REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND...

Digitized by Google

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

~~615 H98~~

~~233~~ 233

~~F41~~ 4

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Vierter Band.

Encyklopädie bis Gemeinde, kirchliche.

Königliche
Bibliothek

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1855.

Digitized by Google

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

Encyklopädie, französische. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une societé de gens de lettres. Mis en ordre et publié par *Diderot* et quant à la partie mathématique par M. d'*Alembert*. So lautet der Titel des berühmten Werks, das seit der Mitte des 18. Jahrh. zu Paris erschien, den allgemeinsten Beifall fand, und in einer großen Anzahl von Ausgaben über die ganze gebildete Welt verbreitet, seinen Herausgebern und Mitarbeitern den in der Geschichte der Theologie, Philosophie und Literatur bekannten Namen der Encyklopädisten verschaffte. An der Spitze des Unternehmens stand Diderot: von ihm war die Idee desselben ausgegangen, er war der Redakteur und der eigentliche Herausgeber des Ganzen. D'Alembert indeß, damals bereits ein berühmter Name im Gebiete der Mathematik und Physik, Mitglied der Akademie von Paris, trug durch seinen Beitritt vornehmlich dazu bei, ihm das Ansehen wissenschaftlicher Haltung zu geben und ihm den Eingang in die höher gebildeten Kreise zu erleichtern.

Jean le Rond d'Alembert, am 16. Nov. 1717 zu Paris geboren, war der Sohn des bekannten französischen Lustspieldichters Destouches und der Demoiselle Tencin, Schwester des Cardinal-Erzbischofs von Lyon. Karakteristisch für seine Zeit wie für seine Eltern ist es, daß sie das Kind an der Kirche St. Jean le Rond aussetzten (daher sein Name) und es damit dem Findelhause und der Findelhaus-Erziehung überlieferten. Seiner Schwächlichkeit wegen wurde der Knabe indeß nicht im Findelhause angenommen, sondern der Frau eines Glasers zur Pflege und ersten Erziehung anvertraut. Trotz der dürftigen Geistesnahrung, die er empfing, entwickelten sich seine bedeutenden Fähigkeiten so rasch und glänzend, daß man beschloß, ihn dem gelehrten Stande zu widmen. Bereits im zwölften Jahre trat er in das Collegium Mazarin ein; zwei seiner Lehrer an demselben waren eifrige Anhänger des Jansenismus: hier also mochte er die ersten Motive einer freieren Geistesrichtung empfangen haben; wenigstens schenkten ihm jene Lehrer auch später noch große Aufmerksamkeit, indem sie hofften, durch seinen Fleiß und sein Talent bestochen, sich an ihm einen Vertheidiger ihrer Sache, einen Stern erster Größe, einen zweiten Pascal zu erziehen. Allein mehr und mehr fühlte sich d'Alembert vom Studium der Mathematik angezogen. Um ihm besser obliegen zu können, verließ er das Collegium; und obwohl er nachmals — um seines Fortkommens willen — die juristische Laufbahn einschlug und Advokat wurde, so beschäftigte er sich doch stets vorzugsweise mit Mathematik und Physik, gab auch die Advocatur wieder auf und ergriff das Studium der Medicin, weil dasselbe mit seinen Lieblingswissenschaften näher verwandt schien, ließ aber nach Jahresfrist auch die Medicin wieder fallen und widmete sich ausschließlich seinen mathematischen und physikalischen Arbeiten. Ihnen verdankt er seinen Ruf in der wissenschaftlichen Welt. Seine beiden Schriften „sur la réfraction des corps solides" (1739) und über die Integralrechnung (1740) verschafften ihm bereits 1741 die Ehre, in die Pariser Akademie aufgenommen zu werden. Unter seinen übrigen mathematischen und physikalischen Arbeiten zeichneten sich besonders sein „Traité de dynamique" (1743) und sein „Traité des fluides" (1745) aus. Später (seit 1750) trieb er indeß auch literarische, historische und philosophische Studien und veröffentlichte außer seinen Ouvrages mathématiques (15 Vol. 4.) fünf Bände „Mélanges de litérature d'histoire et de philosophie"

Digitized by Google

(12.). Im Jahre 1746 empfing er das Diplom, durch das ihn die Berliner Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede ernannte. Friedrich der Große, dessen Aufmerksamkeit er durch einige lateinische Verse auf sich gezogen hatte, trat in Briefwechsel mit ihm und setzte ihm eine Pension von 1200 Livres aus. Auch erhielt er von ihm eine Aufforderung, sich unter Ernennung zum Präsidenten der Akademie in Berlin niederzulassen, und von der Kaiserin Katharina II. von Rußland den Antrag, die Erziehung ihres Sohnes zu übernehmen. Indessen obwohl ihm später seine Schrift „de la destruction des Jésuites en France par un auteur désintéressé“ und vielleicht mehr noch seine Verbindung mit Diderot Feindschaft und Angriffe von den beiden feindlichen Parteien zugezogen und ihn bei der französischen Regierung in Mißliebigkeit gesetzt hatten, schlug er doch nicht nur jene Anerbieten aus, sondern widerstand auch den wiederholten Einladungen Friedrichs des Großen, und blieb in Paris, wo er am 29. Okt. 1783 starb. (S. Fragmens d'un mémoire de d'Alembert sur lui-même und Supplément à ce mémoire in den Oeuvres posthumes de d'A. Paris 1799. T. I.). Erst im Jahre 1805 erschien zu Paris eine Gesammtausgabe seiner Schriften unter dem Titel: Oeuvres philosophiques, historiques et litéraires de d'A. in 18 Bänden.

Trotz des großen wissenschaftlichen Rufes d'Alembert's war doch der Einfluß Diderots auf den Geist und Karakter seiner Zeit viel bedeutender. Man kann ihn neben Voltaire, Rousseau, Condillac, Helvetius u. A. als den Hauptrepräsentanten der französischen Aufklärung und damit der ganzen Aufklärungsperiode überhaupt betrachten. Denis Diderot war der Sohn eines Messerschmids aus Langres in der Champagne, wo er im Okt. 1713 geboren wurde. Einer seiner Oheime war Kanonikus; er sollte dem Knaben dereinst sein Kanonikat überlassen. Darum bestimmte ihn der Vater zum geistlichen Stande und brachte ihn im neunten Jahre in die Schule der Jesuiten zu Langres. Sie erkannten bald die bedeutenden Fähigkeiten des Knaben, suchten ihn durch Lob, Schmeichelei und Versprechungen aller Art zu gewinnen, und bestimmten ihn, sich heimlich mit einem der Ordensbrüder nach Paris in ein dortiges Jesuitencollegium zu begeben. Sein Vater entdeckte das Complott, brachte ihn aber auf seinen Wunsch selbst nach Paris und übergab ihn den Jesuiten vom Collegium d'Harcourt. Das erste Gedicht, das er machte, schrieb er für einen Mitschüler, welcher die Aufgabe erhalten hatte, die verführerische Anrede der Schlange an Eva in Verse zu bringen (!), und durchaus nicht wußte, wie er sich derselben entledigen sollte. Auch hier war er bald als einer der ausgezeichnetsten Schüler anerkannt. Allein nachdem er seine Studien vollendet hatte, verließ er mit Bewilligung seines Vaters die eingeschlagene Laufbahn, und begab sich zu einem Procureur, Namens Clément de Ris, in die Lehre, um bei ihm die zu diesem Amte nöthigen Rechtskenntnisse sich zu erwerben. Statt dessen überließ er sich indeß vornehmlich literarischen und belletristischen Studien, gab allgemach den Betrieb der Rechtswissenschaft ganz auf, erklärte seinem Vater, daß er gar keinen bestimmten Beruf ergreifen wolle, und lebte als eines der vielen Mitglieder der täglich sich mehrenden Klasse der gens de lettres das freie, ungebundene, frivole Leben von Paris. Die Folge davon war, daß sein Vater ihm alle Unterstützung entzog (nur von seiner Mutter erhielt er zuweilen kleine Summen zugesteckt), und daß er zehn Jahre lang mit bitterer Noth zu kämpfen hatte, indem er theils durch mathematischen Unterricht, theils durch die verschiedenartigsten Arbeiten (einmal z. B. machte er einem Missionär sechs Predigten für die portugiesischen Colonieen und erhielt dafür 50 Thlr.) mühselig seinen Lebensunterhalt sich erwarb: sogar ein Betrug, den er einem Karmeliter-Mönch spielte, indem er ihm vorspiegelte in seinen Orden eintreten zu wollen, mußte ihm einmal aus der Verlegenheit helfen. 1744 verheirathete er sich wider den ausdrücklichen Willen seines Vaters mit einem guten, fleißigen, aber armen Mädchen. Diese Heirath, obwohl sie anfänglich seine Lage nur verschlimmerte, so daß er mittelst Uebersetzungen aus dem Englischen (der Histoire de la Grèce und des Dictionnaire de Médecine) seinen Lebensunterhalt sich zu erwerben suchte, machte doch nach einem Paar Jahren der Noth ein Ende, indem es seiner Frau gelang, auf einer

Digitized by Google

Reise nach Langres und einem mehrmonatlichen Aufenthalte bei seinen Eltern diese völlig mit ihm auszusöhnen. Als sie zurückkam, fand sie, zum Lohn für ihre Bemühungen, ihren Gatten im vertraulichen Umgange mit einer Madame de Puisieux, den er mehrere Jahre fortsetzte. Die Dame verlangte Geld und wieder Geld, und die Summen, welche Diderot für seinen Essai sur le mérite et la vertu, für seine Pensées philosophiques, für seine Schrift sur l'interprétation de la nature, für den kleinen Roman les bijoux indiscrets und für seine Lettres sur les aveugles, und sur les sourds et muets — Schriften, welche rasch hinter einander binnen wenigen Jahren erschienen — wanderten der Reihe nach in ihre Hände. Nur die offenbare Untreue der Geliebten befreite ihn später von diesen Banden. Nach einigen Jahren indeß knüpfte er, während einer zweiten Abwesenheit seiner Frau in Langres, ein neues Verhältniß an mit einer Dlle. Voland; mit ihr stand er bis zu seinem Tode in Briefwechsel. Dennoch rühmt seine Tochter, deren Memoiren über das Leben ihres Vaters wir die obigen Notizen verdanken, seinen moralischen Wandel, indem er niemals mit Schauspielerinnen, Tänzerinnen rc. sich eingelassen habe, — ein karakteristisches Lob für die französischen Sitten damaliger Zeit!

Unterdeß hatte die Herausgabe der Encyklopädie seine Vermögensverhältnisse verbessert und seinen Ruf weithin begründet, aber auch in Folge der freien philosophischen Ansichten, die sie verbreitete, den Haß des Klerus auf ihn gelenkt. Eine Schrift des Abbé de Prades, eines Mitarbeiters der Encyklopädie, zog auch die Aufmerksamkeit der Regierung auf ihn und sein Unternehmen: sie fand sich veranlaßt, den Abbé auf Grund einer Vertheidigungsschrift, die zum Theil von Diderot herrührte und in der das Daseyn Gottes geleugnet ward, aus Frankreich zu verweisen. Dazu kam, daß Diderot durch eine unvorsichtige Aeußerung den Zorn der Madame Dupré de St. Maur, der Freundin des Ministers d'Argenson, auf sich geladen hatte; und so wurde er denn im Juli 1749 auf einige Monate in die Bastille geschickt. Einige Zeit nachher wurde die Herausgabe der Encyklopädie von Polizei wegen sistirt, und bei Diderot Haussuchung nach seinen Papieren gehalten. Der Minister de Malesherbes hatte ihm jedoch selbst Tags zuvor angezeigt, daß er am nächsten Morgen den Befehl zur Beschlagnahme seiner Papiere erlassen werde; und als ihm Diderot darauf antwortete, daß er in so wenigen Stunden unmöglich seine Papiere ordnen und in Sicherheit bringen könne, schlug ihm der Minister vor, dieselben ihm selbst zu überschicken, da sie bei ihm schwerlich gesucht werden würden. Dies geschah, und Diderot war gerettet. Wiederum ein karakteristischer Zug für die französischen Zustände damaliger Zeit! — Trotz dieser Verfolgungen erwählte ihn die Akademie von Paris einstimmig zu ihrem Mitgliede; der König aber verweigerte die Bestätigung der Wahl, weil er zu viele Feinde habe. Die Kaiserin Catharina II. dagegen war seine erklärte Gönnerin: als er behufs der Ausstattung seiner Tochter seine Bibliothek (1763) zum Verkauf ausbot, kaufte sie dieselbe für 15,000 Fr., ließ sie ihm aber auf Lebenszeit, indem sie ihn zum Bibliothekar derselben mit 1000 Fr. Gehalt ernannte und ihm diesen Gehalt auf 50 Jahre im Voraus mit 50,000 Fr. auszahlen ließ. Um ihr für diese Gunstbezeugungen persönlich seinen Dank abzustatten, unternahm er 1773 eine Reise nach Petersburg und verweilte daselbst fast ein Jahr. Die Strapazen dieser Reise und das ungewohnte nordische Klima scheinen den Grund zu der Schwäche und Krankheit gelegt zu haben, mit der er die letzten zehn Jahre seines Lebens zu kämpfen hatte, und der er am 30. Juli 1784 erlag. (S. Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot, par Madame *de Vandeul*, sa fille; in den Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de D. Paris 1830.)

Außer den oben schon genannten Schriften und den Artikeln zur Encyklopädie erschienen von Diderot bei seinen Lebzeiten noch ein Paar Dramen (Le pére de famille und Le fils naturel), die indeß nicht viel Glück machten, ein Paar kleine Romane (Jaques le fataliste und La religieuse), einige Erzählungen, und von literarischen Arbeiten seine Principes de philosophie morale nebst dem Code de la nature, sein Essai sur les règnes de Claude et de Néron, worin er sich die Aufgabe gestellt, den Philosophen

Digitized by Google

Seneca durchaus rein, gerecht, groß und würdig seiner eignen Vorschriften zu zeigen, und einige kleine Abhandlungen. Besonders wichtig für seine religiösen und philosophischen Ansichten sind mehrere erst nach seinem Tode (in den oben genannten Mémoires etc.) herausgegebenen Schriften, namentlich seine Paradoxes sur les Comédiens, sein Entretien entre d'Alembert et Diderot ou le rêve de d'Alembert und seine Promenade du Sceptique.

Außer d'Alembert waren die vornehmsten Mitarbeiter an der Encyklopädie der Abbé Mallet, Dr. theol. und königl. Professor der Theologie zu Paris; von ihm rühren großen Theils die theologischen Artikel, aber auch viele Artikel aus dem Gebiete der alten und neueren Geschichte, der Poësie, Beredtsamkeit und Literatur her (bereits vor dem Beginn der Encyklopädie hatte er einen Essai sur l'étude des belles-lettres und eine ähnliche Schrift Principes pour la lecture des poëtes herausgegeben). Der Abbé Yvon ist der Verfasser mehrerer Artikel zur Metaphysik, Logik, Moral und Geschichte der Philosophie. Andere aus den letztgenannten beiden Disciplinen rühren von Abbé Pestré und von dem oben erwähnten Abbé de Prades her; auch hat dieser einige Artikel zur Religion geliefert. Diderot selbst hat in diesen Gebieten nicht viel gethan, sondern meist auf die Redaktion der eingegangenen Aufsätze sich beschränkt: seine Beiträge betreffen größtentheils die bildenden Künste, die Handwerke und Gewerbe, über die er die Artikel theils selbst verfaßt, theils das eingegangene Material verarbeitet hat. Von J. J. Rousseau — mit dem Diderot einige Jahre in vertrautem Umgang lebte, später aber sich entzweite — sind mehrere Artikel über die Musik. Daubenton, Mitglied der Akademie und Direktor des Pariser Naturalienkabinets, lieferte die meisten Artikel zur Naturgeschichte; ein Mitglied der Berliner Akademie, der berühmte Parlaments-Advokat Toussaint die juristischen; Le Monnier und Malouin, beide Mitglieder der Pariser Akademie, die physikalischen und chemischen; der berühmte Architekt Blondel die architektonischen u. s. w. Selbst Männer wie der Baron d'Argenville, Geheimerath des Königs, und der Graf d'Herouville de Claye, General-Lieutenant und General-Inspektor der gesammten Infanterie, unterstützten das Unternehmen durch einzelne Beiträge. Je weiter dasselbe fortschritt, desto mehr gewann es an Ansehen und Bedeutung. Zu den Supplementen, die bald nöthig wurden und als Beigabe zu dem Hauptwerke erschienen, haben die ersten literarischen Größen Frankreichs und des Auslands, insbesondere Deutschlands beigesteuert. So namentlich Marmontel, Condorcet, La Lande, Adanson, Turpin, Montigny, de Sacy; selbst Voltaire ließ sich herbei einen und den andern Artikel zu liefern (z. B. den Art. Félicité); und von den deutschen Gelehrten finden wir als Mitarbeiter Bernoulli (für die Astronomie), Haller (für Physiologie und Anatomie), Engel (aus Bern, für Geographie), Sulzer (durch Auszüge aus seinem Werke über die Theorie der schönen Künste) u. A.

Betrachten wir nun das Werk, an dem so bedeutende Kräfte thätig gewesen sind und das daher als ein Hauptzeugniß über den damaligen Stand der Wissenschaft und Bildung für alle Zeiten von Interesse seyn wird, etwas näher, so gibt zuvörderst über den Geist und Sinn, in welchem das Ganze unternommen wurde, der ihm vorausgeschickte „Discours préliminaire des Éditeurs" den besten Aufschluß. Er stellt sich die Aufgabe, das, was das Werk selbst seiner Natur nach in den mannichfaltigen Artikeln zerstreut und auseinandergerissen darstellt, in Ein Gemälde übersichtlich zusammenzufassen, d. h. er will die allgemeinen Prinzipien aller Wissenschaften und Künste, die Ordnung und Verkettung, die Genealogie und Verschwisterung (filiation) und insbesondere den Ursprung aller unsrer Kenntnisse darlegen, und ist, wenn auch unter Mitwirkung Diderot's verfaßt, doch nach Form und Inhalt die Arbeit d'Alemberts. Hier tritt nun sogleich der Lockesche Sensualismus als die wissenschaftliche Basis des ganzen Werkes klar und entschieden hervor. D'Alembert erklärt ausdrücklich: »Alle unsere unmittelbaren Erkenntnisse reduciren sich auf diejenigen, die wir durch die Sinne empfangen.« Darin stimme man seit einiger Zeit allgemein überein. Und in der That sey auch nichts unzweifelhafter als

Digitized by Google

die Existenz unsrer sinnlichen Empfindungen (sensations). Um zu beweisen, daß sie der Grund aller unsrer Erkenntniß sey, genüge es mithin, zu zeigen, daß sie es seyn können. Diesen Beweis tritt er an, indem er darzuthun sucht, daß das Erste, was wir mittelst der sinnlichen Empfindung lernen, unsere eigene Existenz sey; das Zweite erst sey die Existenz unsers Körpers und weiter der äußern Gegenstände, die wir für die Ursachen unsrer Sensationen halten. Er macht sich zwar selbst den Einwand, daß die sinnliche Empfindung etwas durchaus Subjektives sey, daß es „keine Beziehung zwischen der einzelnen Sensation und dem Gegenstande, der sie veranlaßt oder auf den wir sie beziehen, gebe, und daß es daher unmöglich erscheine, einen Uebergang von dem einen zur andern wissenschaftlich nachzuweisen.“ Er hilft sich indeß sehr leicht über diese Schwierigkeit hinweg, indem er versichert: es sey eine Art von **Instinct**, sicherer als selbst die Vernunft, der uns zwinge, jenes so große Intervall zu überspringen. — Er überläßt es den Metaphysikern, zu bestimmen, durch welche Zwischenstufen unsere Seele den ersten Schritt aus sich selbst heraus thue, getrieben zugleich und zurückgehalten durch eine Masse von Perceptionen, welche theils zu den äußern Gegenständen sie hinzureißen, theils, da sie eigentlich doch nur ihr selbst angehören, sie innerhalb eines engen Raumes einzuschließen scheinen und aus diesem herauszutreten ihr nicht gestatten. — Eben so leicht macht er es sich mit den moralischen Prinzipien. Die Vorstellung des Unrechts und damit weiter des Bösen und Guten und somit alle unsre sittlichen Ideen sollen „entspringen aus der Unterdrückung, die von Natur der Stärkere gegen den Schwächeren ausübt und die letzterer um so widerwilliger trägt, je heftiger sie ist, weil er fühlt, daß kein vernünftiger Grund ihn verpflichte, sich ihr zu unterwerfen: das Böse, das uns durch die Laster unsrer Nebenmenschen widerfährt, bringt in uns die mittelbare Erkenntniß der entgegengesetzten Tugend hervor.“ Es ist denn endlich diese Idee des Rechts und Unrechts und damit der moralischen Natur unsrer Handlungen, durch die wir dahin geführt werden, zu untersuchen, „was denn das handelnde Prinzip oder die wollende und vorstellende Substanz in uns sey.“ Da es der Körper nicht seyn kann, weil die Eigenschaften, die wir an der Materie beobachten, mit der Fähigkeit zu wollen und zu denken nichts gemein haben, so ergibt sich, daß das Wesen, welches wir unser Ich nennen, aus zwei Prinzipien von verschiedener Natur besteht, beide so verbunden, daß zwischen den Bewegungen des einen und den Affektionen des andern eine Correspondenz herrscht, die wir weder aufheben noch ändern können und die beide in gegenseitiger Abhängigkeit erhält. „Diese Knechtschaft, in der wir ohne unser Zuthun uns finden, verbunden mit Betrachtungen, die wir über die Natur der beiden Prinzipien und ihre Unvollkommenheit anzustellen gezwungen sind, erhebt uns zu der Anschauung einer allmächtigen Intelligenz, der wir verdanken, was wir sind, und die daher unsere Verehrung fordert. Das Daseyn derselben bedarf mithin, um erkannt zu werden, nur unsrer inneren Empfindung; und es ist sonach klar, daß die rein intellektuellen Begriffe des Lasters und der Tugend, das Prinzip und die Nothwendigkeit der Gesetze, die Geistigkeit der Seele, das Daseyn Gottes wie unserer Pflichten gegen ihn, kurz alle die Wahrheiten, deren wir am meisten bedürfen, nur die Frucht der ersten Reflexions-Ideen sind, zu denen unsere Sensationen uns veranlassen.“

Man ersieht aus diesem Ueberblick, wie schwach die Gründe sind, auf welche hin d'Alembert den Sensualismus für die einzig wahre und haltbare Philosophie erklärt. Dennoch war es gerade der Discours préliminaire, der großes Aufsehen machte, in weiten Kreisen Bewunderung fand, und der ohne Zweifel mehr als die Schriften Locke's, Condillac's, Helvétius', de la Mettrie's und Holbach's die sensualistische Ansichts- und Sinnesweise so allgemein über alle Schichten der französischen Bildung verbreitete, daß sie bis in die neueste Zeit ganz Frankreich entschieden beherrscht hat. Man ersieht aber auch, daß man, wie vielfach geschehen ist, keineswegs der Encyklopädie Schuld geben kann, auch dem Materialismus und Atheismus zuerst das Wort geredet zu haben. Im Gegentheil der Discours préliminaire findet innerhalb jener sensualistischen Grundanschauung sogar für die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung eine Stätte. Nachdem d'Alembert gezeigt

hat, wie auf demselben sensualistischen Wege, nämlich aus dem Streben, unsern Körper zu erhalten, ihn vor den Uebeln, die ihm drohen, zu schützen und von denen, die ihn befallen haben, zu heilen, alle die nothwendigen Künste — namentlich die Agrikultur, die Heilkunst, die Naturwissenschaften, die Mathematik ꝛc. — hervorgehen, nachdem er sodann bemerkt hat, wie von allen unsern Kenntnissen, die wir so gewonnen haben, doch nur die Idee unsrer selbst, welche uns zur Idee eines allmächtigen Wesens führe, und die Sätze der Mathematik uns volle Gewißheit gewähren, zwischen jener Idee und diesen Sätzen aber ein ungeheurer Zwischenraum sich finde, auf dem die höchste Intelligenz mit der menschlichen Wißbegier nur spielen gewollt zu haben scheine, indem bald zahllose Wolken diesen Raum bedecken, bald einzelne Lichtstrahlen ihn erhellen, so daß selbst die menschliche Natur demjenigen, der nur durch die Vernunft erleuchtet sey, ein undurchdringliches Geheimniß bleibe, — schließt er: »Nichts ist daher nothwendiger als eine geoffenbarte Religion, die uns über so viele Dinge unterrichtet. Zur Ergänzung unsrer natürlichen Erkenntniß bestimmt, zeigt sie uns einen Theil dessen, was uns verborgen war; aber sie beschränkt sich auf das, was zu wissen uns schlechthin nothwendig ist; das Uebrige bleibt uns verschlossen und wird es offenbar immer bleiben. Einige Glaubenswahrheiten und eine kleine Anzahl praktischer Vorschriften, das ist Alles, worauf die geoffenbarte Religion sich bezieht; und doch, Dank dem Lichte, das sie der Welt mittheilt, ist seitdem das Volk fester und entschiedener über eine große Zahl interessanter Fragen, als es je die Sekten der Philosophen waren.«

Man hat diese Erklärung für Spott und Ironie gehalten. Das ist sie aber sicherlich nicht. Denn im Wesentlichen entspricht ihr die Haltung des ganzen Werkes. Alle Artikel, welche die Encyklopädie über religiöse und theologische Dinge bietet, sind nichts weniger als polemisch, sie sind nicht einmal freisinnig zu nennen, sondern vertheidigen überall die Religion gegen den Atheismus, das orthodoxe Christenthum gegen den Deismus und Rationalismus, die Kirche gegen das Sektenwesen, ja sie sind im Allgemeinen in einem durchaus katholischen Geiste geschrieben. So zählt z. B. der Artikel Dieu (vgl. den Art. Religion) in einem langen Referate aus Clarke die Beweise für das Daseyn Gottes auf und sucht Bayle's Einwendungen gegen den Beweis von der Uebereinstimmung aller Nationen über die Existenz eines göttlichen Wesens zu widerlegen. Daran schließt sich der Artikel Providence an, der nicht ohne Scharfsinn, wenn auch ohne Gründlichkeit die verschiedenen Angriffe auf eine göttliche Weltregierung zurückweist. Ja nicht bloß das Daseyn Gottes, sondern auch der Engel und des Teufels wird ausdrücklich anerkannt (s. d. Art. Ange, Diable). Im Artikel Deïstes wird zwar zugegeben, daß die natürliche Religion wohl gut an sich selbst sey, aber hinzugefügt, daß sie nicht genüge, um den Menschen zu lehren, welchen Kultus er der Gottheit zu widmen habe, — ebensowenig als das natürliche Gesetz, um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Der Artikel Christianisme erklärt mit Emphase, daß das Christenthum die einzige wahre geoffenbarte Religion sey; die Rechtstitel ihrer Göttlichkeit seyen im A. und N. T. enthalten: die strengste Kritik erkenne deren Aechtheit an, die stolzeste Vernunft respektire die Wahrheit der Thatsachen, welche sie berichten, und eine gesunde Philosophie, auf jene Aechtheit und diese Wahrheit gestützt, schließe aus der einen und der andern, daß diese Bücher göttlich inspirirt seyen: die Hand Gottes sey in der That augenfällig dem Style der heil. Schriftsteller aufgeprägt u. s. w. Die Artikel Bible, Prophetie, Révélation, Testament führen dies Thema weiter aus, indem sie die Prophetie im A. und N. T. vertheidigen, die Kriterien einer wahren Offenbarung zusammenstellen und die Beweise für die Aechtheit der biblischen Schriften aufführen; und der Artikel Trinité sucht dies am meisten angegriffene Grunddogma des Christenthums gegen die Einwürfe der Heiden, Juden, Socinianer und der modernen Deisten und Atheisten zu vertheidigen.

Ein besonderer Artikel „Système du philosophe Chrétien“ — ein Wiederabdruck einer kleinen, 1646 erschienenen, aber selten gewordenen Schrift des Abbé de Gamaches — gibt sogar die Grundzüge einer Art von Religionsphilosophie, welche durch Betrachtungen

über die leibliche und geistige Natur des Menschen die Wahrheit der Offenbarung im A. und N. T. zu erhärten sucht. In Dingen der Verwaltung und Verfassung der Kirche zeigt sich zwar eine gewisse Freisinnigkeit, eine oppositionelle Tendenz. Der Artikel Jésuites z. B. ist eine geharnischte Philippica und zählt alle Schandthaten und Schandlehren der Gesellschaft und ihrer Mitglieder in langer Reihenfolge auf; und der Artikel Pape gibt einen Abriß der Geschichte des Pabstthums, der keineswegs im ultramontanen Geiste geschrieben ist, sondern offenbar das Episcopalsystem oder die oberste Gewalt der Concilien und die sogen. Freiheiten der gallicanischen Kirche begünstigt. Dagegen aber bekämpfen alle Artikel, welche die protestantische Kirche, die Reformation und deren Träger, kurz die Gegner des Katholicismus betreffen, sehr entschieden jede Neuerung in Lehre und Verfassung, und führen diesen Kampf sogar mit den Waffen der Unwahrheit, der Entstellung oder — wenn man lieber will — der Unkenntniß der Thatsachen. (So namentlich die Art. Calvinisme und Luthéranisme.)

Fragt man also, worauf denn der nachtheilige Einfluß, den das weit verbreitete Werk in religiöser und sittlicher Beziehung ausgeübt hat, beruhe, so liegt der Grund davon nicht, wie man meist glaubt, in offenkundiger Feindseligkeit oder Irreligiosität, sondern zunächst vielmehr in der Art und Weise, wie es Religion und Christenthum, Recht und Moral gerade vertheidigt. Diese Vertheidigung stützt sich überall in letzter Instanz auf einen so groben und so unverholen ausgesprochenen Eudämonismus, daß man sagen kann, sie gründet Religion, Recht und Sittlichkeit auf das Prinzip aller Unsittlichkeit. So wird in dem Artikel Christianisme das Christenthum als eine neue, von Gott inspirirte Gesetzgebung betrachtet, und der Unterschied zwischen Christus und den übrigen Gesetzgebern darin gefunden, daß letztere zwar ebenfalls das Nützliche im Auge gehabt und eben darum ihre Gesetze auf die Religion gestützt, aber den Fehler begangen haben, das Nützliche ohne die Wahrheit zu wollen, während der Gesetzgeber der Christen damit begonnen habe, die herrschenden Irrthümer zu zerstören, um seine Religion nützlicher zu machen. „Indem er als ihr erstes Objekt die Glückseligkeit des andern Lebens aufstellte, wollte er doch auch, daß sie unser Glück in diesem Leben mache.“ Darum stellte er das natürliche Gesetz, das die Leidenschaften stark verdunkelt hatten, in seinem ursprünglichen Glanze wieder her, offenbarte eine bisher unbekannte höhere Moral u. s. w. An andern Stellen wird der Moral der Vorzug gegeben vor dem Glauben, „weil man Gutes zu thun und der Welt sich nützlich zu machen besser im Stande sey durch die Moral ohne den Glauben, als durch den Glauben ohne Moral“ (Art. Morale, vgl. Art. Foi). Eben so soll der Theismus deßhalb dem Atheismus vorzuziehen seyn, weil es für die Völker wie für die Fürsten und jeden Einzelnen „vortheilhafter sey, die Existenz Gottes anzunehmen als sie zu verwerfen“ (Art. Théisme). Aus demselben Grunde wird behauptet, daß Glauben und Vernunft nicht geschieden werden dürften, daß vielmehr der Glaube auf der Vernunft beruhen und die Vernunft — die uns ja in der That allein die Wahrhaftigkeit Gottes und damit seiner Offenbarung verbürge — zum Glauben führen müsse. Denn wenn die Vernunft gar nichts in Dingen der Religion zu sagen haben solle, so gehen aus dem Glauben alle jene abergläubischen Vorstellungen und Meinungen hervor, welche in der Geschichte der Religion eine so traurige Rolle spielen; der Aberglaube aber, in Handlung gesetzt, sey nichts anderes als der Fanatismus, und dieser sey der menschlichen Gesellschaft nachtheiliger als aller Atheismus, indem er überall mordend und zerstörend in die Wohlfahrt der Menschen eingreife (Art. Foi, Raison, Théologie; vgl. Art. Superstition). Ja das Klosterleben oder doch der Bestand einer zu großen Anzahl von Klöstern wird nur darum verworfen, weil dadurch das Land entvölkert werde und dies der Macht und Wohlfahrt der Nation hinderlich sey (Art. Monastère); und vom wahren Philosophen, der mit allen Tugenden ausgestattet und als das Musterbild rein menschlicher Vollkommenheit hingestellt erscheint, wird ausdrücklich bemerkt, daß es zu seinem Wesen keineswegs gehöre, nur mit dem Nothdürftigen sich zu begnügen, daß im Gegentheil „ein Cyniker oder Stoiker nur ein falscher

Philosoph sey, indem der wahre vielmehr darnach strebe, nicht nur sich nützlich zu machen, sondern ebensosehr auch das Leben zu genießen und in einem anständigen Ueberflusse zu leben« (Art. Philosophe).

Aus diesen Bemerkungen ersieht man zugleich, daß allerdings vielfach auf die Geltung der Vernunft auch in Dingen der Religion gedrungen und der Glaube gegen Vernunft und Moralität zurückgestellt wird. Es findet sich sogar der Grundsatz ausdrücklich proclamirt, daß der klaren Erkenntniß und den evidenten Sätzen der Vernunft der Glaube nicht widersprechen dürfe, daß vielmehr die Offenbarung nur da eintreten und Geltung haben könne, wo die Vernunft und unser natürliches Erkenntnißvermögen nicht ausreichen, um uns eine klare Einsicht zu gewähren oder mit Sicherheit über Wahr und Falsch zu entscheiden (Art. Raison). Auch fehlt es nicht an Stellen, in denen der sogenannten natürlichen Religion neben der geoffenbarten volle Geltung vindicirt wird; ja in dem Artikel Réligion naturelle wird die in ihrem Inhalte niedergelegte Erkenntniß Gottes so weit ausgedehnt, daß es einer geoffenbarten Religion gar nicht zu bedürfen scheint. Indeß solcher Stellen finden sich nur sehr wenige, vereinzelt und beiläufig eingestreut; und daher ist es neben jenem Eudämonismus doch vornehmlich nur die dem Ganzen zu Grunde liegende sensualistische und realistische Weltanschauung und der überall scharf hervortretende Kampf gegen allen und jeden Idealismus, wodurch das Werk als der Bundesgenosse der Irreligiosität, Unkirchlichkeit und sogenannten Aufklärung des 18. Jahrhunderts erscheint. So gewiß das Christenthum vom höchsten und edelsten, moralischen wie metaphysischen Idealismus durchdrungen ist und auf den wahren Idealismus ebensosehr sich gründet wie ihn aus sich erzeugt, so gewiß ist jeder Kampf gegen den Idealismus zugleich ein Kampf gegen das Christenthum. Diese indirekte Polemik ist viel gefährlicher als die schärfsten direkten Angriffe. Wie einseitig und ausschließlich aber der Geist des gemeinen, sensualistischen Realismus unser Werk beherrscht, zeigt sich nicht nur in jener Grundansicht vom Ursprung und Wesen der Wissenschaft, welche der Discours préliminaire entwickelt, sondern mehr noch in der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit, mit der fast alle Artikel, welche die höheren Interessen des Geistes betreffen, behandelt werden. Dies tritt besonders deutlich in der Auffassung vom Wesen und Zwecke der Kunst hervor, dieses letzten und festesten Bollwerks des Idealismus. An der Spitze des Artikels Art steht der karakteristische Satz: »Der Mensch ist nur der Diener und Ausleger der Natur; er versteht und macht nur so viel als er durch Erfahrung oder Reflexion Kenntniß von den ihn umgebenden Dingen hat.« Demgemäß wird dann der Zweck aller Kunst darein gesetzt, »gewisse feste Formen auf eine von der Natur gegebene Basis, welche entweder die Materie oder eine Funktion der Seele oder ein Produkt der Natur sey, einzuprägen.« Der Unterschied zwischen den freien (schönen) und den andern (mechanischen) Künsten aber soll (nach dem Art. Arts libéraux) nur auf dem Unterschied von Vergnügen und Nothdurft beruhen. »Die freien Künste entstehen, wenn die Gesellschaft, befriedigt in ihren Bedürfnissen, sich mit ihren Vergnügungen zu beschäftigen anfängt: denn das Vergnügen, einmal empfunden, wird selbst zum Bedürfniß und die Genüsse machen den Preis des Lebens aus.« Daher und weil die Ausübung der freien Künste nicht bloß einen gesunden rüstigen Körper, sondern Geist, Talent, Einbildungskraft fordert, der höhere Werth, der ihnen zuerkannt wird. Demgemäß ist natürlich von einer Beziehung der Kunst zur Religion keine Rede, ja der berühmte Marmontel, der Verfasser dieses Artikels, scheut sich nicht, die bis zur Absurdität seichte Behauptung auszusprechen: die Architektur — diese κατ᾽ ἐξοχήν kirchliche, heilige Kunst — »drücke gar nichts aus, sondern suche nur zu erforschen und darzustellen, was dem Sinne des Auges in Bezug auf das Verhältniß der Maße und die Verbindung der Formen gefalle, und ihr Gegenstand sey daher, das Vergnügen mit dem Nutzen zu einigen.« Derselbe oberflächliche, in den äußerlichsten, weltlichsten Interessen befangene Sinn spricht sich in der Auswahl und dem Umfange der einzelnen Artikel aus. Während die Artikel Béatitude, Confession, Déisme, Dogme und Dog-

matique, Immortalité, Liberté, Metaphysique, Mystère und Mystique, Protestant, Symbole u. A. nur oberflächliche Nominaldefinitionen mit einigen historischen Notizen enthalten, finden sich über Alles, was das Theater, den Tanz, die Gegenstände des Luxus und des Vergnügens, die Gewerbe und Handwerke ꝛc. betrifft, weitläuftige Abhandlungen, welche mit einer Gründlichkeit geschrieben sind, die einer bessern Sache werth wäre; und während man vergeblich nach einem Artikel über Pantheismus sucht, findet man statt dessen eine lange Auseinandersetzung über das Wesen der Pantomime, einen fast ebenso langen Artikel über den Pantoffel, das Papier ꝛc. Bei jeder Gelegenheit wird das Alterthum, die antike Kunst und Wissenschaft, die antike Literatur und Bildung mit dem größten Lobe überhäuft und als Muster hingestellt; Sophokles und Aeschylus sind höchstens von Racine, Aristophanes von Molière, Aesop und Phädrus von La Fontaine übertroffen. Im Mittelalter dagegen, vor der sogenannten renaissance des Lettres waren „die Prinzipien der Wissenschaften und Künste verloren,“ das Wahre und Schöne fand keine Beachtung, die Poesie „reducirte sich auf einen kindischen Mechanismus,“ die Philosophie der Alten „war entstellt durch eine barbarische Tradition,“ ganz Europa in einen Zustand der Sklaverei versunken, der Aberglaube, der aus der Unwissenheit hervorgeht und sie seinerseits erzeugt, die herrschende Macht u. s. w. (Art. Sciences, vgl. Discours prélim.).

Genug — Inhalt und Karakter der Encyklopädie, dieses vermeintlichen Grundbuchs und Hauptwerkzeugs der sogen. Aufklärung, liefern bei näherer Betrachtung einen neuen Beweis, daß nicht sowohl die Angriffe der Philosophie, nicht der Pantheismus Spinoza's, noch der Skepticismus Bayle's und der Sensualismus Locke's, Condillac's u. A., ja nicht einmal die geistreiche Polemik Diderot's, die er außerhalb der Encyklopädie in seinen übrigen oben genannten Schriften gegen den Glauben und das Christenthum führt (und die allerdings beweist, daß er in der Encyklopädie nur vorsichtig sich accomodirte), noch die beißenden Witze und Spöttereien eines Voltaire, sondern vielmehr die allgemeine Verweltlichung des Sinnes, welche gerade die höchsten Kreise der Gesellschaft, die Fürsten und Herrn, die Gelehrten und Künstler, die Prälaten und Geistlichen ergriffen hatte, den Verfall der Sitten, die Verachtung der Religion und Kirche, die Herabwürdigung der Kunst und Wissenschaft zur Sklavin der sinnlichen Lust und der materiellen Interessen, wodurch das sogenannte philosophische Jahrhundert sich auszeichnet, herbeigeführt hat; ja daß es nur diese Verweltlichung des ganzen Geistes der Zeit war, welche ihrerseits den Sensualismus, Materialismus und Atheismus der Philosophie und deren Angriffe auf das Christenthum hervorrief. So gewiß das Christenthum nicht auf philosophische Begriffe und metaphysische Spekulationen sich gründet, so gewiß hat es von der Philosophie nichts zu fürchten, so lange seine wahren Stützpunkte im menschlichen Herzen, das Gewissen und das religiöse Gefühl, kräftig genug sind, um das Leben zu tragen und zu leiten. H. Ulrici.

Encyklopädie, theologische. Unter dem Namen *ἐγκύκλιος παιδεία* (*ἐγκύκλια μαθήματα*) verstanden schon die Alten den Umkreis des wissenschaftlichen Unterrichtes (Orbis doctrinae), den ein freier Grieche durchlaufen mußte, ehe er zur Vorbereitung auf einen besondern Lebenszweck überging (vgl. Passow unter *ἐγκύκλιος*. Quinct. I. 10. Vitruv. I. 1. 6. Lobeck. Aglaophamus I. p. 54. Clem. Alex. Strom I. p. 333. 73. Pauly, Realencykl. Art. educatio). Das zusammengesetzte Wort *ἐγκυκλοπαιδεία* kommt erst bei Spätern vor. Encyklopädisches Wissen heißt im Allgemeinen das auf die Gesammtheit des Wissenswürdigen gerichtete Wissen, wie es ein Einzelner nie in sich vollziehen kann, wie es aber doch immer angestrebt werden muß, wenn nicht über dem Specialstudium irgend einer einzelnen Disciplin der Zusammenhang, in welchem alle Wissenschaften unter einander stehen, aus dem Bewußtseyn sich verlieren und das Wissen ein fragmentarisches werden soll. Zu einer encyklopädischen Bildung gehört sonach die Einsicht in den Organismus der Wissenschaft als eines Ganzen, wie ihn die Philosophie zu begreifen sucht. Ja, „die Philosophie ist (nach Hegel) wesentlich Encyklopädie,

indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen seyn kann;" daher auch "die Wissenschaft als Encyklopädie nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung darzustellen, sondern auf die Anfänge und Grundbegriffe der besondern Wissenschaft zu beschränken ist." (Hegel, Enc. der phil. Wiss. §. 7. u. 9.) So gefaßt unterscheidet sich die Encyklopädie als Wissenschaft von der materiellen Polyhistorie, welche die Gesammtmasse des Wissensstoffes zu umspannen sucht, ein Streben, das ohne den philosophisch organisirenden Geist, der die Encyklopädie als Wissenschaft durchdringt, nur zu unfruchtbarer Gelehrsamkeit oder zu oberflächlicher Halbbildung führt. Von der allgemeinen Encyklopädie ist die theologische Encyklopädie ein Theil. Wie jene den Inbegriff alles menschlichen Wissens, so hat diese den Inbegriff des theologischen Wissens zu ihrem Inhalte. Auch sie will nicht alle theologischen Wissenschaften in extenso behandeln, sondern ihre Aufgabe ist, einerseits die Stellung der Theologie in ihrem Verhältniß zu andern Wissensgebieten (namentlich zur Philosophie) zu begreifen, anderseits ihren innern Organismus, d. h. den Zusammenhang und die Gliederung der einzelnen Disciplinen, in welche sie als Wissenschaft zerfällt, darzulegen. Von dieser wesentlich auf die Idee und Form der theologischen Wissenschaft gerichteten Encyklopädie, die wir selbst wieder als eine theologische Disciplin zu begreifen haben, und zwar als die, welche sowohl allem andern Studium vorausgeht, als auch wieder demselben den Abschluß gibt, unterscheiden wir die Realencyklopädie, welche, wie z. B. in diesem Werke geschieht, das Wissenswürdige aus der ganzen Theologie zusammenstellt und zu materiellem Gebrauche (am schicklichsten in alphabetischer Form) verarbeitet. Von ihr haben wir hier nicht zu reden, da sie der Natur der Sache nach keine eigene in sich abgegränzte Disciplin bildet. Was nun die Encyklopädie als theologische Wissenschaft betrifft, so ist klar, daß sie erst eine solche Wissenschaft werden konnte, nachdem die Theologie selbst sich wissenschaftlich ausgebildet und zu einem Cyklus von Disciplinen sich abgerundet hatte, den die Encyklopädie umfassen soll. Zu der Zeit, da die christliche Theologie sich erst zu bilden anfing, konnte die Encyklopädie nur in einer nothdürftigen Hinweisung auf das bestehen, was ein Diener der Kirche wissen und können mußte, um diesen Dienst zu versehen. Dahin können wir die Winke rechnen, die in den Schriften der Kirchenväter über die Bedeutung und die Führung des geistlichen Amtes enthalten sind, wie die Schrift über das Priesterthum von Chrysostomus, die de officiis ministrorum von Ambrosius, de doctrina christiana von Augustin (besonders das 2. Buch) u. a. Aus Augustins Schule gingen sodann hervor die dem Boëthius zugeschriebene Schrift: de disciplina scholarium, die aber einer spätern Zeit angehört, so wie Cassiodor, de institutione divinarum litterarum (opp. ed. Garet, Rothomagi 1679. Ven. 1729. f. II. p. 537 sq.), Im 7. Jahrhundert schrieb sodann Isidor von Hispalis (Sevilla) ein größeres Werk von allgemein encyklopädischem Inhalte, in welchem auch die Theologie behandelt wird, Originum s. Etymologicorum libr. XII. Ueberdies verfaßte er eine Anweisung für Geistliche, die jedoch eher einer Pastoraltheologie ähnlich sieht. Auch die Schrift des Hrabanus Maurus (de institutione clericorum) aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist besonders auf die praktische Wirksamkeit der Geistlichen innerhalb des Kirchendienstes gerichtet, doch gibt das 3. Buch (im Anschluß an Augustin) eine Uebersicht über die dem Geistlichen nöthigen Kenntnisse und Fertigkeiten (vgl. Kunstmann, Hrabanus Maurus, Mainz 841. S. 55 ff.). Schon mehr der eigentlichen Encyklopädie nähert sich das Werk des Hugo v. St. Victor († 1141) Didascalion (eruditio didascalica), bei welchem der propädeutische und methodologische Karakter dieser Wissenschaft entschieden hervortritt, indem Buch 1—3. sich mit den Vorstudien, Buch 4—6. mit der biblischen Kritik, den Grundsätzen der Schriftauslegung, dem Studium der Kirchenväter beschäftigt (s. Liebner, Hugo v. St. Victor, S. 96 ff.). Im 13. Jahrhundert gab Vincenz v. Beauvais († 1264) in seinem "Lehrspiegel" (speculum doctrinale) eine wissenschaftliche Uebersicht, in welcher auch die Theologie ihre Be-

rücksichtigung findet (vgl. Schlosser, Vincenz v. Beauvais, Bd. II. S. 210 u. 257 ff.). Endlich enthalten auch aus dem spätern Mittelalter (des 14. u. 15. Jahrhunderts) die Schriften des Nic. v. Clémanges (de studio theologico b. *d'Achery*, I. p. 472 sqq. vgl. den Art. Clémanges) u. Johann Charlier Gerson (de reformatione theologiae und Epistolae duae ad studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor) Beiträge zur theologischen Encyklopädie und Methodologie. Bei dem Umschwunge, welchen nun aber die theologische Wissenschaft vor, während und nach der Reformation des 16. Jahrhunderts erlebte, mußte auch das encyklopädische Wissen nach Form und Inhalt sich erweitern und theilweise umgestalten. Durch die s.g. „Wiederherstellung der WW." wurden die Fesseln der Scholastik gesprengt und mit der Richtung auf die klassischen Studien begann eine neue Aera für die Wissenschaft überhaupt, und namentlich für die Theologie. Der Hauptvertreter der humanistisch-reformatorischen Richtung, Erasmus, lenkte durch seine Ratio s. methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, die er der 2. Ausgabe des griechischen N. T. (1519) vordrucken und im Jahr 1522 als besondere Schrift erscheinen ließ,*) in die neue Bahn ein. Er gab dem theologischen Studium eine solide philologische Unterlage und förderte damit das Schriftstudium, auf welches die reformatorische Theologie sich erbauen sollte, indem er eben dieses Studium als die einzig sichere Grundlage für das Studium der Dogmatik empfahl. Auch Realkenntnisse (Naturkunde, Kosmographie) verlangte er von dem Theologen, dessen Gesichtskreis er damit zu erweitern suchte.

In der protestantischen Kirche gab zuerst Melanchthon eine kurze Anleitung zum Studium der Theologie (brevis ratio discendae Theologiae. Opp. Bas. 1541. Vol. III. p. 287—89.) An ihn schloß sich sein Schüler Theobald Thamer, der aber bald eine eigenthümliche Richtung verfolgte, an mit seiner: Adhortatio ad theologiae studium in academia Marburgensi 1543 (vgl. Neander, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung im Reformationszeitalter. Berlin 842). David Chyträus zu Rostock schrieb eine oratio de studio theol. recte inchoando, 1557, und Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda. Lips. 1565. Der Schüler und Hausgenosse Luthers, Hieronymus Weller gab ein Consilium de theologiae studio recte constituendo, Nürnb. 1565, heraus. Der berühmte Dogmatiker der lutherischen Kirche Johann Gerhard beschenkte dieselbe im 17. Jahrhundert mit einem encyklopädisch methodologischen Werke: Methodus studii theologici publicis praelectionibus in academia Jenensi a. 1617 exposita (1620. 22. 54.) und auch den aus den theologischen Streitigkeiten jener Zeit bekannten Namen eines Jakob Andreä,**) Nicolaus Selnekker,***) Abr. Calov†) begegnen wir auf dem encyklopädischen Gebiete.

In der reformirten Kirche eröffnet Bullinger die Reihe der encyklopädischen Schriften mit seiner Ratio studii theologici, und in seinem letzten Theile handelt des Polyhistors Conrad Geßners encyklopädisches Werk (Pandectarum universalium liber ultimus) von der Theologie. Besondere Beachtung verdient aber das umfangreiche Werk des reformirten Theologen Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg († 1564): Theologus, seu de ratione studii theologici in 4 Büchern, 1572. 82. (Die erste Ausgabe Bas. 1556 führte den Titel: de recte formando theologiae studio.) Hier begegnen wir zuerst dem Versuch einer Facheintheilung und zwar ist schon der Ansatz zu einer Viertheiligkeit in exegetische, dogmatische, historische und praktische Theologie vorhanden, wenn gleich noch keine feste Begrenzung der Gebiete sich wahrnehmen läßt. Das Stoffliche waltet noch zu sehr vor. Ein anderes Werk desselben

*) Wieder herausgegeben von Semler. Halle 1762.

**) Orationes de studio sacrarum litterarum. Lips. 1567.

***) Notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem. Lips. 1579.

†) Isagoge ad S. Theologiam. Vitemb. 1652. 85.

Verfassers Methodus theologiae, 1567 könnte durch den Titel zu dem Gedanken verleiten, als hätte man auch hier eine Methodologie zu erwarten; allein es ist dies eine Dogmatik. Mitunter schickten übrigens die Dogmatiker ihren Werken eine Art von Encyklopädie voraus. So schrieb der reformirte Dogmatiker Joh. Heinr. Alsted eine Methodus sacrosanctae Theologiae in 8 Büchern, welchen 2 Bücher Praecognita vorangehen, deren zweites (de theologiae studio recte formando) sich über zweckmäßige Einrichtung der theologischen Studien verbreitet. Von demselben Verfasser existirt auch eine philosophische*) und eine allgemeine Encyklopädie**). In der letztern erhält auch die Theologie ihre Stelle, die dem Verfasser zerfällt in theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, theologia casuum, theol. prophetica und moralis. Im Gegensatz gegen diese im Allgemeinen herrschende scholastisch-orthodoxe Methode, der auch noch J. H. Heidegger mit seiner Schrift: de ratione studiorum theologicorum, Tur. 1690. 12. sich anschloß, schlug bekanntlich die Akademie zu Saumur einen andern Weg ein. Der mildere, zumeist auf das Ethisch-praktische gerichtete Geist dieser Schule spricht sich in den auf die Encyklopädie bezüglichen Dissertationen des Stephan Gaussen aus (Gaussenii Diss. 1. de studii theologici ratione, 2. de natura theologiae, 3. de ratione concionandi, 4. de utilitate philosophiae in theologia. In gleichem Sinne wirkten die Baselschen Theologen J. L. Frei und Samuel Werenfels auf eine formell freiere Behandlung der theologischen WW. hin, Ersterer in seinen: Meletemata de officio Doctoris christiani 1711—15, Letzterer in seinen Opuskeln, unter welchen die 16. Diss.: de scopo doctoris theologi in das Gebiet der Encyklopädie einschlägt.

Was die Schule von Saumur für die reformirte Kirche, das war in gewissem Sinn die Helmstädter Schule für die lutherische Kirche. Georg Calixt führte in seinem Apparatus theologicus (Helmst. 1628 und aus deff. Handschrift vermehrt von seinem Sohne herausg. 1661) das theologische Studium wieder auf die exegetischen und historischen Grundlagen zurück, auf die schon Erasmus hingewiesen, von denen es sich aber allmählig unter der Herrschaft der protestantischen Scholastik wieder entfernt hatte (vgl. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, S. 420 ff. u. s. Artikel Calixtus Bd. II. S. 502). Dagegen gab die Spener'sche Schule der protestantischen Theologie mehr eine praktisch-asketische Richtung, indem sie dieselbe weniger als eine Wissenschaft, denn als Uebung in der Gottseligkeit faßte, nach dem Spruche: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. Wie sehr eine gänzliche Umgestaltung des theologischen Studiums in diesem Sinne nothwendig sey, darauf deutete Spener mehrfach in seinen piis desideriis und in seinen theologischen Bedenken hin, besonders auch in der Vorrede zu den von ihm aus Danhauers Hodosophie gefertigten Tabellen: de impedimentis studii theologici (vgl. Hoßbach, Spener, Ausg. v. Schweder, S. 211 ff.)

Von der humanitarischen Richtung, wie sie Calixt vertrat, entfernt sich Spener darin, daß er der Philosophie und selbst der Philologie (als solcher) nicht den Werth beimißt, der ihr von dorther zugeschrieben wurde, obgleich er darin mit ihr zusammentrifft, daß er das Bibelstudium als das Fundament aller Theologie empfiehlt; die Exegese ist ihm „die Baumeisterin, die alle übrigen Theile ordnet und von der sie fast alle Grund und Stoff empfangen.“ Nur war es auch hier nicht sowohl das gelehrte Bibelstudium, als der fleißige Umgang mit dem Worte Gottes aus eignem Heilsbedürfniß, von dem Spener das Heil der Theologie erwartete. Alle Dogmatik und Ethik ist nach ihm unmittelbar aus der Bibel zu schöpfen, mit Umgehung des scholastischen Beiwerkes und auch wohl der historischen Entwicklung. Die Nothwendigkeit der Dogmengeschichte wurde von ihm noch nicht erkannt. Selbst die Kirchengeschichte trat ihm hinter das Bibelstudium in die zweite Linie zurück. Die Homiletik (wie sie damals betrieben wurde) erschien ihm „als eins der größten Hindernisse des theologischen Studiums.“ Dagegen

---

*) Encyclopaedia Philosophiae. Hesborn. 1630. 2 Bde. in Fol.

**) Encyclopaedia omnium scientiarum. Lugd. Bat. 1640. 4 Bde. in Fol.

empfahl er die Katechetik, die seinem schlichten Sinne mehr zusagte. In seine Fußtapfen trat J. J. Breithaupt (Exercitationes de studio theol. Hal. 1702), A. H. Francke*) und Joach. Lange (Institutiones studii theol. litterariae. Hal. 723. und de genuina studii theol. praecipue thetici indole ac methodo, 1712.) Eine vermittelnde Stellung zwischen dem Pietismus und dem durch die Wolfische Philosophie angeregten Schulformalismus (einem neuen Scholasticismus) nahm der durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Joh. Franz Budde (Buddeus) ein (vgl. den Art.) mit seiner Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips. 1727. 2 Bde. in 4., nach Hoßbachs Urtheil: »ein Produkt eben so tiefer, als erleuchteter und milder theologischer Denkart, welches alle frühern Arbeiten dieser Art weit übertraf.« Von einem ähnlichen milden und versöhnlichen Sinne war auch das fast gleichzeitig erschienene Buch des Tübingischen Canzlers Christian Matth. Pfaff durchdrungen (Introductio in historiam theol. litterariam. Tub. 1724. 3 voll. 4.). In beiden Werken tritt das Fachgerüste der einzelnen theologischen Disciplinen schon bestimmter auf, und zwar werden auch hier als Hauptfächer die exegetische, die historische, die dogmatische und die praktische Theologie genannt, und als Unterabtheilungen erscheinen die polemische, thetische, patristische Theologie u. s. w. In der Anordnung der Fächer gehen jedoch Beide auseinander, indem Budde die Dogmatik, Pfaff die Exegese voranstellt. Diesen beiden Werken reiht sich dann noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts das von Mosheim an: »kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen«; von seinem Schwiegersohn, Windheim herausgegeben. (Helmst. 1756. 63.).

Wie sich in der Encyklopädie zu allen Zeiten der theologische Geist des Zeitalters abgespiegelt hat, so gilt dies namentlich von den encyklopädischen und methodologischen Schriften J. S. Semler's**), welche die kritisch-auflockernde Tendenz nicht verleugneten, von der das ganze Leben des Mannes bewegt war. Zu einer ruhigen Uebersicht des theologischen Wissens, wie sie gerade die Encyklopädie zu geben berufen ist, geschweige zu einer künstlerischen Gestaltung des Ganzen konnte es bei Semler nirgends kommen, dagegen bleibt ihm das Verdienst, die freiere Forschung angeregt und den theologischen Blick erweitert zu haben.

Bisher war der Name »Encyklopädie« noch nicht als Fachname erschienen. Zuerst erscheint er (so viel uns bekannt ist) auf dem Titel zu dem Werke des reformirten Theologen S. Mursinna: Primae lineae *Encyclopaediae* theologicae. Hal. Magd. 1764. ed. 2. 1794. — Alle diese Werke jedoch (das letztere mit inbegriffen) haben für unsere Zeit nur noch historisches Interesse, und zum Theil mag dies auch noch gelten von einigen der später zu nennenden. Ein Buch hingegen, das noch immer nicht veraltet, dessen anregende Kraft noch immer nicht erschöpft ist, sind die im Jahr 1780 erschienenen Briefe Herders über das Studium der Theologie (2. Aufl. 1785 in 4 Bdn. in den sämmtl. Werken zur Rel. u. Theol. Bd. 10.), an die sich noch einige andere kleinere methodologische Schriften des berühmten Verfassers anschließen***). Es ist hier nicht der Ort, Herders Bedeutung für die Theologie zu würdigen (s. d. Art.). Daß wie alle seine theologischen Schriften, so namentlich auch die »Briefe,« die nicht sowohl eine eigentliche

---

*) 1. Definitio studii theologici. Definitio methodi studii theol. Institutio brevis de fine studii theol. Hal. 708. 2. Idea studiosi theologiae oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen. Halle 1717. 3. Methodus studii theol. Hal. 1723. 4. Timotheus, zum Fürbilde allen Studiosis Theologiae (vgl. Guericke, A. H. Francke, S. 290—92,).

**) Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos Theol. Halle 1757. — Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam. Hal. 1765. 2 Voll. — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. Hal. 774. — Versuch einer freien theologischen Lehrart. Halle 777.

***) Ueber Anwendung dreier akademischer Lehrjahre. Theophron. Gutachten über die Vorbereitung junger Geistl. — Auch die „Provinzialblätter" gehören zum Theil hieher.

Encyklopädie, als eine Anleitung zu vorurtheilsfreiem und geistigem Bibelstudium in erster Linie sind, bei Allem, was die neuere Wissenschaft daran zu berichtigen gefunden, noch immer belebend und erfrischend auf junge Gemüther wirken, glauben wir als einen unbestrittenen Erfahrungssatz aussprechen zu dürfen. Damit war zugleich die neuere Periode der encyklopädischen Literatur eingeleitet. Die Anweisung zur Bildung angehender Theologen von J. A. Nösselt (1785. 91. herausg. v. Niemeyer 1818. 19. 3 Bde. 8.), so wie die Einleitung in die theologischen Wissenschaften von G. J. Planck (Lpz. 1794. 2 Bde.) tragen beide das Gepräge jener Uebergangstheologie, die, unter dem Einflusse des Rationalismus, gleichwohl das geschichtlich Positive des Christenthums zu bewahren, aber mit der Denkweise der Zeit, so gut es ging, in Einklang zu bringen suchten. Es waren diese beiden Werke, denen sich später noch die von Bertholdt*), Francke**), Stäudlin***), Danz†) anschloßen, längere Zeit beliebte und von der studirenden Jugend mit Nutzen gebrauchte Lehrbücher.

Eine wirklich neue Periode in der Encyklopädik hatte unterdessen die kleine Schrift von Schleiermacher eingeleitet: Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen (Berlin 811), die bei ihrem ersten Erscheinen weniger beachtet wurde, als sie es verdiente. Wenigstens konnte man den vor der zweiten Auflage des Schleiermacher'schen Büchleins (1830) erschienenen Encyklopädien wenig von dessen Einfluß anmerken, wenn sich auch bei Bertholdt, Francke und Danz Ansätze zu einer organischen Gliederung der theologischen Wissenschaften ††) zeigen. Gerade diese organische Gliederung aber war es, auf welche Schleiermacher mit Ausschluß alles Stoffartigen sein einziges Augenmerk richtete †††). Schon hier finden wir die Grundzüge seiner ganzen Theologie, die anderwärts zu entwickeln ist. Nur so viel sey hier bemerkt, daß Schleiermacher die Theologie allervorderst als eine „positive Wissenschaft", d. h. als eine solche darstellt, „deren Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch eine gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseyns; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christenthum." Ihm zerfällt die ganze Wissenschaft der Theologie in die drei Gebiete der philosophischen, historischen und praktischen Philosophie (Wurzel, Stamm und Krone), wobei aber wohl zu merken ist, daß ihm die Dogmatik und Ethik nicht in die philosophische, sondern in die historische Theologie fallen, zu der er auch die Exegese rechnet; während ihm nur die Apologetik (s. d. Art.) und „Polemik" die philosophische Theologie bilden. Am meisten tritt das organisirende Talent Schleiermachers in der „praktischen Theologie" auf, die ihm nicht wie den bisherigen Encyklopädikern ein Aggregat von einzelnen, empirisch gegebenen Disciplinen ist in der Form von Anleitungen zum Predigen, Katechisiren u. s. w., sondern ihm „erschöpft sich der Inhalt der praktischen Theologie in der Theorie des Kirchenregimentes und in der Theorie des Kirchendienstes." Unter dem erstern versteht er die leitende Thätigkeit, die sich auf die Kirche

---

*) Theologische Wissenschaftskunde. Erl. 821—22. 2 Bde.

**) Theolog. Encyklopädie 1. Bd, Altona 1819.

***) Encyklopädie u. Methodologie. Hannov. 821.

†) Encyklopädie u. Methodologie. Weimar 832. — Ueber die Lehrbücher von Wachler, Thym, Tittmann u. a. vgl. Pelt. Enc. S. 87.

††) Auf das Bedürfniß einer Umgestaltung der Encyklopädie wies unter Andern auch Lücke hin in seiner akademischen Einleitungsrede über das Studium der Hermeneutik (1815), s. dessen Grundriß der neutest. Hermeneutik. Göttingen 1817. 8.

†††) „Andere pflegen (sagt er in der Vorr. zur 1. Aufl.) in Encyklopädien auch einen kurzen Auszug der einzelnen dargestellten Disciplinen selbst zu geben; mir schien es angemessener, denen zu folgen (?), welche in solchen Vorträgen lieber alle Aufmerksamkeit auf dem Formalen festhalten, damit die Bedeutung der einzelnen Theile und ihr Zusammenhang desto besser aufgefaßt werde."

als Ganzes, unter dem letztern diejenige, die sich auf die einzelne Lokalgemeinde bezieht. Homiletik, Liturgik, Katechetik, Seelsorge werden unter dem „Kirchendienste“ abgehandelt, während die „Grundsätze des Kirchenregimentes“ eine in den bisherigen Encyklopädien wenig beachtete besondere Disciplin bilden, die wieder in die Grundsätze der „philosophischen Theologie“ zurückgreift.

Seit der 2. Auflage der Schleiermacher'schen „Darstellung“ ist die theologische Encyklopädie in ein neues Stadium getreten. Auf Grundlage derselben, doch mit vorwiegend methodologischem Zwecke, und in wesentlichen Punkten, wie in der Facheintheilung selbst von Schleiermacher abgehend, ruht die 1833 erschienene Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften von Hagenbach (4. Aufl. 1854.), die sich den Studirenden als praktisches Hülfsbuch empfohlen hat. Einen durchgängig speculativen Karakter hat die im Jahr 1831 unter dem Einflusse der Hegel'schen Philosophie erschienene Encyklopädie der theol. Wissenschaften von K. Rosenkranz (2. gänzlich umgearbeitete Aufl. Halle 845.). Auf den confessionellen Standpunkt der lutherischen Kirche stellte sich die theologische Encyklopädie und Methodologie von G. C. A. Harleß, Nürnb. 837, während die Anleitung zum Studium der christl. Theologie von Lobegott Lange, Jena 841, sich ausgesprochenermaßen zu „den Grundsätzen des biblischen Nationalismus“ bekannte. Eine besonders tüchtige Arbeit, sowohl durch Reichthum des geschichtlichen Materials als durch constructiven Geist ausgezeichnet, ist A. F. C. Pelt's theologische Encyklopädie, als System, im Zusammenhang mit der Geschichte der theol. Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige. Hamb. 843. — Den Protestanten französischer Zunge hat J. G. Kienlen die Grundzüge der deutschen Theologie nahegebracht in seiner Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne, Strasb. 842. Unter den Encyklopädien holländischer Theologen ist die von *Clarisse*, Encyclopaediae theologicae epitome, Lugd. Bat. 832. ed. 2. 835, unter den schwedischen die an Schleiermacher sich anschließende von Reuterdahl (1837) zu nennen. Mehr einen ascetischen als streng wissenschaftlichen Karakter hat das methodologische Lehrbuch des Engländers *Bickersteth*, the christian student, Lond. 832.

In der katholischen Kirche (seit der Reformation) hat es auch nicht an encyklopädischer Thätigkeit gefehlt. So schrieb der italiänische Jesuit *Possevinus* eine im Geiste moderner Scholastik gehaltene Bibliotheca selecta de ratione studiorum. Colon. 1607. Die zu Anfang des 18. Jahrhunderts (1716) erschienene Schrift des gelehrten *L. Ellies du Pin*, Méthode pour étudier la théologie wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Einen mehr kritischen Zweck verfolgte Pierre François de *Courayer* in seinem Examen des défauts théologiques, où l'on indique les moyens de les réformer. Amst. 1744. Am fruchtbarsten zeigen sich nach der Mitte des 18. Jahrhunderts auch hier die deutschen Theologen, welche ihre Berührung mit der deutschen prot. Theologie nicht verläugnen, wie Denina (1758), Gerbert (1764), Braun (1777), Brandmeier (1783) und vorzüglich Oberthür, der zuerst in lateinischer, dann in deutscher Sprache die theologische Encyklopädie für die Diener seiner Kirche bearbeitete*). Ihm folgten weiter Gmeiner u. Leutwein (1786), Wiesner (1788), Sartori (1796), Dobmayer (1807), Thanner (1809), Michael Sailer („Beiträge zur Bildung der Geistl.“ 1819). — Wenn diese Werke der Behandlungsweise nach mehr parallel gehen mit den Schriften von Planck, Nösselt u. s. w. in der protestantischen, so wird dagegen auch in den katholischen Lehrbüchern der letzten Jahrzehnte der Einfluß der neuern Philosophie und Theologie sichtbar. So bei J. S. Drey, Kurze Einl. in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tüb. 819), H. Klee (Encyklopädie, Mainz 832) und besonders bei F. A. Stauden-

*) Encyclopaedia et Methodologia. Vol. I. Solisb. 1786. — Deutsch. Ausg. 828. II. Methodologie d. theol. WW. bes. der Dogmatik, ebenfalls 1828.

maier, „Encyklopädie der theol. WW. als System der gesammten Theologie“ (Mainz 834. 2. Ausg. 840). Daran reihen sich noch A. Gengler, die Ideale der Wissenschaft od. die Encyklopädie der Theol. (Bamb. 834), A. Buchner, Enc. u. Method. Sulzb. 837. A. von Sieger, de natura fidei et methodo theologiae ad ecclesiae catholicae Theologos. Monast. 839.

Es ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, daß nach jeder Krise, welche die Kirche und mit ihr die Theologie zu bestehen hat, auch die Encyklopädie wieder einer Umgestaltung bedarf. Sie ist der jedesmalige Ausdruck der Theologie einer Zeit, und so wenig als die theologische Wissenschaft bereits zum Abschluß gelangt ist, so wenig ist es die Encyklopädie, die, je reicher die Summe des theologischen Wissens wird, auch einer Erweiterung und einem theilweisen Umbau ihres Fachwerkes entgegensieht. Vgl. Zyro, Versuch einer Revision der christl. theologischen Encyklopädik in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 837. 3. Heft. 689 ff. Pelt, Encykl. S. 8 ff. S. 47 ff. Hagenbach, Enc. (4. Aufl.) S. 88 ff. **Hagenbach.**

Endor, Hexe von. Das Städtchen עֵין דּוֹר war zwar nach Jos. 17, 11. dem Stamme Manasse zugetheilt, lag aber in Wirklichkeit im Gebiete Isaschars und war nach den Angaben des Eusebius noch zu seiner Zeit ein großer Flecken ganz nahe bei Nain, nicht allzu fern von Scythopolis, 4 Meilen südlich vom Berg Tabor, womit auch Ps. 83, 11. stimmt, wonach Sissera's Niederlage vgl. Richt. 4, 6 f. 14 f. in dieser Gegend vorfiel, und die Hauptstelle 1 Sam. 28 vgl. 29, 1., die ebenfalls in die Ebene Jesreel weiset. Den noch den Kreuzfahrern bekannten Ort fanden Neuere noch mit dem alten Namen Endur wieder auf als ein Dorf am Nordabhange des sogenannten kleinen Hermon, ganz mit obigen Ortsbestimmungen übereinstimmend, s. bes. Robinson, Paläst. III. S. 468 ff.; Reland, Pal. S. 490, 762 und Ritter's Erdk. XV. 1. S. 406.

An diesen Ort kam einst Saul, seinem tragischen Ausgang nahe, böser Ahnungen voll, unmittelbar vor dem letzten Feldstreit wider die Philister, der ihm Krone und Leben rauben sollte, zu einer Todtenbeschwörerin seine Zuflucht nehmend, um durch ihre Vermittlung, da die andern Arten die Zukunft zu erforschen schwiegen, sich den Geist Samuels heraufbeschwören zu lassen und so sein Geschick zu vernehmen. In seinen besseren Tagen hatte zwar Saul selber solche ungesetzliche und abgöttische Schwarzkünste (אֹבוֹת, vgl. Exod. 22, 18. Lev. 19, 31; 20, 6. Deut. 18, 10 f.) aus Israel verbannt; aber in seiner letzten Noth, durch seine Diener von dem Daseyn eines berühmten Weibes mit einem Beschwörungsgeiste benachrichtigt, begab er sich verkleidet nach Endor und forderte sie, ihre Bedenken durch eidlich zugesicherte Straflosigkeit beseitigend, auf, ihm den Schatten des auch nach seinem Tode noch gefürchteten Propheten zu citiren. Kaum erblickt aber das Weib, so wird erzählt, Samuel's Geist, so schreit sie laut auf (ohne Zweifel wegen seiner drohenden Geberden) und erkennt im Fragen den König, der ihrer Zunft sonst so feindlich war. Er aber vernimmt nun von dem Geist, den er aber nicht sah (V. 13.), die Ankündigung seines nahen Endes und letzten Verhängnisses als Strafe seines Benehmens. Im höchsten Schrecken zu Boden gefallen, läßt sich Saul nur mit Mühe von dem Weibe und seinen Begleitern bewegen aufzustehen und einige leibliche Stärkung zu sich zu nehmen, worauf er noch in gleicher Nacht seinen Weg fortsetzt, seinem Verhängnisse entgegen. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die Erscheinung auf einem Betruge des schlauen Weibes vermittelst Bauchrednerei oder anderer Hülfe beruhte, wie sich aus der Erzählung noch unschwer erkennen läßt (s. Thenius z. St.); aber die Erzählung zeigt einerseits, daß in Israel der Glaube an die Möglichkeit solcher Geisterbeschwörungen vorhanden war, wie er denn besonders unter abgöttischen Regierungen auch später wiederholt auftauchte, Jes. 8, 19; 29, 4. 2 Kön. 21, 10. 2 Chr. 33, 6.; andrerseits stellt sowohl 1 Sam. 28. als besonders 1 Chron. 10, 13. die That Sauls entschieden als eine Sünde dar, wie denn die Religion des A. B. solchen Spuck als heidnischen Aberglauben streng verwarf. Vgl. Ewald, Gesch. Isr. II. 1 S. 499; Winer, R.W.B. II. S. 461, 727 f. (2. Aufl.) **Rüetschi.**

Endura, s. Katharer.

Energumenen, s. Dämonische.

Engedi, עֵין גֶּדִי, d. h. Bocksquelle, griechisch auf sehr verschiedene Weise geschrieben (Ἐγγαδδί, Ἐγγαδαί u. a. Ptolem. 5, 16, 8.), ist der Name einer in der Bibel öfter erwähnten Quelle und Stadt, deren älterer Name nach 2 Chr. 20, 2. חַצְצוֹן תָּמָר = amputatio palmarum lautete und vielleicht daher rührte, daß dort die künstliche Befruchtung der Dattelpalmen durch Abschneiden des befruchtenden Pistills frühzeitig im Gebrauche war (vgl. Ritter, Erdk. XIV. S. 768 ff.). Sie lag ziemlich genau an der Mitte des westlichen Ufers des todten Meeres, in jener Gegend freilich der südlichste von Israeliten bewohnte Gränzort am Salzsee, woraus sich Ezech. 47, 10. erklärt (s. Hitzig z. St.); die Gegend ist gebirgig, mit jäh abstürzenden Felsen und steil aufsteigenden Klippen, die den Zugang von der Landseite, von der Wüste Juda her, sehr beschwerlich machen, durchzogen, an Höhlen noch heute äußerst reich (1 Sam. 24, 1 ff.) und überaus fruchtbar. In der alten Zeit, so lange eine sorgfältige Bodenkultur Statt fand, war der Ort daher berühmt durch seine Weinberge, Balsam- und Palmen-Bäume, Hohel. 1, 14. Sir. 24, 18. Jos. Antt. 9, 1. 2. Plin. H. N. 5, 15 (17). Dort wohnten in der vormosaischen Zeit Amoriter, Gen. 14, 7. (wenn nicht — wie Knobel z. St. nicht ohne Grund vermuthet — hier ein anderes, viel südlicher gelegenes Chazezon-Thamar gemeint ist, nämlich das Thamar oder Thamaro auf der Straße zwischen Hebrôn und Elah an der Stelle des heutigen Kurnub, s. Robinson, Pal. III. S. 186 f.); in den Höhlen jener Gegend verbarg sich David vor Saul und übte Großmuth an dem in seine Hände gegebenen 1 Sam. 24.; bis dort waren Josaphat's Feinde, Moabiter und Ammoniter, vorgedrungen, als sie unter göttlicher Veranstaltung in Verwirrung geriethen und sich gegenseitig aufrieben, 2 Chr. 20. Die Stadt gehörte zum Stamm Juda Jos. 15, 62.; nach Jos. B. J. 3, 3, 5. war sie eine der 11 Toparchieen Judäa's und wurde (ebendas. 4, 7, 2.) im jüd. Kriege von den zu Masada hausenden Sicariern an einem Osterfeste überfallen und ausgeplündert. Noch Hieronymus nennt sie einen vicus praegrandis, später aber geschieht ihrer keine Erwähnung mehr, die Zeit ihrer Zerstörung ist völlig unbekannt. Im Mittelalter suchten die Mönchslegenden den Ort in ganz unrichtigen Lagen, bald bei Bethlehem, bald an dem Süd-, bald am Nord-Ende des todten Meeres (jenes nach einer unklaren Aeußerung des Hieron. zu der mißverstandenen Stelle Ez. 47, dieses nach einer Notiz im Euseb. Onom., der sie in die Nähe von Jericho zu weisen schien, und mit etwas sonderbarer Berechnung der 300 Stadien, welche sie nach Jos. Antt. 9, 1, 2. von Jerusalem entfernt seyn sollte). Erst Seetzen sahe die wahre Lokalität vom gegenüberliegenden Ufer des Asphaltmeeres bei der Mündung des Arnon (W. Mobjeb) aus, die Ehre und das Verdienst der förmlichen Wiederentdeckung des Orts gebührt auch hier dem Amerikaner Robinson, welchem sein Landsmann Lieut. Lynch von der Seeseite her gefolgt ist. Robinson kam (Paläst. II. S. 430 ff.) durch die Wüste Juda über den 2 Chr. 20, 16. angegebenen schrecklichen Zickzackpaß, den man nur etwa dem Gemmipaß in der Schweiz vergleichen könnte, nur daß in Palästina die Kunst viel weniger dem Pfade nachgeholfen hat als hier, über Felsen und Trümmer von röthlichem, glattem Kalkstein hinabsteigend, zu der schönen Quelle 'Ain Djiddy, die auf einem Gebirgsabsatze von mehr als 400 Fuß über dem Seespiegel plötzlich in einem herrlichen, reichen, klaren Strome süßen, kalkhaltigen, lauwarmen Wassers (+ $21^3/_4$ ° Reaumur) hervorsprudelt. Der Bach rauscht dann steil hinab und verbirgt seinen untern Lauf im Dickicht von Bäumen und Sträuchern, die ganz dem südlichern, ägyptischen und arabischen Klima angehören. Schon hier bei der Quelle liegen Reste alter Gebäude, die Hauptstelle der Stadt Engedi war aber weiter unten. Nach einem halbstündigen Herabklettern durch das Walddickicht des Baches gelangt man auf die Ebene, deren minder steiler Abhang einst in terrassirten Gartenstufen zum Meere hinabreichte, an deren Fuße sich die Ruinen einer ältern Stadt hinziehen. Die schöne reiche Ebene vom Fuße der steilen Bergwand bis zum Seerande, vom Bache durchschlängelt, der aber in der heißen Jah-

reszeit vom Boden eingesogen wird, ehe er das Meer erreicht, hat einen ungemein fruchtbaren, des schönsten Anbaus fähigen Boden; sie ist nur ¼ Stunde lang, ziemlich quadratisch, rings von Klippen, Klüften und dem Meere eingeschlossen, so daß ihr tropisches Klima und gute Bewässerung ihr bei ausdauernder Gartenkultur eine paradiesische Vegetation sichern würde. Jetzt freilich sind durch die Trägheit und Sorglosigkeit der Bewohner dieser einst so gesegneten Erdstelle Palmen, Weinstöcke und Balsamstauden dort verschwunden, und es werden nur noch Gurken und etwas Gerste von den dort herumziehenden Beduinen gebaut.

S. Reland, Pal. S. 356, 448 f. 708, 763 f. Ritter, Erdk. XV. 1. S. 585 f. 642 ff. Lynch, Expedition nach dem todten Meere, übers. v. Dr. Meissner, Lpz. 1850. S. 177 ff., wo eine hübsche Abbildung der Ebene von Engedi gegeben ist. **Rüetschi.**

Engel. Unmittelbarer als uns, war dem Hebräer mit dem Namen der Gottheit, אלהים, der Gedanke einer in Gott befaßten Vielheit gegeben, und Deut. 6, 4.: „Höre Israel! Jhvh ist unser Gott, Jhvh allein“ kann so wenig zum Beweise für die Einfachheit Gottes gebraucht werden, daß dort vielmehr ebensosehr die Mannigfaltigkeit desselben in אלהים als seine Einheit mit in אחד liegt. Die Machtwirkungen, welche der Irrglaube als nur von einer Menge von Göttern herrührend ansah, sind hier auf ihre einige Quelle zurückgeführt; אלהים ist der Gottesname des im Monotheismus aufgehobenen Polytheismus. Daher denn noch zuweilen dies אלהים das Zeitwort in der Mehrheit bei sich haben kann, Gen. 1, 26; 3, 22; 11, 7. Jene Mächte nun, als welche sich die Macht Gottes in der Welt offenbaren muß, sind die Engel. *Αγγελος*, zurückzuführen auf skr. ang, sich bewegen, ist der bewegliche, schnelle, daher der Bote (vgl. Böhtlingk und Roth, Sanskrit Wörterbuch u. d. W. angiras. A. Weber in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. B. 8. S. 393). Das Wort מלאך, zu dessen Uebertragung *αγγελος* schon zur Zeit der Siebenzig gestempelt war, kommt von einem Stamme לאך, dessen Wurzel לך wie in הלך, die Grundbedeutnng des Sichbewegens, gehabt haben muß (skr. rakh, lakh: gehen), der aber nur noch arabisch und äthiopisch in der des Sendens vorkommt, heißt gemäß seiner Abstractform: Wirksamkeit, Wirkung, dann erst Auswirker (vgl. מלאכה 1 Chron. 26, 30. *Ο'*: *λειτουργια*. Philo bei Mangey 2, 387: *αγγελοι λειτουργοι*, Hebr. 1, 14.: *ουχι παντες εισιν λειτουργικα πνευματα*), enger: Botschaft, Gesandtschaft, dann auch Bote. Die Gottesboten der Hebräer werden, da sie eben Gott in seiner Erscheinung sind, selbst Götter genannt (אלהים Ps. 82, 1; 97, 7; 138, 1. אלים Ex. 15, 11.), aber auch Söhne Gottes (בני האלהים Gen. 6, 2. 4. בני אלהים Job 1, 6; 2, 1; 38, 7. בני אלים Ps. 29, 1; 89, 7.), weil ihre Vielheit aus der Einheit des göttlichen Wesens hervorgeht. Wie also אלהים für uns bald durch Gott, bald durch Götter wiederzugeben ist, so ist auch קדשים bald der in der Mehrheit Eine Heilige (Hos. 12, 1. Jos. 24, 19. Spr. 9, 10; 30, 3.), bald vorwiegend die Menge seiner heiligen Engel (Job 5, 1; 15, 15. Zach. 14, 5. Dan. 4, 14; 8, 13. Ps. 89, 6. 8. 1 Thess. 3, 13.), welche auch die auserwählten heißen (1 Tim. 5, 21.) gegenüber den verworfenen bösen (über diese s. unter Satan). Wie wo von Gott die Rede ist, oft nicht ausdrücklich seiner Erwähnung geschieht, so ist zuweilen die Mehrheitsform des Zeitworts von den nicht genannten Engeln abhängig (Job 4, 19; 7, 3. Dan. 2, 30; 4, 13. 28. Offenb. 12, 6. Luk. 12, 20. Joh. 15, 6.). Unterschieden von sich als für sich seyendem ist Gott als Weltregierer der Engel Gottes, die göttliche Wirksamkeit in der Schöpfung, seine Gesandtschaft im Weltenreich, und die Engel, die Gesandten, sind die weniger oder mehr besonderen Wirksamkeiten der Weltregierung. Gott hat nach Athenagoras (*πρεσβ. περι Χριστ.* S. 11. 27. 28.) die allgemeine Fürsorge des Weltalls, die Engel haben die besondere (*την επι μερους*). „Gott thut,“ sagt R. Bachja (zu Beresh. f. 8.) „alle seine Thaten durch die Hand von Mittlern“ (also *εν χειρι μεσιτων*), die z. B. auch in dem Laßt uns Menschen machen angedeutet seyen. Aehnlich R. Jonathan (Sanhedr. f. 38.) mit Berufung auf Dan. 4, 14.: „Gott thut nichts ohne Berathschlagung mit der obern Familie.“ Alle Gotteswirkungen,

sowohl Naturwirkungen als Geisteswirkungen, sind Engelwirkungen. Ueberall steht die Jakobsleiter zwischen Himmel und Erde. Alle Gotteserscheinungen sind Botenerscheinungen, so daß es nicht überall ausdrücklich dabei bemerkt zu seyn braucht. Josephus *αρχ.* 15, 5, 3.: *τουτο το* (sc. *των αγγελων*) *ονομα δυναται ανθρωποις θεον εις εμφανειαν αγειν*. Daher sagt Johannes (1, 18.): „Gott hat Niemand jemals gesehen" und auch die Christen hoffen erst noch ihn zu sehen (1 Joh. 3, 2.), „aber der eingeborne Gott, der im Schooß des Vaters seyende, er legt aus" nach oben wie nach unten. *Ἐξηγησατο* mit Beziehung auf den מלאך מליץ (Job 33, 23.), den *λογος ἑρμηνευς* bei Philo (447 ff. 625.). Daß Gott stets im Engel erscheint und im Engel stets Gott erscheint und daß darum Engelerscheinungen und Gotteserscheinungen dasselbe sind, ist mit hinreichender Gewißheit aus vielen Stellen abzuleiten. Jhvhs Engel spricht mit Hagar und sie nennt den Namen Jhvhs, der mit ihr geredet: du bist der Gott meines Sehens (Gen. 16, 7—13.). Als die beiden Engel den Lot aus Sodom hinausgeführt, fordert er, heißt es, denselben auf, sich zu retten, und Lot erkennt Gott in ihnen, da er sie (nach der Masorah) mit dem Gottesnamen ארני anredet. Und als er bittet nach Soar fliehen zu dürfen, antwortet er, der in seinen Engeln Gegenwärtige, in göttlicher Machtvollkommenheit: ich nehme Rücksicht auf dich auch in diesem Stück, daß ich die Stadt, von der du redest, nicht umkehre (19, 17—22.). Zu Abraham spricht Jhvhs Engel: lege nicht Hand an den Knaben, denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast mir nicht deinen Sohn, deinen einzigen, verweigert. Jakob, dem Jhvh geheißen zurückzukehren in's Land seiner Väter, erzählt den Frauen, daß Gottes Engel zu ihm gesprochen: ich bin der Gott von Bethel, wo du mir ein Gelübde gelobt; kehre nun in deine Heimath zurück (31, 3. 11. 13.). Und auf dem Sterbebett spricht der Patriarch von dem Engel, der ihn erlöst aus allem Uebel (48, 16.). Die Engelerscheinung, die dem Mose zu Theil ward (Ex. 3, 2.), wird auch als Gotteserscheinung bezeichnet (V. 16. 18. vgl. 4. 6 ff.). In Beziehung auf die Wolken und Feuersäule heißt es sowohl: Jhvh zog vor ihnen her (Ex. 13, 21.) als: Gottes Engel, der vor dem Heere Israels herzog (14, 19.). Wie Mose bei der Engelerscheinung Gottes im Busche barfuß seyn muß, so gebietet dem Josua der Heerfürst Jhvhs die Schuhe auszuziehen und dann heißt es: Jhvh sprach zu ihm (Jos. 6, 2.). Der Engel Jhvhs, der Gideon erscheint (Richt. 6, 12 ff.) ist Jhvh selbst (v. 14. 16. 23.). Als Manoah erkannte, daß es ein Engel Jhvhs sey, der ihm und seinem Weibe erschienen, sprach er zu dieser: sterben werden wir, denn wir haben Gott gesehen! (12, 22. 23.). Dennoch ist stets der jedesmalige Bote von seinem Herrn unterschieden, den er nicht in aller Fülle der göttlichen Herrlichkeit, sondern nur soweit es für den einzelnen Fall gerade erforderlich ist, darstellt. Die Engel haben die Selbstständigkeit von mitwirkenden Dienern der göttlichen Weltregierung. Jeder ist Ich, denn er ist Gott selbst in einer bestimmten Wirksamkeit und stets wirkt ja der allgegenwärtige Gott persönlich. Ein Jeder hat sein unsterbliches Leben (Luk. 20, 36.). Wie Gott *πνευμα* ist (Joh. 4, 24.), so sind die Engel *πνευματα* (1 Kor. 14, 12. 32. Hebr. 1, 14. Offenb. 22, 6. Apg. 8, 26. 29. 39.). R. Jonathan sagt (Chagigah f. 14.): aus jedem Wort, das aus dem Munde Gottes geht, wird ein Engel geschaffen wie geschrieben steht (Ps. 33, 6.): durch Jhvhs Wort (*λογῳ*) sind die Himmel (die Engel) gemacht und durch den Hauch (*πνευματι*) seines Mundes all ihre Schaaren." Der *λογος* ist bei Philo der *αγγελος* (122. 139. 547. 591. 656.), die *αγγελοι* sind die *λογοι* (122. 402. 442. 463. 638.). Der Engel sinnliche Leiblichkeit sind die Natur und der Mensch; die Engel sind leiblich wie der geschaffene Geist leiblich ist. Daher erscheinen dem kindlichen Bedürfniß, welches das Himmlische im irdischen Kleide haben muß, um es überhaupt fassen zu können (himmlisch und irdisch sind hier selbst nur Bilder eines Begriffs), auch die Engel menschlich gestaltet (vgl. Philo 655. 656.) und die Dichtkunst im Bewußtseyn ihres prophetischen und priesterlichen Berufs, der Gemeinde das Ewige zu vermitteln, nimmt solche Vorstellungen als Einschlag zu ihren bildlichen Geweben. Diesen durchsichtigen

Schleier für wesentlich zu achten, ist nicht minder roh als ihn ohne Ahnung seines Werthes zerreißen zu wollen. Alle Engelerscheinungen, bei denen das Geistige in menschlicher Einkleidung auftritt, sind, wenn auch *φανερως*, doch, sey es wachend oder träumend, *εν όραματι* (Apg. 10, 3.) — denn zu diesem gehört das Sinnbild. Rafael sagt (Tob. 12, 19.): *πασας τας ήμερας ωπτανομην ύμιν και ου εφαγον ουδε επιον αλλα όρασιν ύμεις εθεωρειτε.* Gewöhnlich erkennt so der, dem eine Engelerscheinung zu Theil wird, nicht von Anfang an, mit wem er es zu thun hat. Ein Heerfürst Jhvhs erschien dem Josua wie ein menschlicher Krieger, so daß ihn Josua fragte, ob er zu Israel oder zu den Feinden gehöre. Engel heißen Männer (Gen. 18, 19. Ezech. 9. 10. Vgl. Luk. 24, 4. mit Joh. 20, 12. Auch Apg. 1, 10.), ein Mann heißt es häufig von einem Engel (Gen. 32, 25 ff. Ezech. 9, 10. Josua 5, 13. Zach. 1, 8. 10. Der Mann Gabriel Dan. 9, 21.), einmal (Dan. 10, 16. 18.): einer wie gleich Menschensöhnen, umgekehrt (3, 25.): ein Mann gleich einem Gottessohn. Sie erscheinen zuweilen als schöne Jünglinge (Gen. 19, 5 ff. Vgl. Mark. 16, 5. mit Matth. 28, 2 f.) und überall als dem männlichen Geschlecht, dem vorzüglicheren, angehörig. Doch wird irgend welcher Geschlechtsunterschied unter denselben dadurch noch nicht ausgeschlossen, daß Christus sagt, daß die Menschen bei der Auferstehung weder ehelichen noch geehelicht werden, sondern wie Engel im Himmel sind (Matth. 22, 30. Mark. 12, 25. Luk. 20, 35. 36.). Sie sind auch nicht unnahbar. Die Beiden fassen den Lot und seine Töchter bei der Hand, den Elia rührt Jhvhs Engel an, um ihn zu wecken (1 Kön. 19, 5. 7.), mit Jakob ringt der Engel und lähmt ihn durch einen Schlag auf die Hüfte (Gen. 32, 25 ff.). Sie gehen auf der Erde wie wir, sie sprechen in der Sprache derer, mit denen sie zu thun haben, und die den Abraham besuchen, speisen was dieser ihnen vorsetzt, vom zubereiteten Kalbe und Milch und Rahm und Kuchen. Im Himmel aber ist ihre Speise Manna, welches darum Engelbrod, Engelkost genannt wird, die einst auch Israel in der Wüste aß (Ps. 78, 25. vgl. *O'*. Weish. 16, 20.) — ein Zeichen der Geistesnahrung, die Engeln und Menschen das ewige Leben gibt und erhält (Joh. 6, 31 ff.). R. Meir drückt dies so aus, daß die Dienstengel durch den Glanz der Schechinah gespeist werden (Avodath Haqqodesh f. 46.). Zuweilen erscheinen sie als Engel des Lichts (2 Kor. 11, 14.) in der Herrlichkeit des Herrn (Luk. 2, 9.), sogleich kenntlich als göttliche Herrlichkeiten (*δοξαι* Jud. 8. 2 Ptr. 2, 10. Philo 2, 218: *δοξαν δε σην ειναι νομιζω τας σε δορυφορουσας δυναμεις*), wie der Blitz (Matth. 28, 3.), in lichten (*λευκοις* Offenb. 4, 4. Joh. 20, 12.), schneeweißen (Matth. 28, 3.) glänzenden (*λαμπροις* Offenb. 15, 6. Apg. 10, 30.) Gewanden. Mit seinem Glanz erfüllte der Befreier des Petrus das ganze Gefängniß (Apg. 12, 7.) und in großartiger Pracht erscheint der starke Engel Offenb. 10. Geflügelt sind Seraphim, Cherubim (Jes. Ezech. Offenb.); aus Offenb. 14, 6., wo ein Engel durch den Himmel fliegt (*πετομενον*), wird zwar nicht ersichtlich, ob diese rasche Bewegung als durch Flügel bewerkstelligt gedacht ist, aber schon Philo sagt: *αί του θεου πασαι δυναμεις πτεροφυουσι, της ανω προς τον πατερα όδου γλιχομεναι τε και εφιεμεναι* (2, 656. *ζητημ.* zu Exod. 25, 20.). Die christlichen Maler haben dann ihren reichsten und auf's Mannichfaltigste schillernden Farbenduft auf diese Zeichen der überirdischen ätherischen Natur der Engel verwendet.

Auch in der Engelwelt ist, wie in jedem Reich, eine Mannichfaltigkeit von Abtheilungen (*πατριαι* Eph. 3, 15.), Ständen, Geschäften. Schon der Name יהוה צבאות faßt verschiedene Engelschaaren (Ps. 103, 21.) unter Einem Haupt zusammen. Es gibt zunächst *αγγελοι ισχυι και δυναμει μειζονες οντες* sc. *των αλλων αγγελων* (2 Petr. 2, 11.), welche *ισχυι μειζονες* Johannes *αγγελοι ισχυροι* nennt, deren einen er Offb. 5, 2. sieht, einen andern (*αλλον αγγελον ισχυρον*) 10, 1., wiederum einen von diesen (*είς αγγ. ισχυρος*) 18, 21. Ihrer sind sechs nach Henoch 20. Ebenso viele, doch zum Theil andere nennt Targ. Jerush. zu Deut. 34. Auch Philo, wiewohl wiederum anders, zählt (*ζητημ.* zu Exod. 25, 22.) sechs Kräfte, die mit dem Urersten zusammen die heilige Siebenzahl ausmachen. Der Uranfängliche ist der *λεγων*, der *λογος* ist das

Zweite, von dem eine doppelte Strömung von Kräften ausgeht: als nächstes Paar die schöpferische (*θεος*) und die königliche (*κυριος*), aus ihnen, jener zunächst, die wohlthätige; dieser zunächst, die strafende. Unter diesen steht als siebentes die Geisterwelt (*κοσμος νοητος*) in ihren Arten. Sie wird dargestellt durch die Lade, in der das Gesetz auf den strafenden, über der die Kapporeth auf den wohlthuenden Gott hinweist. Auf dieser bedeuten die Cherubim den Schöpfer und den Regierer, über denen inmitten der *λογος* thront. An diese Philonische Zusammenstellung erinnern einige später vorkommende Namen wie כפריאל חניאל. Sieben sind die obersten Engel schon bei Ezech. 9. 10. Dann Tob. 12, 15. Offenb. 8, 2.: »ich sah die sieben Engel, welche vor Gott stehen.« Sie sind »die sieben Feuerfackeln brennend vor seinem Thron, welche sind die sieben Geister Gottes« (4, 5. vgl. 1, 4.). Die Fackeln sind Sterne (vgl. 8, 10.) — die auch 1, 20. Engel bedeuten — und zwar sind es die sieben Planeten. »Die sieben heiligen Engel« sind es, »welche die Gebete der Heiligen überbringen und hineintreten vor die Herrlichkeit des Heiligen« (Tob. a. O.). Diese »Engel des Angesichts des Herrn«, deren einer Jes. 63, 9. als solcher erwähnt wird, nehmen nach dem Testam. Levis (3) den sechsten Himmel ein, *λειτυργυντες και εξιλασκομενοι προς κυριον επι πασαις ταις αγνοιαις των δικαιων· προσφερυσι δε κυριῳ οσμην ευωδιας λογικην και αναιμακτον προσφοραν*. Durch sie gehen also auch die Gebete der Heiligen, welche die Opferengel Gott im Weihrauch bringen (Offenb. 8, 4.). Die priesterliche Würde der Sieben zeigt sich auch darin, daß sie (in der Offenb. Joh.) die Posaunen blasen. Wie die Gebete durch die Sieben vor Gott hineingebracht werden, so bedarf auch in irdischen Reichen der gemeine Mann, um seine Bitte dem Herrscher vorzutragen, der Vermittlung der fürstlichen Umgebung. Das irdische Abbild der himmlischen Reichsfürsten sind »die vor dem Antlitz des Königs immer Stehenden«, die unter Salomo erwähnt werden (1 Kön. 10, 8.). Ihrer waren bei Zerstörung des Reichs mehr als sieben, daß man aber von diesen »das Antlitz des Königs Sehenden« nur sieben (Jer. 52, 25; nach 2 Kön. 25, 19. nur fünf) aus denen, die man in der Stadt fand, auswählte, um sie fortzuführen und hinzurichten, geschah, weil dies die Zahl der babylonischen Räthe war und darum als Zeichen der Vernichtung des höchsten Beamtenstandes genügte. Auch der Perserkönig hatte nach der Zahl der Planetengötter »sieben Räthe« (Esr. 7, 14.) »die ihm Nahen, die sieben Fürsten, die das Antlitz des Königs Sehenden, die im Königreich an erster Stelle Sitzenden« (Est. 1, 14.). »Einer von den ersten Fürsten« ist Michael (Dan. 10, 13.), und zwar schlechthin »der große Fürst« (12, 1.), »der Erzengel« (Jud. 9.), also der erste von den Sieben, die auch alle Erzengel heißen können, wie Philo, der den *λογος* (501), den Herrn da er mit dem Engelheer dem Jakob erschien, Erzengel nennt (641), in der Mehrheit »Heeresfürsten und Erzengel« erwähnt (Armen. Von Gott u. s. w. K. 3.). Sofern diese Septemvirn (auch Michael. Pirke Elieser K. 4.) vorzugsweise מלאכי דשרותא, angeli ministerii sind, ist Michael Ministerpräsident, der alle Abtheilungen leitet und vornehmlich Kultusminister — der himmlische Hohepriester (Menachoth letzte S. Vgl. Thosaftha Chollin 2, 6.), Rafael Minister der Medicinal-, Innern- und Gnaden-Angelegenheiten, Gabriel Kriegsminister (Origenes *περι αρχ.* 1, 8, 1. 3, 3, 3. Strauß christl. Gl. 1, 668). Gabriel ist es, der dem Daniel die Unterdrückung Israels durch die Syrer und die Erlösung aus derselben verkündet (Dan. 8, 16. 9, 21.) — ein Typus der kommenden Dinge; darum ist auch er es wieder, *ὁ παρεστως ενωπιον τυ θευ*, der die nahe Geburt des messianischen Vorläufers, dann des Messias selbst meldet (Luk. 1, 19. 26.), durch welchen Israel aus der Knechtschaft befreit werden sollte, und ist er es, der von Neuem auftritt (Offenb. 10.), als die gänzliche Verwerfung Israels, die letzte Zerstörung des Tempels durch die Römer und die Wiederkunft des Messia zu verkünden ist. Er nimmt den Platz zur Rechten, der starken Hand, Gottes ein, demgemäß er zur Rechten des Räucheraltars erscheint (Luk. 1, 11.). Rafael, der Engel seiner Güte, ein Mann nach dem Herzen Gottes, steht darum seinem Herzen näher zur Linken. Diese

Stellung der Engel, nur mit einem unrichtigen Schluß auf den Rang derselben, bewahrt Joma f. 37., wo es heißt, daß dem Abraham (Gen. 18.) die drei Engel so erschienen, daß Michael in der Mitte gewesen sey als der erste an Rang, Gabriel ihm zur Rechten als an Rang der zweite, Rafael dem Michael zur Linken als der dritte. Nur Michael und Gabriel werden bei Philo (Samson K. 16.) und im N. T. namentlich erwähnt. Wie jene drei in der Geisterwelt walten, so werden die andern vier den Elementen der Natur vorstehen, die Philo (347) die „Wurzeln des Alls“ und (513) τας τεσσαρας αρχας τε και δυναμεις, aus denen die Welt bestehe, nennt. An Rafael würden sich der Wasserengel und der Erdengel anschließen, an Gabriel der Feuerengel und der Luftengel. In der Offenbarung kommen die beiden höheren der beiden Seiten ausdrücklich vor, der Engel des Wassers (16, 5.) und der Engel des Feuers (14, 18.) — in jener Bildersprache mit der Bedeutung der Gnade (wie auch Joh. 5, 4.) und des Zornes Gottes; das Feuer des Zorns ist es ja auch, das durch das Verzehren des Opfers auf dem Altar, aus dem dieser Engel hervorgeht, befriedigt wird. Gabriel darf sagen, daß er der Fürst des Feuers ist (Pesachim f. 118.), denn dessen Engel steht auf seiner Seite: Gott kommt vom Sinai, zu seiner Rechten Feuer (Deut. 33, 2.), das Zeichen seines zu fürchtenden Zorns. Daß die Engel der vier Elemente zu den allerhöchsten gehören, liegt noch Zohar zu Num. S. 417 zu Grunde: Michael, Gabriel, Nuriel, Rafael seyen über Wasser, Feuer, Luft, Erde gesetzt; nur daß die Namen der betreffenden Engel nicht ganz richtig sind. Uriel (= Nuriel) ist allerdings seinem Namen gemäß sicher der Feuerengel; er tritt auf 4 Ezr. 4, 1. 5, 20. 10, 28. Diese vier nennt schon das Buch Henoch zusammen (neben andern K. 20., nur sie K. 9. griech., vgl. K. 40.), auch finden sie sich Pirke Elieser K. 4. Luftengel ist Ruchiel, der in Berith Menucha S. 37 über die Winde ist. Die Stimmen der sieben Engel sind die sieben Donner (Offenb. 10.), denn Donner ist die Stimme Gottes.

Um des Höchsten Thron, vor dem die Septemvirn stehen, thront der Senat (Jes. 24, 23.), vierundzwanzig gekrönte Aelteste (Offenb. 4, 4. u. ö.), denen die Vorsteher der vierundzwanzig Priesterordnungen Israels entsprechen. Sie sind Gottes Geheimer Rath (סוד קדשים Ps. 89, 6—8., vgl. 1 Kön. 22, 19. Dan. 4, 14.) und Gerichtshof (Dan. 7, 10.). Diese Engel sind es, vor denen Christus den, der ihn vor den Menschen bekannt hat, bekennet, und den, der ihn vor den Menschen verläugnet hat, verläugnet (Luk. 12, 8. 9.). Derjenige der 24, der gerade die Woche hat, spricht Offenb. 7, 13 f.; 8, 3 f., bringt er im Räucherduft die Gebete der Heiligen dar, nach 5, 8. ein Werk der 24.

Die Heerfürsten Jhvhs (Jos. 5, 14. Philo a. a. O.), Michael an ihrer Spitze, haben Jeder sein Heer (Offenb. 12, 7. Berachoth f. 32. Pirke Elieser K. 4.). Gott erscheint mit Heeren (Offenb. 19, 14. Luk. 2, 13. Apg. 7, 42.) von Helden (Joel. 4, 11. Ps. 105, 20.), Wagen und Reitern (2 Kön. 16, 17., vgl. 2, 11. 12. Ps. 68, 18. Offb. 9, 16.). Nach jener Stellung ihrer Führer bilden diese Heere ein Doppellager, zwei Engelchöre (Gen. 32, 2. 3. Ezech. 1, 24. HL. 7, 1.) zur Rechten und zur Linken Gottes, 1 Kön. 22, 19., mit welcher letzterer Stelle in Shemoth rabba (f. 122. zu 22, 25.) begründet wird, daß wenn ein Mensch wegen einer Sünde bei Gott vor Gericht stehe, einige der dabeistehenden Engel Rechtfertigung, andere Beschuldigung vorbringen. Erwähnt werden Feuer- und Luftengel ausdrücklich, die nach dem Obigen zusammengehören: „er macht seine Boten als Winde, seine Diener als Feuerflamme“ (Ps. 104, 4. Hebr. 1, 7.), womit ja so wenig gesagt ist, daß er alle Engel in Windes- oder Feuergestalt macht, als Job 4, 18. sich auf Alle bezieht, wo es heißt: „seine Engel (d. h. selbst Engel von sich) zeiht er der Verkehrtheit.“ Unter den obersten Naturengeln hat wieder jede Gattung von Naturwesen ihren besondern. „Es gibt kein Ding in der Welt, nicht einmal ein Gräschen, über das nicht ein Engel gesetzt wäre“ (Jalqut chadash f. 147.). Nicht sind alle Engel Sterne, aber auch den Sternen wohnen Engel ein (Origen. περι αρχ. 1, 7.). Jede Art von Erscheinungen hat den ihren (z. B. Jo. 5, 4.). Ebenso

werden wir es in den Angelegenheiten des Menschen finden. Jeglicher Engel wird, wie es die Zweckverkettung im gottgeordneten Weltganzen mit sich bringt, zuerst in einem mehr oder weniger untergeordneten, obgleich nicht minder nothwendigen Amt verwendet und dann auch, ist es erforderlich, seiner Zeit und seines Ortes an die Spitze gestellt, bis wiederum sein Werk gethan ist und er zurücktritt. Es ist dies das lebenvolle Spiel der Kräfte der Welt zu Gottes heiliger Ehre. „Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom geschaffen und sagen ein Lied und gehen unter, wie gesagt ist (Θρ. 3, 23.): neu sind sie alle Morgen“ (Chagigah f. 14.). Eine Lehre der Juden, die nach Bereshit rabba (70.) schon dem Kaiser Hadrian zu Ohren gekommen wäre, um welche Zeit sie auch Justin bekämpft (Tryph. K. 128.). Nicht neu erschaffen werden die Grundkräfte, die stets dieselben bleiben (vgl. Jalqut Rubeni n. 125). Jenen Strom aber finden wir schon bei Daniel (7, 10.): „ein Feuerstrom“ (denn Gericht wird gehalten) „floß und ging von ihm aus: tausend Tausende dienten ihm und zehntausend Zehntausende standen vor ihm“ (*O'*: *παρειστηκεισαν*). Alle diese sind die מלאכי דשירותא oder מ׳ השרת der Rabbinen, Engel des Dienstes, *αγγελοι λειτουργοι* bei Philo, *πνευματα λειτουργικα* Hebr. 1, 14., im Dienste Gottes und seiner Heiligen. Ein Theil ist im thätigen Dienst verwendet, „Thäter seines Willens, gehorsam der Stimme seines Wortes“ (Ps. 103, 20. 21.), um nach ausgerichtetem Werk mit neuer Kunde über den Zustand des Reichs wieder vor ihn zu treten (Job 2, 1.). Andere umstehen dienstbereit seinen Thron; aber, wie Milton in einem Sonett sagt, „auch solche dienen, die nur stehn und warten.“ „Stehende“ heißen Engel auch Zach. 3, 7. Die Zahl der Engel ist unbestimmbar. Wie Daniel erst tausend Tausende und dann zehntausend Zehntausende nennt, so sieht Johannes Offenb. 5, 11.) Myriaden von Myriaden und Tausende von Tausenden rings um Gott und die Aeltesten. Der Wagen Gottes sind רבתים (Ps. 68, 18.), welchen Dual eines Plural Johannes (Offenb. 9, 16.) durch *δυο μυριαδες μυριαδων* wiedergibt. Zweimal zehntausend Zehntausende wären zweihundert Millionen, aber die Tausende, welche diese Zahl bilden, werden אלפי שנאן vervielfachte Tausende genannt, ohne Angabe des Multiplicators, so daß die Menge ebensowenig eine bestimmte ist, als es die Myriaden רבבת sind, von denen Gott am Sinai herabkommt (Deut. 33, 2.) — schon abgesehen von der ursprünglichen Unbestimmtheit dieser hebräischen Zahlwörter für große Mengen.

Während מלאך *αγγελος* nur allgemein die Wirksamkeit Gottes bezeichnet, bestimmt der Name כרוב die Art derselben. Abgeleitet von كرب formen (welches zunächst auf kab zurückgeht — woher auch vedisch skabh, das nach Kuhn Zeitschr. 1, 139. unser „schaffen“, weiter engl. shape), bedeutet derselbe die Form und diese ist ja Seele und Geist des Stoffs. كرب, ursprünglicher: scheiden und darum formen, heißt auch das Furchen der Erde mit dem Pfluge und כרוב heißt deßhalb auch der Stier, welcher auch wegen seiner Stärke und Zeugungskraft Sinnbild jener Weltform wurde, durch die schon am Anfang der Wust und Werg Schritt für Schritt geschieden und dadurch fruchtbar gemacht ward (Gen. 1.). Daß die eigenthümliche Gestalt des Cherub die Stiergestalt ist, erhellt aus Ezech. 10, 14. vgl. mit 1, 10. Die beiden Rinder setzte Jerobeam an die Nord- und Südgrenze seines Reiches, wohl um das ganze Land gleichsam zur Bundeslade und die Jerusalemische damit für überflüssig zu erklären, auf welcher also die Cherube eben diese Gestalt gehabt haben werden, durch die der ägyptische Stier, in dessen Dienst Israel noch auf dem Wüstenzuge zurückgefallen war, zum Träger des höchsten Gottes herabgesetzt werden sollte. Die scheidende Wirksamkeit Gottes wird ausdrücklich erwähnt: die weltbildende Weisheit ist scharf (Weish. 7, 22.), der *λογος* ist *τομωτερος* als irgend ein zweischneidig Schwert, *και διικνουμενος αχρι μερισμου ψυχης και πνευματος ἁρμων τε και μυελων και κριτικος ενθυμησεων και εννοιων καρδιας* (Hebr. 4, 12.); er heißt *τομευς* bei Philo (503. vgl. 491. und *ζητημ.* zu Gen. 16, 5.), der auch von den Kräften desselben sagt (518.):

αἱ θειαι δυναμεις δια μεσων και πραγματων και σωματων ιουσαι διαιρουσι και διαστελλουσι σφοδρα καλως τας ἑκαστων φυσεις. Weiterer Beleg für den Gedanken ist, was Philo (Armen. Von Gott u. s. w. K. 6.) über die Seraphim (denn diese, nicht Cherubim muß er dort genannt haben) sagt: „Formen und Typen sind sie, durch die der Schöpfer die Welt bildete, die einzelnen an den Dingen befindlichen Beschaffenheiten bezeichnend und besiegelnd; darum sind sie denn Typen benannt worden.“ Aber auch Brand bedeute ihr Name, weil sie die Unförmlichkeit des Stoffs verzehren, ihn in Form und Ordnung bringen und somit zu einem *κοσμος* machen. — Der Cherub, da der göttliche Weltgeist sich in einer Vielheit von ineinanderwirkenden Geistern entfaltet, erscheint in Cherubim, die, obgleich mehrere Wesen (חיות Ez. 1, 5 f., *ζωα* in der Offb.) doch Ein Wesen sind (חיה Ez. 1, 21—23.). — Auf dem Cherub fährt Gott einher (Ps. 18, 10. 11.), weßhalb das von Ezechiel Geschaute und K. 1. Geschilderte bei den Rabbinen מעשה מרכבה Wagenwerk heißt. Die Wagen Gottes (Jes. 66, 15. 1 Chron. 28, 18. 2 Kön. 2, 11. 12.) sind demgemäß die Cherubim. Philo sagt (456): *ανθρωπου μεν γαρ οχημα γη, θεου δε ει και συμπας ὁ κοσμος ουκ οιδα* und zu Exod. 25, 22.: *λαλησω σοι ανωθεν του ἱλαστηριου ανα μεσον των δυοιν Χερουβιμ* bemerkt er (561.): *ὡσθ᾽ ἡνιοχον μεν ειναι των δυναμεων τον λογον, εποχον δε τον λαλουντα, επικελευομενον τῳ ἡνιοχῳ τα προς ορθην του παντος ἡνιοχησιν* (vgl. 644.). *Ζητημ.* zu Gen. 19, 23 f. spricht er von des Vaters *δυναμις*, die wie auf geflügeltem Wagen auf der ganzen Welt sitzt. Die Menge der Cherube rings im Heiligen und Heiligsten stellt das große Heer der Engel dar. Die zwei Cherube auf der Lade sind die Engel der Gnade und des Zornes (vgl. Philo 496. und *ζητημ.* zu Gen. 3, 24.) — Gnade und Zorn bilden zusammen den Namen Jhvhs (Exod. 34, 5—7.). Sie waren einander zugewendet, weil in ihrer stets verbundenen Wirksamkeit ein Jeder auf den andern Rücksicht nimmt (Philo *ζητημ.* zu Exod. 25, 20.). Daher auch in Sodom und Gomorrha (Gen. 19.) jener nicht ohne diesen rettet, dieser nicht ohne jenen straft (Ezech. 9. 10. vollziehen außer dem Retter Michael alle sechs andern die Strafe, bei Joh. gehört auch er, nachdem er die Christen gerettet Offenb. 7., zu den sieben strafenden K. 8 f.). Weitere Vier bilden nach dieser Zahl der Natur den Thron Gottes (bei Ez. und Joh.), daher sie (Kol. 1, 16.) *θρονοι* genannt werden. Wind und Feuer, deren Engel wir unter den Sieben fanden, bilden auch bei der Schilderung des Cherubs, dessen Herrlichkeit dem Sünder schrecklich ist, einen Hauptzug (Ezech. 1, 4. Jes. 66, 15. Ps. 18, 11 f. Sir. 48, 9.). Wind- und Feuerboten werden Ps. 104, 4. (Hebr. 1, 7.) genannt, wo v. 3. vom Wagen Gottes die Rede ist. Die Winde, nach dem Doppelsinn von רוחות die Geister der vier Wesen, sind des Wagens Räder (Ez. 1, 20. 21. גלגל 10, 13. sowohl Rad als Sturm). Als Wächter Edens, die den Gefallenen von der Nähe Gottes ausschließen, erscheinen die Cherube mit der flammenden Klinge des hin- und herfackelnden Schwertes (Gen. 3, 24.), wie bei Ezechiel (1, 13. 14.) Fackelschein hin- und herflackert zwischen den Wesen, die selbst gleich Blitzen vor und zurücklaufen. Nichts anderes als die feurige Natur der Cherube sind auch die Seraphim, ihrem Namen nach Feuerwesen, die alles Unheilige verzehren. Das Gesicht Jesajas ist somit wesentlich dasselbe als das Ezechiels (Maimuni Dalalat al Hajjirin 3, 6.); Johannes gibt die sechs Flügel und das *Τρισαγιον* der Jesajanischen Seraphim auch den Cherubim des Ezechiel (Offenb. 4, 8.). Die vielen Augen der Cherube (Ez. 1, 18; 10, 12. Offenb. 4, 6. 8. Augen sind Geister, Zach. 4, 10. Offenb. 5, 6.) bezeichnen die Wacher (Dan. 4, 10. 14. 20. und bei Henoch öfter für Engel. Engelfürsten sind Hen. 20, 1.: „die da wachen“; 39, 12. 13. 61, 12. 71, 7.: „die nicht schlafen.“ An letzt angeführter Stelle heißen so die Seraphim, Cherubim, Ofenim). Sie haben keine Ruhe weder Tag noch Nacht, sondern rufen beständig das Heilig, Heilig, Heilig! (Offenb. 4, 8.). Bei Philo heißen Engel *εφοροι, επισκοποι* und die höchsten der himmlischen Seelen nennt er (642.) *ὡσπερ μεγαλου βασιλεως οφθαλμοι αφορωσαι παντα.* Nicht schlummert, nicht schläft der Wächter Israels (Ps. 121, 3—5.).

Auch in der Geschichte der Menschheit walten nun Engel: Jedermann, jedes Volk hat den Seinen. So viel Schutzengel wie viel Gläubige, denn Christus sagt (Matth. 18, 10.), daß die Engel auch des Geringsten unter diesen allezeit im Himmel das Angesicht des Vaters sehen. Doch nicht als ob eben nur der Eine Engel sich um seinen Schutzbefohlnen kümmere, sondern im Reich Gottes fühlen und wirken alle zusammen, und darum ermuthigt Elisa seinen Knappen (1 Kön. 6, 16.): »mehr sind derer, die mit uns, als derer, die mit ihnen,« den Syrern. Freude wird vor den Engeln Gottes über Einen Sünder, der Buße thut (Luk. 15, 10. 7.). Der Schutzengel ist das Urbild des Menschen, der daher jenem gleicht, so daß diejenigen, welche die wirkliche Befreiung des Petrus bezweifelten, den, welchen sie sahen, für seinen Engel hielten (Apg. 12, 15.). Schelling sagte (Vorles. über Philos. d. Offb. gegen Ende): »Im Fall schied sich der Mensch und Jeder, der derselben Richtung folgt, scheidet sich noch jetzt von seinem Engel, von dem, was er seyn sollte.« Dem Wesen nach sind wir daher jetzt schon *αγγελοι* (vgl. Offb. 21, 17.), in Wirklichkeit sind wir es noch nicht vollkommen. Doch gibt es Höhenpunkte des Lebens, wo der Mensch von seinem Engel ganz beherrscht wird, und ein solcher Höhepunkt war es, als das Antlitz des Stephanus, da er seine letzte Rede hielt vor den jüdischen Rathsherrn, wie das Antlitz eines Engels leuchtete (Apg. 6, 15.). Unsre Aufgabe ist: jetzt *φιλαγγελοι*, einst *ισαγγελοι* (Matth. 22, 30. Mark. 12, 25. Luk. 20, 35. 36.). »Abraham«, wie Philo sagt (164), »da er das Sterbliche verlassen, ward zum Volk Gottes versammelt, Unsterblichkeit erntend, gleich Engeln geworden (*ισος αγγελοις γεγονως*), denn Engel sind Gottes Heer, unleibliche und glückselige Seelen.« Engel tragen daher die Frommen, wenn der Leib dieser Sünde den Todesengeln verfallen ist (Luk. 12, 6.) in Abrahams Schooß (Luk. 16, 22.) in den Himmel (2 Kön. 2, 11.). Bei Job (33, 23.) heißt es von dem Sünder, dessen Leben um der Züchtigung willen schon den Todesengeln nahe gebracht ist: »wenn über ihm ist ein Engel, ein Mittler, ein einziger von Tausenden, der dem Menschen seine Schuldigkeit kund zu thun hat, so begnadigt Er ihn und spricht: erlöse ihn vom Sinken in's Verderben, ich habe Sühne gefunden.« Diese כפר, diese Bedeckung ist eben das Wirken des Engels selbst (auf den jener Name כפריאל passen würde), der schützend über (עליו) dem Schuldigen ist und für ihn eintritt, er allein genugthuend gegenüber den Tausenden von Tödtern (v. 22. Todesengeln, Spr. 16, 14.), einer »Gesandtschaft von Unheilsboten" (Ps. 78, 49.), als welche der Engel des Verderbens (2 Sam. 24, 16. Ex. 12, 13. 23.), der Gott selbst ist (Ex. a. O. Jes. 63, 10.), wider ihn anstürmt (משחית sicher collectiv 1 Sam. 13, 17.). Nachdem dieser Mittler den Menschen über sein rechtes Verhalten belehrt und in ihm Buße gewirkt hat (v. 26. *O'* auch v. 23.: *εαν νοηση τῃ καρδιᾳ επιστραφηναι προς κυριον*), begnadigt Gott diesen Sünder und ertheilt demselben Engel Befehl, ihn in Freiheit zu setzen. Dieser Dolmetsch und Unterhändler hat also als solcher ein zwiefaches Geschäft, nämlich sowohl Gottes Willen dem Menschen zu dolmetschen (להגיד), als auch sich unserer Schwachheit anzunehmen und mit nicht in Worte zu fassendem Flehen für uns einzutreten (*ὑπερ* [עליו]- *εντυγχανει* Röm. 8, 26.) — er ist somit der Geist, von dem dies gesagt ist. Als Boten an Gott und von Gott treten die Engel auch im Traume Jakobs auf, da dieser, ein Flüchtling vor dem Zorn seines Bruders, die Verheißung empfing, er solle Stammvater eines großen Volkes werden. Eine Leiter sah er von der Erde bis zum Himmel reichen und Engel Gottes stiegen auf und nieder (28, 12.). Wo Philo bemerkt (642), daß der Name *αγγελος* für diese Wesen gut passe, »denn sie melden (*διαγγελλουσι*) des Vaters Befehle den Kindern und der Kinder Bedürfnisse dem Vater, weswegen er sie auch als hinaufgehend und herabkommend einführt.« An einer andern Stelle nennt er die Kräfte *πρεσβευομενας και διαγγελλουσας τα τε παρα του ἡγεμονος τοις ὑπηκοοις αγαθα και τῳ βασιλει ὡν εισιν ὑπηκοοι χρειοι*. Und kurz (264): *πρεσβευτας ανθρωπων προς θεον και θεου προς ανθρωπους* — indem auch er hier zuerst das Hinauf, dann das Herab stellt. Ebenso bringt Offb. 8, 3—5. ein Priesterengel Räucheropfer durch die Gebete der Christen und

wirft als Antwort Zornfeuer vom Altar, womit er dasselbe Gefäß gefüllt, in welchem er den Weihrauch dargebracht, auf die Juden herab.

Auch jedes Volk hat einen Engel, ἡγουμενος Sir. 17, 17. שׂר Dan. 10, 13. die vielen θεοι und κυριοι 1 Kor. 8, 5. Darum spricht Gott, als er im Begriff ist die Völker zu trennen: laßt uns hinabfahren. Die Dienstengel selbst verstehen kein Aramäisch (daher die Juden nur hebräisch beten sollen) außer Gabriel (Shabbath f. 12. mit Thosafoth), der den Joseph die 70 Sprachen lehrte (Sota f. 33.). Ueber die gesammten εθνη ist ein heiliger Engel (Dan. 10. wo v. 6. seine Rede wie Volksgetümmel, der den Volksgeist der einzelnen Reiche, sofern diese den Planen Gottes widerstreben, bekämpft, so den Perserfürsten Dan. 10, 13 ff., gegen den er es ist, der den Griechenfürsten zum Kampf bewegt, v. 21.). In der Heidenwelt waltende und göttliche Anrufung empfangende Mächte (ονοματα ονομαζομενα) sind die αρχαι εξουσιαι δυναμεις κυριοτητες, Eph. 1, 21. Wie hier, so gehen stets die αρχαι (vgl. Jud. 6.) den εξουσιαις voran, die εξουσιαι den δυναμεις. Diese drei 1 Kor. 15, 24. Nur beide erstere Kol. 2, 10. 15. Eph. 3, 10. Nur beide letztere 1 Petr. 3, 22. neben αγγελοι, den nicht in der Heidenwelt wirkenden, welchen auch Röm. 8, 38. αρχαι δυναμεις gegenübergestellt werden. Da auf jene drei, die stets in derselben Rangordnung vorkommen, an jener Epheserstelle κυριοτητες folgen, so werden diese die vierten seyn. Sie sind wohl gleich den κοσμοκρατορες, die 6, 12. nach den αρχαι und εξουσιαι als πνευματικα της πονηριας εν τοις επουρανιοις (denn dort sind sie vgl. 1, 20; 3, 10. trotz jener Eigenschaft) genannt werden. Kol. 1, 16. werden als Arten der αορατα zunächst aufsteigend die beiden untersten, die θρονοι (die Naturengel) und die κυριοτητες genannt, dann, da eine vollständige Aufzählung nicht nöthig war, mit Ueberspringung der δυναμεις die beiden obersten in ihrer absteigenden Ordnung zusammengefaßt: αρχαι und εξουσιαι. Gott selbst ist es, der Sonne, Mond und Sterne, das ganze Heer des Himmels, das Israel nicht anbeten darf, den Völkern als Götter zugetheilt hat (Deut. 4, 19.). Bei dieser Vertheilung der übrigen Völker unter ebensoviel Engel (nämlich siebzig Targ. Jerush. Gen. 11, 7. 8. Pirke Eliezer K. 21.) als Lehnsfürsten (Deut. 32, 8.) oder der Zutheilung von Engeln an diese Völker (Deut. 4, 19. Sir. a. O.), hat nun Gott Israel als sein Eigenthum behalten (Deut. 32, 9. Sir. a. O.). Darum wird Kol. 1, 16. unter dem Unsichtbaren in den Himmeln, das im Sohn, dem Bilde Gottes geschaffen worden, außer den Naturengeln nur der Völkerengel Erwähnung gethan, denn der Engel, welcher für Israel steht und streitet (Dan. 12, 1.), der Fürst Israels (10, 21.) ist der eingeborne Gott (Joh. 1, 18.) selbst. Seiner Hände Werke sind die Engel (ουρανοι Hebr. 1, 10.). Sie sind aber zusammen mit ihren Wirkungskreisen geschaffen, denn sie als Form konnten nicht ohne den Stoff bestehen, wie der Stoff nicht ohne Form seyn kann. Die Erde ward festgegründet, indem Gottessöhne jauchzten (Job 38, 7.) — also schon am dritten Tage gab es deren und es ist unrichtig, daß die Engel erst am fünften Tage oder gar nebst einigen andern sonst nicht unterzubringenden Gegenständen in der Abenddämmerung des sechsten geschaffen seyen. Aber auch nicht am zweiten, sondern im Maße des Fortschreitens des Schöpfungswerks. Indem Gott die Welt schuf, deren Elemente die unteren vier der sieben Engel sind, schuf er sich damit auch erst eine Wirksamkeit als Gnädigem und Strafendem, denn für sich ist er ja keins von Beidem. Man kann also nicht sagen, daß die Sieben die Erstgeschaffnen seyen, sofern der Erstgeborne vielmehr gezeugt ist. Schon der Name des Engels Israels: Michael, ist eine Herausforderung an alle Gegner des Gottes Israels. Gott spricht (Jer. 49, 19; 50, 44.): „wer ist wie ich? und wer will mich herausfordern?“ Er aber fordert alle heraus und Michael sein Bote spricht: wer ist wie Gott? „Wer in den Wolken gleicht sich Jhvh? ist ähnlich Jhvh unter den Göttersöhnen?“ (Ps. 89, 7.). Jhvh ist der Gott der Götter und der Herr der Herren (Deut. 10, 17. Ps. 136, 2. 3.). Diese alle müssen ihm dienen und Israel, „dem besten Theil der Menschen“, über den Michael gesetzt ist (Hen. 20, 5.). In diesem Sinne ist er, wenngleich er ebensowohl dem Völkerengel hilft (Dan. 10, 13.

21.) als dieser ihm (11, 1.) und nur „Einer von den ersten Fürsten genannt wird (10, 13.), doch vorzugsweise „der große Fürst“ (12, 1.).

Durch die ganze Geschichte der auserwählten Gemeinde seit der Berufung Abrahams war es jener eine und derselbe große Engelsfürst, der in ihr waltete und erschien. Er kam zu Abraham und verweilte noch bei ihm, als seine Begleiter nach Sodom gingen. Der Gott Abrahams ist auch der Gott Isaaks und Jakobs (Exod. 6, 3.). Michael ist „Fürst Israels“ seit jener Nacht, da Jakob, mit dem er gerungen, den Namen empfing (Jalq. chadash f. 91.). Es ist Ein Engel, von dem Jakob sagt, er habe ihn erlöst aus allem Bösen (48, 16.). Selbst der Hagar erscheint er, um den Samen Abrahams auch in Ismael zu retten. So oft weiter ein Engel erwähnt wird, der das Volk Israel leitet, schützt und beräth, ist es einer und derselbe. Wie rückblickend der Prophet sagt (Jes. 63, 9.): „in all ihrem Leid ward ihm Leid und seines Antlitzes Engel errettete sie; in seiner Liebe und Erbarmung erlöste er sie und lud sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit.“ (*O'* um noch mehr die Rettung durch Gott selbst hervorzuheben, übersetzen die Worte לא צר ומלאך פניו durch *ου πρεσβυς ουδε αγγελος αλλ᾽ αυτος*, was eigentlich kein Gegensatz ist.) Dieser Angesichtsengel ist Michael. Er ist es also, der dem Mose erschien, um ihm die Ausführung des Volks zu befehlen. Er ist somit die Schechinah, denn שכינה ist Gott zunächst, sofern er in dem Busch weilte שכני סנה (Deut. 33, 16.) Er ist auch der Bote, der das Volk durch die Wüste leitete, also der Metatron (nach üblicher Aussprache). Daß dieser Michael heißt, sagt das Buch Zorobabel: אני הוא מטטרון שר הפנים ומיכאל שמי. Denn Metatron ist ursprünglich so wenig als Engel Eigenname, sondern Berufsname für den Beschützer des Volks auf dem Wüstenwege. Da nämlich Onqelos Ex. 23, 20. לשמרך durch לְמִטְּרָךְ übersetzt hatte, nannte man diesen Boten, der vor dem Volke hergesandt ward (a. O. und 33, 2.) auch מְטְּרוֹן, also von נטר (vgl. מטרה und ܢܛܘܪܐ), Schutzengel, Wächter. R. Bachja (zum Pentat. f. 98.) gibt als dritte Bedeutung von Metatron שמירה Wacht, denn משמרת sey aram. מטרת; „und weil er der Wächter (שומר) der Welt ist, heißt er der Wächter Israels“ (Ps. 121, 3—5.).) Weil es nun v. 21. heißt: mein Name ist in ihm, so suchte man in der Weise späterer Zeit den gleichen Werth des Namens Gottes und des Namens dieses Engels auch durch den gleichen Zahlenwerth darzustellen und erreichte dies, indem man ט, statt es zu dageschiren, zweimal schrieb, wobei man auch an Verdoppelungen wie in dem stammverwandten טיטירא gedacht haben mag. So war — worauf öfter hingewiesen wird — מטטרון ebenso wie שדי gleich 314. Am frühsten findet sich der Name Metatron Sifri Deuteron. 32, 49., dann Targ. Jerush. Gen. 5, 24. Metatron ist, da Gottes Name ihm einwohnt, die Schechinah. Diese bezeichnet weiter das Wohnen Gottes im Zelt (Ex. 29, 45. 46; 40, 35.), in Jerusalem, denn zu Benjamin sprach Mose (Deut. 33, 12.): „Ihvhs Liebling (sein geliebter Sohn) wohnt in Sicherheit bei ihm (Benj.), umfängt ihn den ganzen Tag und zwischen seinen (Benj.) Schultern wohnt er;“ und Metatron ist weiter Israels Schutzgeist, Michael sein Vertreter und Vorkämpfer auf allen seinen Wegen. Derselbe Engel also war es, der das Volk ausführte (Num. 20, 16.) und vor ihm herzog (Ex. 14, 19; 32, 34.); der dem Mose erschien im Dornbusch (Ex. 3, 34.) und auf Sinai (Apg. 7, 38.), wo das Gesetz gegeben ward durch Engeldienst (Apg. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2.). „Ihvh kommt vom Sinai von den Heiligkeits Tausenden“ (Deut. 33, 2.), „um Israel zu empfangen, wie der Bräutigam der Braut entgegenzieht,“ nach R. Jose in Mechiltha zu Ex. 19, 17.: „Mose führte das Volk Gott entgegen aus dem Lager.“ Zu beachten Deut. a. O. v. 3.: „denn er liebt die Stämme.“ Hat Gott aber auch Myriaden seines Engelgefolges zurückgelassen, als er an den Fuß des Berges herabstieg, so geht er doch nichtsdestoweniger als Engel diesen Ehebund ein, als Michael, der in Israel Wohnung macht. Michael, denn es handelte sich um ein Eigenthum Israels, stritt dem Satan den Leichnam Moses ab (Jud. 9.), den Gott, als Michael, begrub (Deut. 34, 6.). Michael, einer von den ersten Fürsten, ist es auch, der als ein Heerfürst Ihvhs dem Josua erscheint (5, 13 f.),

um ihm anzuweisen, wie er die Hauptstadt des zu erobernden Landes nehmen soll; der zu Gideon kommt (Richt. 6, 11 f.), ihn zu Besiegung der Midianiter aufzufordern; der die Geburt Simsons vorherverkündigt (13, 3. f.), des Anfängers der Befreiung aus der Hand der Philister. Derselbe Schutzengel ist es, welcher unter David dem im Volk wüthenden Pestengel Einhalt that bei der Tenne Aravnas, wo dann der Tempel erbaut ward (2 Sam. 24, 16 f.: 1 Chron. 22, 15 f.). Die Feinde Israels stößt er fort und verfolgt sie (Ps. 35, 5. 6.); er hält die Aegypter ab (Ex. 14, 19.), vertritt Bileam den Weg (Num. 22, 22 f.), vernichtet Sanherib (Jes. 37, 36.). „Jhvhs Gesandtschaft“ oder „Jhvhs Engel“ mit seiner Streitmacht nämlich „lagert sich um seine Verehrer und hilft ihnen aus“ (Ps. 34, 8.). „Seine Boten sendet er, dich zu bewahren auf allen deinen Wegen. Auf den Händen tragen sie dich, daß an keinen Stein stoße dein Fuß“ (Ps. 91, 11. 12. Matth. 4, 6.). Gottes Engel sorgt dafür, daß Elia ißt (1 Kön. 19, 5 f.), er erhält Daniels Freunde im Ofen (Dan. 3, 25. Gebet Azarias v. 25.). Derselbe, der in Israel als Schechinah throut, sendet den Elia zu König Ahasja, ihm wegen Verachtung des Gottes Israels den Tod anzukündigen (2 Kön. 1, 3. 4.), weiht den Jesaja zu seinem Propheten (K. 6.). Michael ist der Mittlerengel für Job, der das Volk bedeutet. „Michael heißt Fürst Israels, weil er ihre Bedürfnisse fordert und für sie spricht und מליץ טוב עליהם ist“ (Arodath haqqodesh 3, 4. f. 59.). Auch der bei Zacharja (1. 3.) für Israel eintritt, ist (nach Jud. 9.) Michael. Obgleich so in der ganzen Geschichte des Volkes derselbe Engel waltet, so wirkt er doch durch verschiedene Untergebene, ja in jedem einzelnen Fall durch einen besondern Engel. Ein Engel beruft den Mose, eben dieser besondere der ihm im Busch erschien (Apg. 7, 35.), und der Engel auf Sinai sagt, daß er seinen Engel vor dem Volk hersende (Ex. 23, 23.). Und jeder Einzelne ist doch wiederum Viele. Es sind jedesmal viele Engel und doch stets Einer und zwar immer derselbe. Nur wenn man den lebendigen Begriff zerstört, um anatomische Präparate zu machen, kann man es als ein Entweder Oder ansehen, ob in einem gegebnen Fall mehrere Engel wirken oder Einer, ob überall Einer und derselbe vorkomme oder jedesmal ein andrer.

Innerhalb des höheren Gemeindelebens Israels wirkt Gott durch Priester und Propheten. Wie ja auch אלהים von dem priesterlichen Gerichtshof steht, durch welchen Gott selbst gegenwärtig war, so heißt die Priesterschaft Levi ausdrücklich ein Bote Jhvhs der Schaaren (Mal. 2, 7. vgl. Pred. 5, 5., wo O' θεος hat). Oefter heißen Propheten Boten Gottes (Hag. 1, 13. 2 Chron. 36, 15. O'), den Mose nennt Philo (ζητημ. zu Gen. 18, 6. 7.) αρχιπροφητης και αρχαγγελος. Bei Zacharja steht der Engel, der in ihm redete, der Prophetengeist, zwischen dem Seher und Jhvh, der dem Engel aufträgt, was er jenem zu sagen hat. In allen Propheten ist Ein Geist (1 Kor. 12, 8—11.), der Geist Christi, wie in den N. Testl. (Offb. 19, 10.), so in den A. Testl., die über das Kommen, Leiden und Siegen des Christ forschten (1 Petr. 1, 10. 11.). Nichtsdestoweniger hat jeder Prophet sein ihm besonders zukommendes πνευμα; daher die πνευματα προφητων (1 Kor. 14, 32. [12.] Offb. 22. 6.), die nach Zacharja auch Engel sind. Und der Name des letzten kanonischen Propheten ist nicht ohne Bedeutsamkeit מלאכי. Durch ihn spricht Gott (3, 1.): „sieh, daß sie den Weg vor mir bereite, sende ich meine Gesandtschaft vor mir her“ — sie besteht aber im Priesterthum und im Prophetenthum, dessen Wiederkehr dieser letzte der Propheten im alten Sinn als eine Wiederkehr des Elia, des Anfängers und gewaltigsten Vertreters dieser ganzen Art von Prophetie bezeichnet (4, 23.). „Elihu war ein Engel, der vom Himmel stieg, um bei den Unteren zu wohnen (Ammumdeha Shiba f. 43.). Ist der Weg bereitet, dann, heißt es bei Maleachi weiter, „auf einmal kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr ersehnt, und der Bundesbote, den ihr wünscht, sieh, er kommt, spricht Jhvh der Schaaren.“ Die Ankunft des Bundesboten ist eine Ankunft des Herrn selbst. Einen neuen Bund hatte in schwerer Zeit Jeremia in Aussicht gestellt (31, 31 f.) und wie heiß war seitdem der Engel ersehnt, der ihn schließen werde! Des vorbereitenden Engels Wirken erkannte

Maleachi im Priesterthum und Prophetenthum — beide mußten im Messia gipfeln. Auch das Königthum ist ein Engel Gottes. „Jenes Tags," verkündet der Seher (Zach. 12, 8.), „ist Davids Haus gleich Gott, gleich Jhvhs Engel vor ihnen her." Nur David wird (und zwar viermal) einem Engel Gottes gleichgestellt, da seine Weisheit gleich der eines Gottesboten, daß er alles auf Erden wisse und vor seinen, wie vor eines solchen Augen, was jedesmal Recht und was Unrecht sey, offen daliege (1 Sam. 29, 9.; 2 Sam. 14, 17. 20; 19, 28.). Der Gott Israels, der in Propheten, Priestern, Königen unter seinem Volk gewirkt hatte, mußte in einem vollkommenen Könige und Priester und Propheten erscheinen, um in der Machtvollkommenheit dieser dreifachen Krone, ein neuer Moses, als Gesandter der Gemeinde bei Gott und als Gottes Gesandter an die Gemeinde den neuen Bund zwischen beiden zu schließen. Und indem er ihn zunächst in sich selbst schloß, mußte er der leibhaftige „Bund des Volks" mit Gott (Jes. 42, 6.) werden. Metatron, die Schechinah, Michael, die Memra, der Sohn — kurz der vielnamige Jhvh, der Jahrtausende in Israel gewaltet, mußte im Messia Mensch werden — das war die Hoffnung derjenigen Juden, welche die göttlichen Wege verstanden. Als *μεγαλης βυλης αγγελος* wurde der Christ auch nach Jes. 9, 5. *O'* erwartet; dieser *αγγελος* sollte das große *ευαγγελιον* bringen. Auch die Nothwendigkeit des zwiefachen Kommens des Christ, in Niedrigkeit und in Herrlichkeit, war erkannt, bevor er kam. Schon bevor er kam, mußte von denen, die Augen zu sehen hatten, eingesehen und gelehrt werden, was später ein apostolischer Mann seinen christlichen Brüdern aus den Hebräern auseinandersetzt. Der Christus, so schreibt er (Hebr. 1.), welcher der Sohn Gottes, der Abglanz seiner Herrlichkeit, das Gepräge seines Wesens ist, steht höher als alle Engel. Denn wen doch von den Engeln hat Gott seinen Sohn genannt, den er heut gezeuget? Nicht nur den Messia? Denn der allen Engeln zukommende Name der Gottessöhne ist doch nicht von dieser ganz besonders auszeichnenden Bedeutsamkeit wie der Name des „heut" gezeugten Sohnes. Heißt es doch für die Zeit der Wiederkunft des Erstgebornen, bei der er dann nicht nur in die Juden-, sondern auch in die Heidenwelt (*εις την οικυμενην*) einziehen wird: es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten. So wird die künftige *οικυμενη* nicht mehr den Engeln untergeben seyn, wie die alte (2, 5.). Dann erst erfüllt sich das Wort des Psalmisten (107, 6. 7.): „alle Völker schauen seinen Ruhm. Zu Schanden werden alle Bilderdiener, die des Götzen sich rühmen; vor ihm beten an alle Götter," d. h. alle Völkerengel. „Denn du Jhvh bist der Höchste über alle Welt, hoch erhaben über alle Götter" (v. 9.). Und ein andermal (Ps. 97, 7.): „huldigen müssen ihm alle Götter" (*O'*: *αγγελοι*). Er nimmt sich also nicht der Engel an, die unter den Heiden herrschen, sondern des von ihnen unterdrückten Samens Abrahams nimmt er sich an und unterwirft ihm jene (2, 16. Vgl. Offb. 2, 26. 27.). Während ferner Engel Wind und Feuer sind (Ps. 44, 6.), wandelbare Elemente, wird hervorgehoben, daß der Thron des Sohnes des Ausgezeichneten vor seinen Genossen, die, während er Israel empfing, nur mit anderer Völker Fürstenthümern belehnt wurden, in alle Ewigkeit dauern werde. Werk seiner Hände sind die Himmel, d. h. die Engel: sie vergehen, er bleibt für und für. Zu wem von den Engeln hat er einst gesagt: „setz dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zu deinem Fußschemel mache?" Nicht zum Sohne, dem Christ? Alle andern Engel, auch die höchsten, sind ihm dienstbare Geister zum Besten seiner Gläubigen (— die andern Engel alle, denn um der Gläubigen willen ist die ganze Welt geschaffen). So weit der Hebräerbrief. Steht Christus über den Engeln, so auch die Seinen, in denen er lebt. „Sie werden Völker richten und Nationen bewältigen und ihr König wird der Herr seyn in Ewigkeiten" (Weish. 3, 8.). An einen solchen Gedanken erinnert Paulus (1 Kor. 6, 2. 3.): „wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? wißt ihr nicht, daß wir Engel richten werden?" Der *κοσμος* besteht eben nach 4, 9. aus *αγγελοις* und *ανθρωποις*.

Als die Zeit erfüllt war, ward der *λογος*, der *αρχαγγελος* (Philo 501.) Mensch. Auch Gal. 4, 14. meint Paulus Jesum als Engel: „wie einen Gottesboten nahmt ihr

mich auf, wie Christum Jesum« selbst, den Höchsten aller. Den geborenen Heiland verkündet den Hirten des Herrn Engel mit einer himmlischen Heeresmenge (Luk. 2, 9. 13.), des Herrn Engel heißt den Joseph das Kind durch die Flucht retten (Matth. 2, 13.). Engel kamen und dienten Jesu, als er den Engel des Abgrunds von sich gewiesen (Matth. 4, 11. Mark. 1, 13.). Elia, der vor dem Herrn hergehen sollte, ihm den Weg zu bereiten, kam im Täufer Johannes (Matth. 11, 10. Mark. 1, 2 f. Luk. 1, 76; 7, 27. Joh. 5, 35.), einem Propheten priesterlicher Abkunft. Jesus verkündet den Seinen zu Anfang seiner Wirksamkeit: »ihr werdet die Engel auf- und niederfahren sehen auf des Menschen Sohn« (Joh. 1, 52.), den Stammvater des neuen Israel wie Jakob, als er die Engelleiter schaute, die Verheißung des alten empfing. Die Engel, die seit Jesu Auftritt als Christus zum Vater hinauf und vom Vater herniedergehen, sind alle die auf das Gebet des Geistes geschehenen herrlichen Gotteswirkungen in der Geschichte seiner Kirche wie schon im eigenen Leben Jesu. Ein בת קול, eine Aeußerung der Stimme Gottes, des Donners, erschallt, wie bei seiner Taufe so auch bei seiner letzten Volksrede, wo Einige nur den Donner hören, Andere des Engels Rede darin vernehmen (Joh. 12, 28. 29.). Gegen die Schrecken des Todes stählt den betenden Christus ein Engel (Luk. 22, 43.), der Geist, der sich unserer Schwachheit annimmt (Röm. 8, 26.). So gestärkt verweist er dem Petrus die Vertheidigung, denn wollte er sie, so würde der Vater auf seine Bitte mehr denn zwölf Legionen Engel, gegen welche die römische Cohorte (Joh. 18, 3.) und alle Stämme der Juden Nichts wären, zur Hülfe senden (Matth. 26, 53.). Gebietet doch Jesus seinen Engeln wie ein Centurio seinen Kriegern (Matth. 8, 9.). Denn wes Speise es ist, den Willen des Vaters zu thun, dem müssen alle Engel Gottes dienen, die ja nur ihm zu Willen sind. Aber das Leiden, von dem er sich befreien konnte, wollte der Bundesengel frei auf sich nehmen. So ward er nicht nur Bundesmittler (Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24.), sondern selbst der Volksbund (Jes. 42, 6.), denn der neue Bund ist in seinem Blut (Luk. 22, 20.), und selbst das Bundesopfer. Alle sieben Geister Gottes, die, sofern sie vor Gottes Thron stehen bleiben, vor Jesu Christo genannt werden (Offenb. 1, 4.), dienen als zur Erde ausgesandte ihm gerade als dem Lamme als seine sieben Augen (5, 6.), mit denen es die großen Wege der Welt in Natur und Geschichte durchschaut. Wie Gott der König der Könige und Herr der Herrn heißt (1 Tim. 6, 15.), wie dies auf Gewand und Hüfte des Logos geschrieben steht (Offenb. 19, 16.), so ist das Lamm Herr der Herren und König der Könige (17, 14.). Es steht erst im Mittelpunkte der Welt mitten inne zwischen den vier Cheruben, die nach den vier Weltgegenden am innern Rande der darübergestellten Glasglocke des Himmelsthrons stehen (5, 6.), auf dem dann auch das Lamm mit Gott Sitz erhält (22, 1. 3.). Von seiner Gruft hatte ein Engel den Stein gewälzt. Ein Engel that weiter den Frauen kund, daß Jesus auferstanden (Matth. 28, 2 f.); zwei Engel erschienen am Grabe (Joh. 20, 12.). Nach Ausgießung des Geistes (*εδικαιωθη εν πνευματι*) erschien Christus durch Engel (*ωφθη αγγελοις*), so besonders auf dem Wege nach Damask dem Paulus, durch den vornehmlich er dann unter den Völkern verkündet ward (*εκηρυχθη εν εθνεσιν*, 1 Tim. 3, 16.). Ein Engel verheißt dem Paulus Rettung aus dem Schiffbruch (Apg. 27, 23.). Ein Engel führt die vom hohen Rath in Fesseln gelegten Apostel aus dem Gefängniß (K. 5.) und dem Petrus aus dem Gefängniß des Herodes Agrippa (12.). Ein Engel heißt den Cornelius den Petrus zu sich holen zu lassen (10. 11, 13.). Ein Engel schickt den Philippus auf die Straße von Jerusalem nach Gaza, derselbe Geist läßt ihn an den Wagen des Kämmerers treten und führt ihn darauf von dannen (8, 26. 29. 39.). — Ueber die Verwerfung des auserwählten Volks und die Erwählung der verworfenen Völkermenge erstaunen deren Engel, denen darum besonders Paulus ein Schauspiel geworden (1 Kor. 4, 9.) und sind begierig in dies Räthsel des Evangeliums mithineinzuschauen (1 Petr. 1, 12.). Der Apostel preist die Gnade, die ihm geworden, unter den Heiden die Freudenbotschaft zu verkünden und jene zu erleuchten über den wunderbaren Weg Gottes, welcher zuerst ein Volk

sich ausgesondert unter den Völkern und doch nun dasselbe verworfen, um jene zu berufen und durch sie wiederum einst Israel zu retten, ein Geheimniß, das seit Ewigkeit in Gott, dessen reiche Weisheit selbst bei dem Abfall seines Lieblingsvolkes Wege allerwegen hat, verborgen gewesen, nun aber eben durch die Heidenpredigt denjenigen himmlischen Mächten, die in der Völkerwelt herrschen, offenbar worden sey (Eph. 3, 8—10.). Hoch über alle diese von den Heiden angebeteten Götter setzte Gott den Messia als ihr Haupt (Kol. 2, 10.) zu seiner Rechten (Eph. 1, 21. Hebr. 1, 13. 1 Ptr. 3, 22.) zum Zeichen, daß der das erste Mal in Knechtsgestalt als Prophet und Priester gekommen war, als königlicher Richter werde wiederkommen. Dann wird der Herr niedersteigen mit Schlachtruf, mit Erzengelstimme und mit Gottesposaune (1 Thess. 4, 16.) — Michael als Gabriel. Mit Engel seiner Kraft wird er dann sich offenbaren (2 Thess. 1, 7.). In seines Vaters und seiner Herrlichkeit kommt der Menschensohn mit den Myriaden aller seiner heiligen Engel und gibt, auf dem Thron seiner Herrlichkeit gesessen, einem jeden nach seinem Werk (Matth. 16, 27; 25, 31. Mark. 8, 38. Luk. 9, 26. 1 Thess. 3, 13. Jud. 14.). Engel sind die Schnitter in dieser Ernte, die die Vollendung der alten Zeit ist (Matth. 13, 39. Offenb. 14, 14 f.). Der Menschensohn sendet seine Engel und sie sammeln alle Anstößigen aus seinem Reich und werfen sie in's Feuer (Matth. 13, 41. 49.), die Auserwählten aber führen sie mit großem Posaunenschall von allen Winden zusammen (Matth. 24, 31.). Auch aller Himmlischen Kniee sollen sich im Namen Jesu beugen (Phil. 2, 10.), unter den Kräften der Himmel findet eine Umwälzung statt (Matth. 24, 29.), ja es vergehen die Himmel (Hebr. 1, 11.) bei dieser neuen Schöpfung. Michael, bis dahin Hüter des alten Israels, tritt nun mit seinem Heer zum Schutze des neuen gegen die Satanssynagoge auf (Offenb. 12, 7.). Jede Christengemeinde hat wieder ihren besondern Engel (Offenb. 1 f. Zu *αγγελȣς* 1 Kor. 11, 4. nennt, obwohl dort unrichtig, Kyrill v. Alex. [bei Mai] *τȣς ταις εκκλησιαις ενιδρυμενȣς παρα Θεȣ*) oder Gemeindegeist, der vorzugsweise in ihrer Spitze, dem Vorstande, wirksam seyn muß. Tag und Stunde seiner Wiederkunft, sagte Jesus, wisse Niemand, auch nicht die Engel der Himmel, sondern nur allein sein Vater (Matth. 24, 36.). Als seine königliche Wiederkunft in Bälde bevorstand, sandte Jesus, um den Christen dies zu zeigen, seinen Engel (Offenb. 1, 1; 22, 16.), der auch ein Engel Gottes ist (22, 6.), nämlich den Geist, den er den Seinen vom Vater zu senden verheißen und wirklich ausgegossen hatte, und in dem auch der Seher war (1, 10.), als er diese engelreiche Offenbarung schaute (auch hier gilt *ωφθη αγγελοις*).

Nach allem diesen sind die *δυναμεις* über der Natur und dem Menschen als Mächte über sie, und der Mensch fürchtet sich deßhalb vor den Engeln, aber, eben als Mächte nur Möglichkeiten, die erst in Natur und Mensch Wirklichkeit erlangen, stehen sie unter denselben. Prophetengeister sind Propheten unterthan (1 Kor. 14, 32. Vgl. 1 Joh. 4, 1—3.). Wegen des Zusammengehörens von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Kraft und Wirkung, von denen eine ohne die andere nicht das Ganze ist, nennt sich der Engel Mitknecht des Johannes und seiner christlichen Brüder (Offenb. 19, 10; 22, 9.): Gott dienen Mensch und Engel. Christus selbst weist die Versuchung des Satans, ihn anzubeten, mit dem Wort zurück: Gott allein sollst du anbeten (Deut. 6, 13. Matth. 4, 10.). Der Engel, der dem Johannes die Gesichte zeigt, lehnt feierlich die Anbetung ab, die Gott allein gebührt (Offenb. 22, 8. 9.). Denn verwerflich ist ein Dienst der Engel, bei dem man nicht an dem Haupt derselben festhält, an dem Erstgebornen, in dem sie geschaffen sind (Kol. 2, 18. 19; 1, 16.). Man darf die Engel nicht als Götter neben Gott anbeten und dadurch die untheilbare Ehre Gottes des Allerhöchsten aufheben (*την εις τον Θεον των όλων ασχιστον και αδιαιρετον τιμην.* Origen. gegen Cels. 8, 57. 58.). Aber eine diese Grenzen nicht überschreitende Engelanrufung ist auch Origenes nicht gemeint zu mißbilligen (vgl. Hasselbach in Stud. u. Krit. 1839. S. 355 f.). Das zweite Nicänische Concil, indem es entschied, den Engeln gebühre zwar nicht *λατρεια*, aber *δȣλεια* oder *τιμητικη προσκυνησις* war nicht im Widerspruch

mit der alten Kirche. Denn schon Justin sagt (Apol. 1, 6.), daß die Christen den Vater und den von ihm gekommenen Sohn, sowie das Heer der andern Gott folgsamen und ähnlichen guten Engel und den prophetischen Geist in Vernunft und Wahrheit ehrend verehren und anbeten (*σεβομεθα και προσκυνουμεν λογῳ και αληθειᾳ τιμωντες*). Ebenso Athenag. *πρεσβ.* S. 11. In derselben Zusammenfassung beschwört der Apostel den Timotheus (1, 5, 21.) bei Gott und Christo Jesu und den erwählten Engeln.

Außer den allgemeineren dogmatischen und dogmenhistorischen Werken, in denen die Engel mitbehandelt werden, vgl. die von Bretschneider, System. Entwickl. aller in der Dogm. vorkomm. Begriffe, 4. Aufl. 1841, angeführten Schriften, und das seit Hengstenberg über den Pentateuch, besonders die Genesis, Verhandelte. Für die rabbinische Ausbildung dieser Lehre: Eisenmenger, Entdecktes Judenthum 1711; Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. I. 1838. Lic. Dr. Böhmer.

Engelbert, der heilige Erzbischof von Köln, s. Köln.

Engelbrecht, Hans, Sohn eines Schneiders in Braunschweig, wo er 1599 geboren wurde, und seine Mutter im ersten Lebensjahre verlor. Er wurde kümmerlich auferzogen, und von zarter Kindheit an mit großer Traurigkeit heimgesucht, so daß er oft nicht wußte, was er that, und in einer Art von Geistesabwesenheit herumlief und manche Nächte in Kellern oder unter freiem Himmel zubrachte. Nachdem er eine Zeitlang seinem Vater bei seinem Handwerk geholfen, wurde er Lehrling bei einem Tuchmacher; allein seine Traurigkeit konnte er nicht überwinden; er gerieth bisweilen in solche Angst, daß er mehrere Male nahe daran war, ein Selbstmörder zu werden; nur wie durch ein Wunder wurde er vor dieser Sünde bewahrt. Umsonst suchte er Trost in der Kirche, die er sehr fleißig besuchte; wenig kümmerte ihn der Spott seiner Mitgesellen. In diesen geistlichen Anfechtungen erreichte er das 22. Lebensjahr. Damals (1623) steigerten sich dieselben, während dem er einst in der Kirche war, in solchem Maße, daß er, nach Hause gekommen, mehrere Tage nichts aß und trank und im Bette verbrachte. Er erlitt heftige Stiche im Herzen und sein Klagegeschrei war so stark, daß die Nachbarn auf die Kniee sanken und für das Ende seiner Leiden beteten. Sein Leib wurde zuletzt so starr, daß ihn die Umstehenden nebst dem herbeigeeilten Geistlichen für todt hielten. Es kam ihm vor, als ob sein Leib hinweggetragen würde. Er glaubte, mit seiner Seele auf einen Augenblick aus dem Leibe gekommen und vor die Hölle, sodann auch vor den Himmel gekommen zu seyn, und hier vom Herrn den Befehl erhalten zu haben, den Leuten zu sagen, daß diejenigen, welche selig werden wollten, an Jesum glauben sollten; worauf er, zur Besinnung zurückgebracht, den zahlreichen Besuchern geistlichen Zuspruch ertheilte und besonders hielt er dem Prediger die Gebrechen des geistlichen Standes vor. Der Zulauf zu ihm wurde so groß, daß ihm durch polizeiliche Verordnung gesteuert werden mußte. Da äußerten Einige den Wunsch, ihn in geschlossener Versammlung zu hören; es hieß unter dem Volke: es sey doch wunderbar, daß Engelbrecht, der Gottes Wort nicht gelernt habe, davon besser zu reden wisse als die Prediger. Es kam dahin, daß diese ihm verboten, von den gehabten Offenbarungen zu reden; denn es waren noch mehrere zu jener ersten hinzugekommen. Als er sich dessen weigerte, wurde er vertrieben, und trieb sich nun in verschiedenen Städten herum. Während einige Prediger ihm vortheilhafte Zeugnisse ausstellten, so z. B. der holsteinische Prediger Paul Egard*), nahmen andere großen Anstoß an seinen Offenbarungen und an seinem ganzen Treiben; er hatte,

---

*) Dieser bezeugte: „ob er wohl soll Visionen oder Gesichter haben, so weiset und führet er doch nicht zu denselben, sondern zu Gottes Worte, dadurch er sie erkläret und ausleget. — Er maßet ihm kein Gutes an, achtet sich gering und unwürdig aller Gaben Gottes, — er redet fein von Christi Person, Amt, Geist und geistlichem Kampf und Streit, Tödtung des alten Menschen, suchet und begehret mit großem Eifer des Menschen Seligkeit und leget Christum zum Grunde des Lebens u. s. w."

wie zu erwarten steht, überall Anfechtungen zu leiden. Am längsten verweilte er in Hamburg, wo er sogar in das Zuchthaus kam. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in seiner Vaterstadt in völliger Zurückgezogenheit. Er starb 1644. Seine Schriften, bezüglich auf seine Offenbarungen und die Behandlung, die er erfahren mußte, zuerst zum Theil einzeln gedruckt, sind 1697 in einer Gesammtausgabe und zwar in holländischer Sprache herausgekommen; sein Gedicht von den drei Ständen wurde 1680 in's Französische übersetzt. Hauptquelle über ihn ist Rehtmeyer's (Stadtpredigers in Braunschweig) braunschw. Kirchenhistorie 4. Thl. S. 417. Darnach ist der Artikel v. Roße bei Ersch und Gruber bearbeitet, wobei wir noch G. Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. III. Kap. XXII. §. 2—10. benützt haben. Herzog.

Engelsbrüder, s. Gichtel.

England. Reformation. Diese entsprang aus zwei grundverschiedenen Quellen — dem von Deutschland aus neubelebten religiösen Bedürfniß des Volkes und dem Eigenwillen eines mit Rom zürnenden Königs. Der Einigungspunkt war zunächst nur der Haß gegen den Pabst. Aber die Lostrennung von Rom führte von selbst zu einer Annäherung an die Reformatorischgesinnten und diese ihrerseits konnten nur von einer weisen Lenkung des königlichen Willens die Erreichung ihres Ziels erwarten. Hieraus erklärt sich Beides, die Eigenthümlichkeit und der Entwicklungsgang der englischen Reformation. Sie ist ein Compromiß und trägt in ihren Entwicklungsstufen den Karakter ihres jeweiligen Fürsten.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die englischen Zustände im Anfang des 16. Jahrhunderts. Aus den Zerstörungen des Bürgerkriegs hatte sich unter Heinrichs VII. starker Regierung das Königthum in neuer Kraft und Machtfülle erhoben. Heinrich VIII. (geb. 28. Juni 1491) nahm kaum 18jährig den väterlichen Thron ein (22. April 1509 bis 28. Jan. 1547). Als jüngerer Sohn für den geistlichen Stand bestimmt, verlor er seine Vorliebe für die Wissenschaften nicht, als durch seines Bruders Arthur Tod das Anrecht auf den Thron ihm zufiel. Mit Erfolg hatte er sich auf Latein, Philosophie, Theologie und Musik gelegt. Seine edle Gestalt, sein gewandtes offenherziges Benehmen, sein ritterlicher Sinn machten ihn zum Liebling des Volkes. Sein Vater hatte sich durch Geiz verhaßt gemacht, Heinrich war verschwenderisch und prachtliebend. Aller Glanz des Königthums wurde entfaltet, die Ritterzeit heraufgezaubert, und das Hoflager wurde fast zur Bühne. In Kampfspielen aller Art galt er für den kühnsten und gewandtesten. Der unbeugsame Wille, der später in Tyrannei ausartete, stand dem Jüngling wohl an. Kaum wurden auf einen jungen König so große Hoffnungen gesetzt als auf ihn, kaum aber stand einer so in Gefahr, durch Schmeichler verderbt zu werden, als Heinrich. Es kam alles darauf an, durch welche Rathgeber er gelenkt wurde. Anfangs hatte er die bewährten Staatsmänner seines Vaters um sich, den rechtsgelehrten und allgemein geachteten William Warham (s. d. Art.) Großkanzler (1503—15) und Erzbischof von Canterbury (1504—32), den staatsklugen Richard Fox, Bischof von Winchester und Privatsekretär († 1528), den tapfern Thomas Howard, Graf von Surrey, nachmals Herzog von Norfolk. Diese wurden aber bald durch den Mann in Schatten gestellt, welchen Fox in das Kabinet zog, um Howards steigenden Einfluß zu schwächen. Wolsey (s. d. Art.) verdrängte in Kurzem seinen Gönner, wie dessen Gegner. Niemand verstand sich so darauf, den König nach seinem Willen zu lenken, als Wolsey. Er studirte seine Launen, schmeichelte seiner Gelehrsamkeit und setzte unter dem Schein der Nachgiebigkeit durch, was er wollte. Im Rathe hatte er immer die überzeugendsten Worte, als Gesellschafter ergötzte er den König durch seinen Witz und eine unerschöpfliche Erfindungsgabe in Spiel und Zerstreuung. An Prunksucht und Verschwendung stand er seinem Herrn nicht nach. Ohne gelehrt zu seyn, war er überall zu Hause, ohne tiefere Kenntniß der Kunst und Wissenschaft spielte er die Rolle eines Mäcens. Wolsey brachte es bald dahin, daß der König sich den lästigen Regierungsgeschäften immer mehr entzog und den Günstling schalten ließ, weil er zu befehlen glaubte, wo er nur gehorchte. Er wurde

mit Ehren und Reichthümern überhäuft. Schon im Jahre 1516 vereinigte er die Aemter und Würden eines Erzbischofs von York, Cardinal-Legaten und Großkanzlers und stand so an der Spitze des Staates und der Kirche. Er war ein zweiter König. „Der König und ich“ war die stehende Formel in seinen Briefen und Erlassen. Mit ihm verhandelten die Fürsten des Auslands und suchten sich durch große Jahrgelder seiner Gunst zu versichern. Die Großen des Landes mußten sich vor ihm beugen. Herzoge dienten ihm. Was Becket vergeblich erstrebt, gelang Wolsey. Die geistliche Macht stand jetzt neben, ja über der Krone. Und wie sie in ihrer Spitze die weltliche überragte, so stellte sie sich nach unten in mannigfachen Abstufungen als ein wohlgegliedertes starkes Gebäude dar. Die höchsten Staatsämter waren meist mit Geistlichen besetzt. 21 Bischöfe und 26 infulirte Aebte saßen neben einer geringeren Anzahl von weltlichen Großen im Oberhaus. Auf das untere Volk übten die Bettelorden einen bedeutenden Einfluß aus. 16,000 Weltpriester waren über das ganze Land verbreitet bei einer Gesammtbevölkerung von etwa 4 Millionen. Die wichtigste Stütze der geistlichen Macht waren aber die Klöster, deren es gegen 1000 mit 50,000 Mönchen und Nonnen gab. Ihr Grundbesitz übertraf den des Adels bei weitem. Trotz des sehr niedern Pachtzinses betrugen ihre jährlichen Einkünfte 300,000 Pfd. Sterl. Der ungeheure Reichthum der Klöster wurde zwar von den armen Rittern mit neidischen Augen angesehen, war aber für eine Unzahl geringerer Leute eine Quelle des Lebensunterhaltes. Arbeitern aller Art gaben die Klöster Beschäftigung, den Kranken Pflege, den Armen und Wanderern boten sie gastliche Aufnahme, den Verfolgten eine Zufluchtsstätte. Aber ihren höhern Beruf hatten sie längst vergessen. Mit wenigen Ausnahmen waren sie nicht mehr Pflegerinnen der Wissenschaft, des Unterrichts und der Frömmigkeit. Trägheit, Schwelgerei und die gröbste Unsittlichkeit herrschten hinter den Klostermauern. Mönche und Weltpriester waren in die tiefste Unwissenheit versunken, und hielten das Volk unter dem Bann des Aberglaubens. Wallfahrtsorte wurden fleißig besucht, am liebsten aber die heiteren Pilgerzüge zum Schrein des h. Thomas mitgemacht.

Doch war schon von zwei Seiten Licht in diese Finsterniß gekommen, durch den untergehenden Stern des Lollardismus und den aufgehenden des Humanismus. Der Lollardismus, einst so mächtig, war zwar durch grausame Verfolgungen und harte Strafdrohungen längst aus den höhern Ständen und von den Hochschulen verdrängt worden, obwohl sich noch unter Edward IV. in Oxford Wiclifiten vorfanden. Aber unter dem Volk lebte diese Richtung noch fort. Es ist freilich schwer, die Verbreitung derselben zu Anfang des 16. Jahrh. genau anzugeben, da die Verfolgten ihre Lehre und Schriften möglichst geheim hielten. Aber die zahlreichen Ketzerverhöre in den Sprengeln von Canterbury und Lincoln zeigen, daß damals der „guten Leute“ nicht wenige waren. Sie gehörten meist dem Handwerker- und Bauernstande an, zählten übrigens auch einige reichere Bürger zu den Ihren und zeichneten sich durch sittlichen Wandel und Bekehrungseifer aus. Die geheime Verbreitung ihrer Ansichten wurde durch die Presse sehr erleichtert. Man fand vielfach neutestamentliche Bücher und Wiclifitische Schriften bei ihnen. In der Lehre hielten sie sich ganz an Wiclif und seine Nachfolger. Sie verwarfen die Wandlung im Abendmahl, die Ohrenbeichte, den Heiligendienst und die Wallfahrten, manche selbst die Nothwendigkeit der Taufe gegenüber der Sittenlosigkeit der Mönche und Geistlichen drangen sie auf strenge Zucht. Hunderte schmachteten im Kerker oder starben auf dem Scheiterhaufen. Aber die Härte, mit der man gegen die sonst unbescholtenen Leute verfuhr, erzeugte nur Haß gegen die entartete Kirche.

Wie der Lollardismus ein Salz in den untern Klassen war, so wurde der Humanismus ein Mittel zur Erleuchtung der gebildeten Kreise. Er fand schon im 15. Jahrh. seinen Weg nach England, als die Hochschulen im traurigsten Verfall waren und nichts als Vorlesungen über das kanonische Recht und die Sentenzen boten. Nach Italien, wo die Wissenschaften wieder aufblühten, wandten sich die Lernbegierigen und brachten von dort einen reichen Schatz an Wissen und Büchern mit. In Italien studirten Männer

wie Fleming, Grey, Tiptoft, Selling. Dort bildete sich William Grocyn († 1519), der nachher in Oxford Griechisch lehrte und sich nicht bloß mit Aristoteles, sondern auch mit dem griech. Testament beschäftigte. Ueber Griechisch und Physik las der gelehrte Arzt Thom. Linacre († 1524). Einer der bedeutendsten war aber John Colet († 1519), der englische Erasmus. Er hatte in Italien besonders die Kirchenväter studirt und las in Oxford mit großem Beifall über die paulinischen Briefe. Zum Dekan von St. Pauls in London gemacht, erwarb er sich gleich große Verdienste um Kirche und Schule. Durch Vorlesungen, bei denen er sich der Hülfe Grocny's und Sowle's bediente, öffnete es größern Kreisen das Schriftverständniß. 1512 gründete er die Paulsschule für den freien Unterricht von 152 Knaben und machte zum Hauptlehrer an derselben den in Rhodus gebildeten ausgezeichneten Philologen Will. Lily († 1523). Viele andere Schulen wurden nach dem Vorbild dieser ersten klassischen Unterrichtsanstalt gegründet. Auch von den geistlichen Würdeträgern wandten sich viele der neuen Bildung zu, Wolsey, Chadworth, Langton, Fisher und Fox, der außer einigen Freischulen auch das Collegium Corpus Christi in Oxford mit drei Lehrstühlen für Latein, Griechisch und Theologie gründete (1516). Von andern Humanisten ist besonders Thom. More zu nennen. Mit diesen Männern war Erasmus in Verbindung, der 1498 nach Oxford kam und unter Grocyn sich weiter bildete, dann, nach längerer Abwesenheit von England, wieder zurückkehrte, als mit Heinrich's VIII. Thronbesteigung ein goldenes Zeitalter für die Wissenschaften anzubrechen schien. Erasmus gab den Ton an, Classische Studien verbreiteten sich immer weiter, und trugen viel dazu bei, den Verfall der Kirche und den Widerspruch ihrer Lehre mit der heil. Schrift aufzudecken. Mit den Waffen der Wissenschaft und des Spottes griffen die Humanisten die Sittenlosigkeit und Unwissenheit der Geistlichkeit und den Aberglauben des Volkes an. Umsonst verdächtigten „die Trojaner“ die „Griechen“ als ungläubig und gefährlich. Sie konnten mit ihren schlechten Waffen den Humanisten gegenüber nicht Stand halten.

So war eine Reformation der Kirche vorbereitet. Bischof Fox verlangte eine solche in seinem Schreiben an Wolsey vom 2. Jan. 1517. Er hatte die Stimmen vieler angesehener Männer und die immer lauter werdenden Forderungen des Volkes hinter sich. Durch die humanistischen Studien war die Quelle der Wahrheit geöffnet und die rechte Waffe zum Kampf gegen den Aberglauben an die Hand gegeben. Aber es fehlte an einem Mann, um die zerstreuten Kräfte zu sammeln und der allmächtigen Kirche den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Ein deutscher Mönch wagte es. Die Kunde davon erfüllte die Reformatorischgesinnten in England mit Freude und Muth. Rasch verbreiteten sich die Schriften der deutschen Reformatoren zunächst unter den Gebildeten und drangen in Uebersetzungen in's Volk. Schon zu Anfang des Jahres 1521 klagt eine päbstliche Bulle über die Verbreitung lutherischer Schriften in England und fordert zur Vernichtung derselben auf. Wolsey gab demgemäß im April dieses Jahres allen Bischöfen Befehl, die Ablieferung derselben unter Androhung des Bannes zu verlangen und ließ zugleich ein Verzeichniß von 42 Ketzereien, die er in denselben fand, an allen Kirchthüren anschlagen. Die Aufregung, welche durch diese Schriften verursacht wurde, war keine geringe. Die Lollarden und andere Evangelischgesinnte begrüßten die deutschen Reformatoren als Glaubensbrüder und Kampfgenossen. Aber die Humanisten, die für das Eindringen der deutschen Reformation die Brücke gebaut, zogen sich scheu zurück und stellten sich ihr als Feinde gegenüber. Sie folgten auch hierin der Fahne des Erasmus. So schonungslos sie mit den Waffen des Spottes und der Wissenschaft die einzelnen Mißbräuche der Kirche angegriffen hatten, so ernstlich vertheidigten sie die Kirche selbst, die ihnen durch ihre reichen Pfründen die Mittel zu ihren Studien, und gegenüber der Engherzigkeit des Lollardismus freien Spielraum für ihre religiösen oder irreligiösen Ansichten bot. Zum Vorkämpfer in diesem Streit glaubte sich aber der Freund des Pabstes und Abgott der Humanisten — der König selbst berufen; in seiner „Adsertio septem sacramentorum“ bekämpfte er Luther mit den feinen Waffen aus Thom. Aquino's Rüstkammer und den

derben Keilen, die er von der Wachtstube entlehnte. Leo war durch diese Schrift und mehr noch durch die beigefügte Versicherung, daß der König die Kirche, wie mit der Feder so auch mit dem Schwerte vertheidigen wolle, so entzückt, daß er Heinrich (Okt. 1521) mit dem Titel eines Defensor fidei schmückte, — ein Titel, der übrigens schon in einer Charte Richards II. für die Universität Oxford vorkommt. Während aber der Pabst das Buch der Eingebung des heil. Geistes zuschrieb, erklärte es Luther für ein Werk des Teufels. Der derbe Ton reizte ihn zu noch größerer Derbheit. Weder des Königs Beschwerde bei dem Kurfürsten von Sachsen, noch die Entrüstung der Humanisten, wohl aber die durch den dänischen König geweckte Hoffnung, daß Heinrich der Sache der Reformation von großem Nutzen seyn könnte, bewog Luther später zu einem demüthigen Widerruf, den er aber, seine Schwäche eingestehend, selbst widerrief.

Wie ernstlich es Heinrich um Ausrottung der neuen Ketzerei zu thun war, zeigt die Verordnung vom 21. Okt. 1521, welche es allen weltlichen Obrigkeiten zur Pflicht macht, die Bischöfe in Aufspürung und Bestrafung der Reformatorischgesinnten zu unterstützen. Die Humanisten, More an der Spitze, vergaßen ihren früheren Eifer für Aufklärung und Duldung und boten alle ihre Gelehrsamkeit und ihren Witz zur Widerlegung der Evangelischgesinnten auf. Diese hatten zu wählen zwischen Kerker und Flucht, Widerruf und Scheiterhaufen. Die nächsten 12 Jahre sind mit Blut bezeichnet, wie nur die härtesten Zeiten der Lollardenverfolgungen. Aber unter dem Druck breitete sich das Evangelium immer weiter aus, an den Scheiterhaufen entflammte sich der Glaubensmuth neuer Blutzeugen und das Exil, das so manche in nähere Verbindung mit den deutschen Reformatoren brachte, wurde die Werkstätte, aus der die wichtigsten reformatorischen Schriften nach England kamen. Antwerpen, wo eine englische Factorei war und besonders in dem Augustinerkloster das Licht des Evangeliums leuchtete, wurde zum Hauptstapelplatz und in London fanden sich angesehene Bürger, wie Humphrey Monmouth, John Petit, welche die Bücher in Empfang nahmen und eifrig verbreiteten. Das wichtigste dieser Werke ist die von William Tindal 1526 in Wittenberg vollendete und mit Glossen versehene Uebersetzung des Neuen Testamentes, das in den Sprengeln von London, Norwich und Lincoln, den Hauptsitzen der Lollarden, stark verbreitet wurde. Besonders thätig zeigten sich dabei Robert Necton und der Londoner Geistliche Thomas Garret. Vergeblich eiferten dagegen der grausame Verfolger der Lollarden, Bischof Longland von Lincoln, vergeblich suchte Bischof Tonstal von London dadurch die Verbreitung des N. T. zu hemmen, daß er alle Exemplare desselben aufkaufte und verbrannte (1528); er setzte dadurch nur Tindal in den Stand, eine neue, bessere Ausgabe zu veranstalten. Vergeblich suchte More nachzuweisen, daß Tindals Uebersetzung voll Irrthümer sey. Man wußte ihren großen Vorzug vor den bisherigen Uebersetzungen zu gut zu schätzen. Außerdem wurden verschiedene Schriften von Tindal „über den ungerechten Mammon,“ „die Bergpredigt“ u. a. „Der Spiegel,“ „das Abendmahl“ und „Fegfeuer“ von Frith, sowie Uebersetzungen von deutschen Schriften verbreitet. Kaum aber wurde eine Schrift in weiteren Kreisen und mit größerer Begierde gelesen, als die von einem flüchtigen Rechtsgelehrten, Simon Fish, wahrscheinlich 1527 verfaßte „Bittschrift der Bettler,“ welche mit beißendem Spotte den Zustand der Kirche von social-politischem Standpunkte aus beleuchtet. Es wird darin nicht bloß die Lehre vom Fegfeuer, Ablaß u. s. w. angefochten, sondern besonders darauf hingewiesen, daß durch die Mönchsorden ein großer Theil der Landeseinkünfte im Nichtsthun verschwelgt, die königliche Macht beschränkt, Bettel, Diebstahl und Unzucht gefördert, und durch Besetzung der Staatsämter mit Geistlichen Kirche und Staat schlecht versorgt werden. Zum Schlusse wird der Rath gegeben, die Mönche sollen arbeiten und sich verheirathen. Merkwürdig ist diese Schrift, sofern sie den erwachenden gesunden Volksgeist und das in England fortan so stark hervortretende praktische und nationale Interesse an kirchlichen Angelegenheiten zeigt. More's witzige Gegenschrift legte nur die Schwäche der Sache, die er vertheidigte, bloß. Wie gefährlich die Schrift erschien, zeigt der Umstand, daß sie in der langen Liste der verbo-

tenen Bücher (1529) obenangestellt wurde. Der König aber nahm sie günstig auf und schützte ihren Verfasser gegen More's Verfolgungen.

Durch diese Schriften genährt und geweckt, wuchs der Same evangelischer Erleuchtung und das Verlangen nach einer durchgreifenden Reformation zunächst im Verborgenen. Wo die Saat auf der Oberfläche sich zeigte, suchte man sie, wie bisher das Lollardische Unkraut auszurotten und zu verbrennen. Humanistische Studien wurden gepflegt, ohne zu bedenken, daß man dadurch der Reformation in die Hände arbeitete. Es ist merkwürdig, daß gerade in dem von Wolsey 1526 in großartiger Weise angelegten und mit den ersten Gelehrten besetzten Cardinalscollege in Oxford die reformatorischen Ansichten am meisten Eingang fanden. Garret verbreitete 1526 Tindals Neues Testament unter den Studirenden zu Oxford und schon das Jahr darauf bildete sich in jenem College ein Verein von Lutherischgesinnten. Der hervorragendste unter ihnen war einer der von Wolsey berufenen Professoren, der ebenso fromme als gelehrte John Frith. Er wurde mit seinen Gesinnungsgenossen in einen dumpfen Kerker geworfen, in welchem viele starben. Er selbst entkam, wurde Tindals' Mitarbeiter und Verfasser mehrerer wichtigen Schriften. Wegen seiner Widerlegung von More's Buch über das Fegfeuer und seiner Schrift gegen die Wandlung im Abendmahl starb er später den Flammentod (1533). Fast noch mehr als in Oxford faßten die reformatorischen Ansichten in Cambridge Fuß. Hier las Stafford (1524—27) über die heilige Schrift, statt über die Sentenzen. Thom. Bilney fand, wie Luther, nur bei'm Kreuze Trost für sein bekümmertes Gewissen und wenn er auch die Kraft nicht hatte, den ihm aufgezwungenen Widerruf abzulehnen, so starb er doch von Reue zerknirscht heldenmüthig auf dem Scheiterhaufen (Sept. 1531). Dr. Barnes (s. d. Art.) der Augustiner-Prior eiferte in seinen Predigten vor zahlreichen Zuhörern gegen die Versunkenheit der Kirche. Durch diese Männer wurde auch der eifrige Papist Hugh Latimer (s. d. Art.) erweckt, der fortan durch seine gewaltigen Predigten im Volkston wohl am meisten die Sache des Evangeliums förderte. Ihnen schloßen sich andere Männer, wie Thom. Allen, Coverdale, Lambert, Thistel u. s. w. an. Sie lasen mit einander außer der Bibel besonders die Schriften der deutschen Reformatoren, daher sie spottweise „die Deutschen“ genannt wurden.

So kam, während die alten Humanisten am Alten festhielten, ein neues Geschlecht classisch gebildeter Männer auf, welche durch Schrift und Predigt auf die näheren und ferneren Kreise einwirkten und der alten Schule mit gleicher Begabung und Gelehrsamkeit gegenüber treten konnten. Indem aber für die Durchführung einer Reformation keine Hoffnung war, so lange der König, die höchsten Staatsbeamten und die Bischöfe ihre abgesagten Feinde waren, trat ein scheinbar unbedeutendes Ereigniß ein, das den Vorkämpfer der katholischen Kirche Rom entfremdete und der Sache der Reformation zu dienen zwang. Es war des Königs Wunsch, seine vieljährige Ehe mit seines Bruders Wittwe aufzulösen. Heinrich VII., nach einflußreichen Verbindungen mit dem Ausland strebend, hatte den 15jährigen Thronerben Arthur mit Katharine, der vierten und jüngsten Tochter des Ferdinand von Aragonien und der Isabella von Castilien vermählt. Arthur starb fünf Monate darauf. Aber Heinrich wollte weder die Verbindung mit dem spanischen Hause aufgeben noch die reiche Aussteuer zurückerstatten und wirkte deßhalb von Pabst Julius II. eine Dispensationsbulle vom 26. Dec. 1503 aus, um seine Schwiegertochter mit dem nunmehrigen Thronerben Heinrich zu verbinden. Dieser und Erzbischof Warham waren entschieden dagegen, Heinrich VII. schwankte. Doch blieb Katharine am englischen Hof, wenn auch von dem Prinzen ferne gehalten. Ob durch die Trennung eine Neigung in ihm erwachte, oder politische Gründe und der Wunsch des Staatsrathes seinen Sinn änderten, ist ungewiß. Genug, er heirathete kurz nach seiner Thronbesteigung die um 5—7 Jahre ältere Katharine. Kaum läßt sich eine größere Verschiedenheit in der Denkungsart, im Geschmack und in der ganzen Lebensweise denken, als zwischen Heinrich und Katharine. Seine Prunklust und Vergnügungssucht kannte keine Grenzen. Katharine verbrachte jeden Tag sechs Stunden mit An-

hören der Messe und frommen Uebungen. Sie hielt die Fasten streng und beichtete wöchentlich zweimal. Unter dem seidenen Kleid trug sie ein härenes Gewand. Sie liebte die Zurückgezogenheit und las am liebsten Heiligenleben und gelehrte Bücher. Gleichwohl achtete und liebte sie Heinrich um ihrer Sittenstrenge und Frömmigkeit willen. Sie schenkte ihm 3 Söhne und 2 Töchter, die aber außer Maria zu Heinrichs großem Schmerz alle starben. Als bei zunehmender Kränklichkeit der Königin alle Hoffnung auf weitere Nachkommenschaft schwand, wachten in Heinrich die alten Bedenken über die Rechtmäßigkeit einer Ehe mit des Bruders Wittwe wieder auf. Er sah in dem Tod seiner Kinder ein göttliches Strafgericht. Sein vorzüglichster Gewährsmann, Thomas Aquino, belehrte ihn, daß der Pabst von einem Gebote Gottes nicht dispensiren könne. Wolsey und sein Beichtiger Bischof Longland bestärkten ihn in seinen Bedenken und weckten den Gedanken an eine Scheidung. Er hielt sich seit etwa 1525 von seiner Gemahlin ferne. Dazu kam, daß bei der vorgeschlagenen Verbindung seiner Tochter mit Carl V. und nachher mit Franz I. deren Legitimität zur Sprache kam. Schon wurden Unterhandlungen wegen einer Vermählung des Königs mit der Herzogin von Alençon, dann mit Renate, der Schwägerin des französischen Königs gepflogen, die aber fehlschlugen. Da erschien am Königlichen Hofe die junge, reizende Anna Bolen, die eben (1527) von Paris zurückgekehrt aller Augen auf sich zog. Der König entbrannte in Liebe zu ihr, und da sie nicht anders denn als seine Gemahlin ihm zu Willen seyn wollte, dachte er nun ernstlicher an eine Scheidung von Katharine. Er holte die Gutachten der ausgezeichnetsten Bischöfe und Rechtsgelehrten ein, die außer More und Fisher für die Scheidung waren. Wolsey spielte dabei eine zweideutige Rolle. Um sich an dem deutschen Kaiser für die Vernichtung seiner Hoffnung auf den päbstlichen Stuhl zu rächen, hatte er zuerst die Scheidung begünstigt, nachher, als sein Plan einer Verbindung mit Frankreich fehlgeschlagen, sie abgerathen, und jetzt betrieb er sie, um seines Herrn Gunst nicht zu verscherzen, auf's Eifrigste in Rom (Dec. 1527). Clemens VII. war in der schwierigsten Lage. Entweder mußte er die Bulle Julius II. widerrufen, und den Kaiser, in dessen Händen er war, erbittern, oder den König sich zum Feinde machen, dessen Beistand er eben jetzt am meisten bedurfte. Als daher Heinrich dem bald darauf nach Orvieto geflüchteten Pabst eine Scheidungsakte vorlegen ließ, willfahrte dieser unter der Bedingung, daß Heinrich das Einrücken französischer Truppen in die päbstlichen Staaten beschleunige. Wolsey traute aber dem unzuverlässigen Pabste nicht und sandte im Frühling 1528 seinen Sekretär Gardiner und den Bischof Fox mit einem neuen Entwurf an Clemens, worin er ihm vorschlug, ihm in Verbindung mit dem Cardinal Campeggio die Erledigung der Sache in England zu übertragen. Durch Versprechungen und Drohungen ließ sich Clemens dazu bewegen. Er verließ sich auf die Schlauheit seines Abgesandten, der unter allerlei Vorwänden die Sache in die Länge zu ziehen wußte. Erst im Juni 1529 wurde die Königin vor den Legatenhof geladen, wo sie auf die würdigste Weise auftrat und, da sie von ihren Richtern keine Gerechtigkeit erwarten konnte, an den Pabst appellirte. Man glaubte zwar erwiesen zu haben, daß Katharine mit Arthur in ehelicher Gemeinschaft gelebt, und daß die Dispensationsbulle durch falsche Vorstellungen erschlichen worden sey, allein Campeggio wollte kein Endurtheil fällen. Er wußte, daß Friedensunterhandlungen zwischen dem Kaiser und Pabst eingeleitet worden und hatte schon das Abberufungsschreiben des Pabstes (vom 19. Juli) in Händen, als die Nachricht von dem am 5. August geschlossenen Frieden von Cambray eintraf. Der Proceß wurde nach Rom gezogen und Campeggio verließ London im Sept. 1529.

Mit diesem Ausgang der Verhandlungen trat eine wichtige Wendung ein. Die nächste Folge war Wolsey's Sturz. Der Cardinal hatte zu viele Gegner im Adel und im Volke, als daß nicht der günstige Augenblick, seine Macht zu brechen, benützt worden wäre. Ihm wurde das Fehlschlagen der von dem König so sehr gewünschten Scheidung zur Last gelegt. Zwar wurde es Heinrich schwer, sich von seinem vieljährigen Günstling zu trennen, aber Wolsey's Feinde schürten das Feuer. Am 17. Okt. 1529 forderte ihm

der König das große Siegel ab und gab es Thomas More. Wolsey wurde vom Hofe entfernt. Damit nicht zufrieden wollten seine Feinde ihn als Hochverräther verurtheilt sehen. Eine Rechtsform glaubte man in dem Prämunire (s. Angl. Kirche S. 323) zu finden. Es fand dies auf ihn keine Anwendung, da er seine Legatenvollmacht bisher mit des Königs Zustimmung ausgeübt. Allein Wolsey, statt gegen dieses Verfahren zu protestiren, hoffte durch demüthiges Schuldbekenntniß mehr zu gewinnen. So wurde im Parlament, das am 3. Nov. 1529 nach 7 Jahren zum ersten Mal wieder zusammentrat, eine Anklageakte eingebracht, die in 42 Artikeln den Mißbrauch seiner Amtsgewalt, und alle möglichen andern Sünden darlegte. Das Oberhaus nahm sie rasch an, aber die Gemeinen verwarfen sie auf die beredte Vertheidigung seines bisherigen Sekretärs Cromwel. Mit der Entfernung dieses übermächtigen Prälaten und Staatsmannes war ein Bann weggenommen von dem Volke. Seine Vertreter wagten in demselben Parlament Angriffe auf die Geistlichkeit und trotz des Widerspruchs des Oberhauses wurde den Taxen bei Bestätigung der Testamente u. s. w. eine Grenze gesteckt und die Einholung päbstlicher Dispensationen für den Besitz mehrer Pfründen oder Abwesenheit von der Pfarrei bei schwerer Strafe verboten. In den Rath des Königs traten jetzt Männer ein, die Reformen in Kirche und Staat begünstigten, wie der Herzog von Suffolk, Sir Thomas Bolen, Anna's Vater, und Cromwel, welcher machiavellistischen Grundsätzen huldigend in dem König das Gelüste nach unumschränkter Herrschaft in weltlichen und geistlichen Dingen weckte oder doch nährte, endlich Cranmer, der dem König einen neuen Weg zur Lösung der Scheidungsfrage zeigte und der päbstlichen Unfehlbarkeit das Urtheil der Theologen gegenüber stellte. Auf seinen Rath wurden Gutachten von den Universitäten und angesehensten Gelehrten des In- und Auslandes eingeholt. In Oxford und Cambridge erzwangen Edw. Fox und Gardiner durch Drohungen und Bestechungen eine Stimmenmehrheit zu Gunsten der Scheidung. Auch die Sorbonne ließ sich nur mit Mühe auf des Königs Seite ziehen. Dagegen stimmten die französischen Bischöfe und die italienischen Universitäten ohne Schwierigkeit für die Auflösung der Ehe. Von den Reformatoren waren Zwingli, Oecolampad und Andr. Osiander dafür, Luther und Melanchthon dagegen. Die Gutachten wurden im Januar 1531 dem Parlament und mittelst der Presse dem Volk bekannt gemacht, und im darauffolgenden Juli verließ Katharine den Hof auf immer.

Während so durch Einholung des Gutachtens Rom gegenüber eine unabhängigere Stellung angebahnt wurde, suchte zu gleicher Zeit der König seine Landesgeistlichkeit in Abhängigkeit von der Krone zu bringen. Diese war der großen Mehrzahl nach Wolsey ergeben gewesen und hatte ihn als päbstlichen Legaten anerkannt. Dafür wurde sie mit dem gleichen Recht oder vielmehr Unrecht, wie Wolsey selbst, mit dem Prämunire bedroht. Sie sah das Schwert über sich hängen, und beschloß in der Sitzung der Convocation am 24. Jan. 1531 sich mit 100,000 Pfd. Sterl. loszukaufen. Damit war aber der König nicht zufrieden. Am 7. Febr. verlangte er die Beifügung einer Erklärung „daß der König allein der Beschützer und das Oberhaupt der Kirche sey.“ Vergeblich sträubte sich die Convocation dagegen. Sie mußte sich zu der nur wenig verschiedenen Fassung in dem Vorwort zur Geldbewilligung verstehen: „Wir anerkennen Seine Majestät als der englischen Kirche vorzüglichen Beschützer, einzigen und obersten Herrn und Oberhaupt, soweit dies das Gesetz Christi gestattet.“ Durch diese Submission, welche im Oberhaus von 9 Bischöfen und 62 Aebten und Prioren, im Unterhaus von 64 Mitgliedern unterzeichnet war, wurde der Klerus des Erzsprengels Canterbury von dem Praemunire frei. Die Convocation von York folgte am 4. Mai mit einer ähnlichen Erklärung und einer Verwilligung von 18,000 Pfd. Sterling. Im Jahre darauf wurde der Convocation das Recht, kirchliche Gesetze ohne des Königs Erlaubniß zu machen, genommen und eine Aenderung der die königlichen Vorrechte beschränkenden Gesetze in Aussicht gestellt. Dies waren die ersten Schritte zum Bruch mit Rom.

Heinrich stand an der Spitze seiner nachgiebigen Landesgeistlichkeit, das Parlament

ging diensteifrig in seine Pläne ein, die zwei wichtigsten Aemter in Staat und Kirche waren eben mit Männern besetzt, die den Neuerungen günstig waren, denn an More's Statt wurde Sir Thom. Audley (16. Mai 1532) Kanzler und den Erzstuhl von Canterbury bestieg nach Warham's Tod (23. Aug. 1532) Cranmer. Zudem hatte Heinrich zahlreiche Gutachten auf seiner Seite und den französischen König zum Freund und mit den deutschen Protestanten war eine Verbindung eingeleitet. Er wartete deßhalb nicht länger auf die päbstliche Entscheidung, und während Clemens eine Bannbulle (datirt vom 15. Nov., und dann vom 23. Dec. 1532) ausfertigte für den Fall, daß Heinrich die Verbindung mit Anna Bolen nicht abbreche, vermählte sich dieser insgeheim mit ihr am 14. Nov. 1532 (nach Andern am 25. Jan. 1533). Es handelte sich zunächst nun darum, an die Stelle des päbstlichen Tribunals ein anderes zu setzen. Dies geschah im Febr. 1533 durch das folgewichtige Reichsgesetz (24 Henr. VIII. c. 12.), das alle Appellationen nach Rom mit dem Prämunire bedroht und die Erledigung aller geistlichen Angelegenheiten innerhalb des Landes durch die bischöflichen Gerichte und den König in letzter Instanz oder, wo dieser Partei sey, durch das Oberhaus der Convocation anordnet. Hierauf wurde die Scheidungssache vor die beiden Convocationen gebracht, die Antwort fiel zu des Königs Gunsten aus. Zuvor aber schon ließ er sich (am 12. April 1533) mit Anna Bolen öffentlich trauen. Im Mai wurde Katharine vorgeladen und weil sie nicht erschien, am 23. Mai in contumaciam verurtheilt, ihre Ehe mit dem König für ungültig erklärt und kurz darauf die Ehe des Königs mit Bolen als zu Recht bestehend bekräftigt und Anna am 1. Juni gekrönt.

Sobald dies in Rom bekannt wurde, erklärte der Pabst die Scheidung wie die neue Ehe für null und nichtig und drohte mit Bann, ließ sich aber aus Furcht, den König von Frankreich zu beleidigen, zu Verhandlungen bereit finden, als Bonner im Nov. vor ihm erschien und an ein allgemeines Concil appellirte. Allein gedrängt durch den Kaiser und seine eigenen Cardinäle unterzeichnete Clemens am 23. März 1534 die Bannbulle. In England hatte man das vorausgesehen und durch eine Reihe von Reichsgesetzen die königliche Macht über die Kirche erweitert, besonders durch das Statut 25. Henr. VIII. c. 19. (s. B. I. 323) vom 30. März 1534. In dem Vorwort dazu wurde die päbstliche Oberhoheit in Frage gestellt, alle Verhandlungen und Beschlüsse der Convocation von des Königs, als ihres Oberhauptes, Erlaubniß abhängig gemacht, die Appellationen einem königlichen Delegatenhof zugewiesen, die Wahl der Bischöfe in des Königs Hand gelegt, Abgaben irgend einer Art an Rom verboten, das Dispensationsrecht dem Erzbischof übertragen, und eine Visitation der Klöster angeordnet. Zugleich wurde die Thronfolge festgesetzt, Maria für illegitim, und jeder, der die neue Ehe anfechten würde, für einen Hochverräther erklärt. Den Thronfolgeeid mußten alle Parlamentsglieder vor der Vertagung ablegen. Auch die Convocation unterzeichnete am 31. März 1534 eine Erklärung, daß der römische Bischof keine größere Macht über England von Gott erhalten habe, als jeder andere ausländische Prälat. Die Provinz York, die Universitäten und mehrere Klöster schloßen sich dieser Erklärung an. Die Bischöfe beeilten sich, ihren Geistlichen den Thronfolgeeid abzunehmen und Gehorsam gegen den König einzuschärfen. Die päbstliche Bannbulle beantwortete der König am 9. Juni mit einem Erlaß, der die angemaßte Oberhoheit des Pabstes aufhob. Bald darauf ging im Parlament am 3. Nov. 1534 die Suprematsakte (Stat. III. 492) durch, in welcher der König als das irdische Oberhaupt der englischen Kirche gesetzlich anerkannt wurde. Durch diese Akte war eine von Rom unabhängige katholische Landeskirche unter königlicher Oberhoheit begründet. Mehr wollte der König nicht. Um aber den Abfall von Rom zu rechtfertigen, die göttliche Berechtigung des Fürsten nachzuweisen, um die Macht des päbstlichen Ansehens im Volke zu brechen und die Nutzlosigkeit des Ablasses und sonstiger päbstlicher Vorrechte darzuthun, mußte auf die heilige Schrift zurückgegangen und das Bollwerk, das der Papismus in den Klöstern und Bettelorden hatte, niedergerissen werden. So wurde

der König in dem Streben, seine Oberhoheit festzustellen, gezwungen, den Evangelischgesinnten in die Hände zu arbeiten.

Die Klöster und Bettelorden erkannten wohl, daß sie mit dem Pabste stehen oder fallen mußten. Sie stellten sich daher von Anfang der Verhandlungen über die Scheidung auf Seiten des Pabstes und der Königin. Und wenn auch manche Klöster, um ihre Reichthümer besorgt, scheu zurückhielten, traten die anderen, besonders die Observanten und Karthäuser offen gegen den König auf. Durch Predigten und Spottschriften regten sie das Volk auf, und gaben der heiligen Magd von Kent ihre himmlischen Offenbarungen ein. Der Observant Peyto weissagte dem König in's Gesicht Ahab's Ende. Vergebens war es, daß Elisabeth Burton mit ihren Anhängern im April 1534 zu Tyburn hingerichtet, die Klöster der Observanten aufgehoben, daß wegen Verweigerung des Suprematseides drei Karthäuser Prioren und bald darauf im Sommer 1535 zwei hochgestellte Männer, der greise Bischof Fisher und der frühere Kanzler More als Hochverräther hingerichtet wurden. Die Wuth ihrer Anhänger wurde dadurch nur noch mehr entflammt und trieb den König zu durchgreifenderen Maßregeln. Da die Widerspenstigkeit der Mönche die königlichen Pläne zu vereiteln drohte, so ordnete Cromwel eine strenge Visitation der Klöster und Diöcesen an. Leighton, Leigh London und andere, die sich als besonders gefügige und gewissenlose Werkzeuge empfahlen, wurden dazu mit unumschränkter Vollmacht ausgerüstet und ihr Verfahren durch 86 Visitationsartikel vorgezeichnet. Sie sollten genaue Angaben über den sittlichen wie pekuniären Stand der Klöster sammeln, die königliche Suprematie und Anerkennung der Thronfolge einschärfen und insgeheim die Klostervorsteher zur Abdankung bewegen. Das Ergebniß dieser im Winter 1535 — 36 gehaltenen Visitation zeigte mit wenig Ausnahmen die sittliche Versunkenheit der Klöster wie die Größe ihrer Einkünfte. Aus beiden Gründen beschloß das Parlament im Februar 1536 die Aufhebung der kleineren Klöster und die Uebertragung aller ihrer Rechte, Schätze, Güter und Einkünfte auf die Krone. 376 Klöster wurden so aufgehoben und sogleich Klosterschätze im Werth von 100,000 Pfd. St. und die jährlichen Einkünfte im Betrag von 32,000 Pfd. St. einer zu diesem Zweck bestellten Verwaltung zugewiesen. Die Klostervorsteher wurden mit Leibrenten abgefunden, die andern aber elend oder gar nicht versorgt. Die Nonnen wurden auf die Straße geworfen, die Mönche mußten ihr Brod betteln. Es ist merkwürdig, daß Wolsey es war, der den Vorgang machte in einem Verfahren, das dem Katholicismus einen so harten Stoß gab. Er selbst hatte 1525 mit päbstlicher Erlaubniß 40 kleinere Klöster aufgehoben, um seine 2 Collegien zu Ipswich und Oxford auszustatten. Cranmer war sehr für die Aufhebung der Klöster, weil er darin eine Vernichtung der Sitze des Aberglaubens sah und dadurch Mittel zur Gründung von neuen Bisthümern, Pfarreien, Schulen und Hospitälern zu gewinnen hoffte. Aber die Meisten begünstigten die Maßregel nur, um sich selbst zu bereichern.

Gleichzeitig mit den Klostervisitationen wurden Diöcesanvisitationen gehalten, um die Geistlichkeit wie das Volk über die neuen Schritte zu belehren, und die Widerspenstigen zur Strafe zu ziehen. Während so in der Heimath die Macht des Pabstes gebrochen wurde, knüpfte Heinrich mit dessen Gegnern im Auslande Verbindungen an, welche schon früher durch Cranmer eingeleitet waren. Im Dec. 1535 sandte er Fox Heath und Dr. Barnes an die in Schmalkalden versammelten protestantischen Fürsten, um mit ihnen ein Schutzbündniß zu schließen. Diese stellten als Bedingung seinen Anschluß an das Augsburger Bekenntniß und die Gewährung von Geldhülfe zum Krieg, und versprachen dagegen, Heinrich zum Protektor zu machen und seinen Feinden nicht beistehen zu wollen. Aber Gardiner wußte das Bündniß zu hintertreiben. Weitere Verhandlungen, zu denen Melanchthon, Bucer und Draco nach England abgeordnet werden sollten, zerschlugen sich in Folge des Todes der Königin Anna. Kurz vor ihr war Katharine am 8. Jan. 1536 gestorben. Auch in der Verbannung und im Elend eine Königin, groß im Dulden, verschied sie, ihrem Gemahl verzeihend zu Kimbelton und wurde in der

Abtei Peterborough begraben. Aber schon war ihre Nebenbuhlerin durch eine andere aus des Königs Gunst verdrängt. Anna fand einst den König mit ihrer Hofdame Jane Seymour tändelnd. Sie verhehlte ihre Eifersucht nicht, entfernte aber dadurch den König nur um so mehr. Und gerne ergriff dieser einen höchst unbedeutenden Vorfall bei einem Turnier zu Greenwich, um sie der Untreue zu beschuldigen und in den Tower führen zu lassen. Ihre Feinde und gewissenlose Günstlinge brachten die schamlosesten Klagen gegen sie auf. Anna hatte allerdings am französischen Hof nicht bloß die feinen Sitten, wodurch sie nicht minder als durch ihre Schönheit den König bezauberte, sondern auch den dort herrschenden leichtfertigen Ton angenommen, aber von den empörenden Anschuldigungen war sie rein. Um sie des Hochverraths zu überführen, wurde sie zu der Erklärung, daß sie früher einem Andern die Ehe versprochen, gezwungen und am 19. Mai 1536 in ihrem 30. Jahre hingerichtet. Bei den Evangelischen war der Schmerz über den Verlust einer so warmen Freundin und die Entrüstung über die Grausamkeit des Königs gleich groß. Der Tyrann aber fühlte so wenig das Empörende seines Verfahrens, daß er schon am folgenden Tage sich mit Jane Seymour vermählte.

Der Tod der beiden Königinnen weckte in Paul III., welcher auf die Nachricht von Fisher's und More's Hinrichtung und von Aufhebung der Klöster am 30. Aug. 1535 eine heftige Bannbulle ausgefertigt hatte, neue Hoffnung auf Beilegung des Kirchenstreites. Allein der päbstliche Legat überzeugte sich in England bald, daß der Riß unheilbar war. Die neue Königin war der Reformation so günstig als ihre Vorgängerin. Das im Sommer 1536 neugewählte Parlament zeigte sich noch fügsamer als das alte, erklärte Maria und Elisabeth für illegitim, legte die Bestimmung der Thronfolge ganz in die Hand des Königs, überwies die päbstlichen Bullen dem Erzbischof von Canterbury zur Prüfung und bedrohte alle Vertheidiger der päbstlichen Oberhoheit mit dem Prämunire. Zugleich wurde in der von Cromwel, als Generalvikar des Königs in geistlichen Angelegenheiten, am 16. Juni eröffneten Convokation der Grund zu einem Glaubensbekenntniß gelegt. Es geschah dies in den von Cranmer und andern Theologen aufgesetzten 10 Artikeln. Diese anerkennen: 1) die h. Schrift sammt den 3 alten Bekenntnissen als Glaubensgrund; 2—4) drei Sakramente: Taufe, Buße und Abendmahl unter beiderlei Gestalt mit Beibehaltung der Wandlungslehre; 5) die Rechtfertigung als durch Gottes Gnade in Christo geschenkt und durch Reue, Glauben und werkthätige Liebe angeeignet; 6) die Bilder als der Andacht förderlich, aber nicht als Gegenstände der Verehrung; 7—8) die Heiligen als Vorbilder und Fürsprecher; 9) die Zweckmäßigkeit kirchlicher Gebräuche, und endlich 10) die Zulässigkeit der Fürbitten und Messen für Verstorbene mit Verwerfung des päbstlichen Ablasses. Diesen Artikeln gaben 18 Bischöfe und 40 Aebte und Prioren und 50 Mitglieder des Unterhauses der Convokation ihre Zustimmung. Sie wurden durch königlichen Erlaß eingeführt, und zugleich Belehrung über die Suprematie sowie über den Inhalt der Artikel den Geistlichen zur Pflicht gemacht, der Jugendunterricht anbefohlen, Heiligenfeste aufgehoben und die Aufstellung einer lateinischen und englischen Bibel (Coverdale's Ausgabe von 1535) in den Kirchen angeordnet. So ungenügend dieser erste Versuch eines Glaubensbekenntnisses erscheint, so war er doch bei dem damaligen Stand der Ansichten und der Stellung der Parteien das einzig mögliche. Die Führer der Reformatorischgesinnten wollten den alten Bau der Kirche nicht niederreißen, sondern nur die eingeschlichenen Mißbräuche entfernen, das Schadhafte ausbessern. Zu dieser gemäßigten Partei gehörten außer Cranmer und Cromwel die Bischöfe Latimer von Worcester (1535—39), Edw. Fox von Hereford (1535—38), Goodrich von Ely (1533—54), Shaxton von Sarum (1535—39), Barlow von St. Davids (1535—54), Hilesley von Rochester (f. 1539). Sie standen in der Mitte zwischen den Katholischen und den Anhängern einer durchgreifenden Reform. Letztere traten entweder vereinzelt auf oder bildeten kleinere Gruppen in mannigfacher Abstufung bis zur äußersten Linken. Sie waren entschiedenere Anhänger der lutherischen, schweizerischen und wiedertäuferischen Lehre oder des alten Lollardismus. Sie wollten theils eine consequente Durchführung der evange-

lischen Lehre, theils eine völlige Zerstörung der alten Kirche und den Aufbau einer neuen nach dem Vorbild der Urkirche. Dabei zeigte sich vielfach religiöse Schwärmerei und socialistischer Radikalismus. Alle diese von der Mitte abweichenden Richtungen wurden ohne Unterschied eben so heftig verfolgt, als der entschiedenste Papismus. Nicht nur starben 14 von den 1535 nach England geflohenen holländischen Wiedertäufern auf dem Scheiterhaufen, sondern auch abweichende Ansichten in der Abendmahlslehre galten für todeswürdige Ketzereien. Am stärksten aber war die katholische Partei, an deren Spitze Thom. Howard, Herzog von Norfolk und Stephan Gardiner, Bischof von Winchester († 1555) standen. Zu dieser gehörten mehr oder weniger entschieden alle andern Bischöfe namentlich Stockesley von London (1530—40), Lee, Erzbischof von York (1531—44) sammt den drei anderen Bischöfen seiner Provinz, Longland von Lincoln (1521—47), des Königs Beichtiger, Tonstal von Durham (1530—51) und dem Bischof von Carlisle, ferner die Klostergeistlichen, fast alle Universitätsmitglieder und Landpfarrer und die Masse des Volkes. Nirgends aber hatte der Katholicismus so feste Wurzeln als in der Provinz York. Die Unwissenheit des Volkes, der Fanatismus der Geistlichen und Mönche war hier größer als sonstwo. Hier war es daher, wo die Aufhebung der kleinern Klöster, die Forderung des Suprematseides und die Predigten gegen den Aberglauben zu den bedenklichsten Unruhen führten. In Lincolnshire bildete sich im Okt. 1536 eine heilige Schaar von 20,000 Mann unter der Führung zweier Geistlichen, um die Einstellung der Reformen vom König zu ertrotzen. Aber dieser ließ sich von „dem dümmsten und rohesten Pöbel in ganz England“ nicht einschüchtern. Das Anrücken eines Heeres unter dem Herzog von Suffolk zerstreute die Aufrührer. Viele von ihnen schloßen sich aber dem Aufstand in Yorkshire an, der gefährlicher zu werden drohte. Auf den Beistand des Königs von Schottland, Jakob V., hoffend, der als Heinrich's Neffe seit Enterbung seiner Töchter den nächsten Anspruch auf den englischen Thron hatte, rückte „die Pilgerschaft der Gnade“ 40,000 Mann stark gegen Süden. Es mußte mit den Aufständischen unterhandelt werden. Amnestie und ein Parlament zu York wurde ihnen zugesagt, aber das Versprechen nicht gehalten. Der Aufstand brach deshalb auf's Neue aus, aber die Schaaren wurden bei Hull und Carlisle geschlagen, die Anführer mit 70 andern hingerichtet und durch eine allgemeine Amnestie im Juli 1537 die Ruhe wieder hergestellt. Diese Aufstände waren um so gefährlicher, als auf die Nachricht davon Cardinal Pole (s. d. A.) den Pabst aufforderte, ein Bündniß zwischen den Aufrührerischen und Schottland, Frankreich und den Niederlanden einzuleiten, was sich aber wegen des Krieges zwischen Frankreich und dem Kaiser zerschlug. Heinrich nahm dafür an den Verwandten des Cardinals die blutigste Rache.

Die nächste Folge dieser Empörungen war die Aufhebung der größern Klöster. Erschienen sie doch als die Feuerheerde der Aufwieglung, als die Burg, von der die königliche Suprematie am heftigsten angegriffen wurde. Es wurden zunächst in den nördlichen Klöstern, dann aber im ganzen Lande Visitationen veranstaltet. Des Erfolges war man gewiß, da alle, wenn nicht des Hochverraths, doch sicher der Sittenlosigkeit angeklagt werden konnten. Die Visitatoren waren dieselben gewissenlosen, wohldienerischen Leute wie früher. Sie bestachen und ließen sich bestechen. Die Klosterobern, schuldbewußt, wagten keinen Widerstand. Versprechungen wie Drohungen und die Furcht, die gröbsten Laster enthüllt zu sehen, bewogen sie zum Rücktritt und zur Annahme eines ihnen verheißenen Jahrgehaltes. Während so die Sitze des Katholicismus fielen, wurden zugleich die Betrügereien, die bisher mit Wunderbildern und Reliquien getrieben worden, an's Tageslicht gezogen, und die Bilder und Kreuze vor den Augen des Volkes zertrümmert und verbrannt. Aber gegen diesen Eifer in Entfernung alles dessen, was Gegenstand abergläubischer Verehrung war, stach das Verfahren mit Beckets Schrein seltsam ab. Dem Heiligen wurde als Vorkämpfer für die päbstliche Obergewalt förmlich der Proceß gemacht. Der Staatsanwalt lud ihn vor Gericht und da er nicht erschien, wurde er in Gegenwart des Königs als Hochverräther verurtheilt, seine Gebeine verbrannt, der un-

geheure Schatz, den der Schrein barg, in des Königs Schatzkammer gebracht und die Verehrung des Heiligen bei schwerer Strafe verboten (11. Juli 1538). Mehr konnte Heinrich der römischen Kirche nicht Hohn sprechen, als durch diesen Frevel an einem ihrer größten Heiligen. Dies sammt der Aufhebung der Klöster reizte den Pabst so, daß er am 7. Dec. 1538 die lang zurückgehaltene Bannbulle gegen den „ketzerischen, ehebrecherischen, mörderischen und hochverrätherischen König“ veröffentlichte, und den Kaiser sowie den König von Frankreich zu einem Kreuzzug gegen ihn aufforderte. Heinrich wandte die Gefahr durch drohende Rüstungen und diplomatische Künste ab, und fuhr ungehindert fort, die Klöster einzuziehen. Das Parlament sanktionirte durch die Auflösungsakte (Mai 1539) die bisherigen Schritte und ermächtigte zu weiteren. Demzufolge wurden im Laufe des folgenden Jahres die noch übrigen Klöster aufgelöst, wodurch der Staatskasse ein jährliches Einkommen von 160,000 Pfd. St. zufloß. Das Loos der Mönche und Nonnen war ein höchst trauriges, und mit ihnen hatten zahllose andere Leute, welchen die Klöster Beschäftigung gegeben, zu leiden. Aber wenn auch das bei einer so gewaltigen Umänderung nicht wohl zu vermeiden war, so ist ein Anderes in keiner Weise zu entschuldigen, daß nämlich die eingezogenen Güter auf's Gewissenloseste verschleudert wurden und vielfach nur dazu dienten, verarmte Landjunker und wohldienerische Emporkömmlinge zu bereichern. Wie wenig von dem, was Cranmer wünschte, kam zu Stande! Er wollte die Kathedralinstitute zu theologischen Seminarien machen, um eine tüchtige Geistlichkeit heranzuziehen, und den Begabteren unter den Armen den Zutritt zu den Schulen zu eröffnen. Dadurch wäre eine engere Verbindung der Geistlichkeit mit dem Volk herbeigeführt und die Kräfte, die bald im Gegensatz gegen die Kirche wirkten, für sie gewonnen worden. Statt dessen blieb die niedere Geistlichkeit noch lange über die Reformationszeit hinaus in großer Unwissenheit, hielt hartnäckig am Alten fest und trug dadurch nicht minder als der Uniformitätszwang zur Entwicklung des Sektenwesens bei. Auch die Gründung von 18 neuen Bisthümern mit einer entsprechenden Zahl von Suffraganen, sowie die Vermehrung von Pfarreien, Schulen und Hospitälern wurde von den Reformationsfreunden gewünscht. Aber nur 6 neue Bisthümer Bristol, Oxford, Gloucester, Peterborough, Chester und Westminster, welches letztere bald wieder einging, wurden gegründet, ausserdem 2 Universitätskollegien und einige Schulen. Das war alles, während die reichen Klostereinkünfte hingereicht hätten, das ganze Land mit Mitteln für Seelsorge und Volksunterricht reichlich zu versehen.

Aber der König wollte nur soweit reformiren, als es der Bereicherung seines Schatzes und der Feststellung seiner Suprematie dienlich war. Zu letzterem Zweck gestattete er auch in dieser Zeit die Verbreitung der englischen Bibel, die in berichtigter Uebersetzung 1537 erschienen war. Doch sollten die Evangelischen dieser Gabe sich nicht lange erfreuen, denn es trat jetzt eine für sie höchst ungünstige Wendung ein. Jane Seymour, die durch ihre Treue und Liebenswürdigkeit sich des Königs Zuneigung erhalten und einen besänftigenden Einfluß auf sein ungestümes Wesen ausgeübt hatte, war, nachdem sie dem König einen lang ersehnten Thronerben geschenkt, im Wochenbett am 24. Okt. 1537 gestorben. Seit ihrem Tode zeigte sich der König mürrischer und eigenwilliger als je, und zugleich den Einflüsterungen der katholischen Partei viel zugänglicher. Norfolks Einfluß war im Steigen, Gardiner war 1538 von einer Sendung wieder zurückgekehrt und ein neuer Genosse in Bonner gewonnen (Bischof von Hereford s. 1538, von London 1540—49). Und wie es dieser Partei gelang, den Fortgang der Reformation zu hemmen, zeigen die Verhandlungen desselben Parlaments, in welchem die Aufhebung der Klöster beschlossen wurde. Das Bedürfniß eines bestimmten Lehrbegriffs stellte sich immer deutlicher heraus. Wie gefährlich es war, etwas zu glauben oder zu lehren, das nicht zufällig die Ansicht des Königs und der Großen in Kirche und Staat war, zeigte Lamberts Schicksal, den seine zwinglische Ansicht über das Abendmahl auf den Scheiterhaufen brachte (Nov. 1538). Wohl hatte die Convokation in den 10 Artikeln einen Lehrbegriff aufgestellt, er war aber von dem Parlament nicht sanktionirt und zeigte sich überhaupt als ungenügend. Daher

eine Kommission von Theologen, Cranmer an der Spitze, denselben überarbeitete und unter dem Titel »Unterricht eines Christen« oder »Bischofsbuch« im Dec. 1537 dem König zur Genehmigung vorlegte. Der König änderte manches daran, gab aber keinen Befehl zur Einführung des Buches. Cranmer hoffte nun mit Hülfe der deutschen Reformatoren besser zum Ziele zu kommen. Der König selbst hielt viel auf Melanchthon und lud ihn wiederholt nach England ein. Da er selbst nicht kommen konnte, wurden Burckhardt, Boyneburg und Myconius im Frühling 1538 nach England abgeordnet. Aber der schlaue Gardiner vereitelte den Plan. Nachdem einige Punkte (s. Angl. K. Bd. I. S. 325) berathen worden, kehrten die Deutschen zurück, und das Parlament nahm nun die Aufstellung von Glaubensartikeln selbst in die Hand. Nach heftigen Verhandlungen vereinigte es sich endlich am 28. Juni 1539 über die 6 Artikel »die Blutartikel« oder »die Peitsche mit 6 Schlingen« wie sie der Volkswitz nannte. Durch dieselben wurden die Wandlungslehre und Kelchentziehung, die Ehelosigkeit der Priester und die Unauflöslichkeit des Keuschheitsgelübdes, die Beibehaltung der Seelenmessen und Ohrenbeichte zum Glaubensgesetz gemacht. Todesstrafe wurde auf Bestreitung der Wandlungslehre und Saumseligkeit in Auflösung der Priesterehe gesetzt. Mit unerhörter Grausamkeit wurde diese Akte in Anwendung gebracht. In kurzer Zeit waren 500 im Gefängniß. Cranmer und Cromwel suchten das schreckliche Verfahren zu mildern. So lange Cromwel noch am Ruder war, kam keine Hinrichtung vor. Aber sein Sturz war nahe. Um den Einfluß der katholischen Partei zu beschränken, suchte er eine Vermählung des allezeit heirathslustigen Königs mit Anna von Cleve zu Stande zu bringen. Heinrich willigte ein, faßte aber beim Anblick seiner Braut einen solchen Widerwillen gegen sie, daß er zwar die Ehe einging (Jan. 1540), aber sogleich an Scheidung dachte, die wie früher auf die leichtfertigsten Gründe hin, aber unter Wahrung der äußern Rechtsform am 10. Juli vollzogen wurde. Anna lebte unbeachtet in Chelsea, wo sie am 15. Juli 1557 starb. Die Wuth des Königs entlud sich auf Cromwel. Zwar wurde er noch am 14. April 1540, wie zum Hohn, zum Grafen von Essex ernannt, aber schon am 10. Juni wegen Mißbrauchs der Amtsgewalt, Förderung der Ketzerei und Hochverraths in den Tower gebracht und am 28. Juli enthauptet. Aus niederem Stande hatte er sich unter Wolsey zum Fürstendiener gebildet. Sein Glaubensartikel war die königliche Suprematie. An Gewandtheit, Ergebenheit und willenloser Nachgiebigkeit stand er Wolsey nicht nach. Zu seinem Vortheil unterschied er sich aber von jenem dadurch, daß er seine Macht nicht zu eigener Bereicherung oder verschwenderischer Pracht verwandte, sondern durch weise Lenkung des königlichen Eigenwillens der Reformation diente. Sein Sturz war ein schwerer Schlag für die Evangelischen. Cranmer stand jetzt allein und war nicht im Stande, dem Uebergreifen der katholischen Partei kräftig entgegenzutreten. Die letzten sieben Jahre der Regierung Heinrichs zeigen ein unseliges Schwanken zwischen Fortschritt und Rückschritt je nach den Launen des Königs und dem Ueberwiegen der einen oder andern Partei. Zunächst siegten die Katholischen. Noch vor der Scheidung von Anna hatten sie des Königs Auge auf die Nichte des Herzogs von Norfolk, Katharine Howard gelenkt. Heinrich heirathete sie am 8. Aug. 1540. Aber schon am 12. Febr. 1542 fiel ihr Kopf unter dem Beil, weil ihr früheres unsittliches Leben erwiesen war. Die Reformirten dagegen fanden an Heinrichs sechster Gemahlin, Katharine Parr, die er am 7. Juli 1543 heirathete und die ihn überlebte, eine treue und weise Beschützerin. Ihr kluges Benehmen, die Liebe, mit der sie den mürrischen, kränkelnden König pflegte und die Anerkennung, die sie seiner theologischen Gelehrsamkeit zollte, siegten über die Anschläge der Gegner. Der Fortgang der Reformation in dieser Zeit läßt sich in wenigen Worten zusammenfassen.

Noch unter Cromwel wurden 1540 zwei Commissionen zur Feststellung der Lehre und Gottesdienstordnung niedergesetzt. Der »Unterricht eines Christen« wurde unter Mitwirkung des Königs selbst revidirt und erschien 1543 unter dem Titel »Nothwendige Lehre und Unterricht für Christen« auch »Königsbuch« genannt. Bei man-

chen Berichtigungen und Verbesserungen im Einzelnen zeigt es den Einfluß der katholischen Partei. Der 1. Art. über den Glauben sucht die reformirte Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit dem katholischen durch Werke zu vermitteln. Der 2. handelt von der katholischen Kirche, welche alle Gläubigen bei aller Verschiedenheit im äusseren Kirchenwesen umfasse. Der 3. erkennt 7 Sakramente an. Der 4. handelt von den 10 Geboten, wobei Bilder als nützlich dargestellt werden. Durch den 5. und 6. werden Vaterunser und Ave Maria in der Landessprache beibehalten, im 7. der freie Wille anerkannt, im 8. und 9. über Rechtfertigung und gute Werke mehr auf das Vorbild als das Verdienst Christi hingewiesen, mehr die Heiligung als Rechtfertigung hervorgehoben und die Verdienstlichkeit der Werke, jedoch nicht der bloß äusserlichen, zugegeben. Im 10. werden die Gebete für Verstorbene gutgeheißen, aber über Seelenmessen und Fegfeuer nichts festgestellt. Die Liturgie, welche von der andern Commission revidirt wurde, blieb fast unverändert, und in lateinischer Sprache. Doch wurde 1544 die Uebersetzung von Gebeten für Prozessionen und der Litanei angeordnet. Und 1546 erschien Heinrichs Primer, eine Abkürzung des römischen Breviars in englischer Sprache nebst der Litanei, ein Buch, das auch beim Gottesdienst gebraucht wurde.

Andererseits setzte die katholische Partei unmittelbar nach Cromwel's Sturz eine Parlamentsakte durch, welche allen königlichen Verfügungen in kirchlichen Dingen die Kraft von Reichsgesetzen verlieh. Sie wirkte 1542 ein Verbot aller religiösen Schriften mit Ausnahme des „Unterrichts eines Christen“ und das Jahr darauf die Beschränkung des Bibellesens auf die Vornehmen und Reichen aus, das später noch verschärft wurde. Ihre Hoffnung auf Unterdrückung der Reformation stieg, als Heinrich 1543 sich mit dem Kaiser verband, bei welcher Gelegenheit er Maria und Elisabeth für erbfähig erklärte. Allein die zunehmende Kränklichkeit des Königs neigte die Waagschale auf die andere Seite. Viele wandten sich den Seymours, den nächsten Anverwandten des Thronfolgers, zu. Heinrich war klug genug, um zu sehen, daß die Zusammensetzung des Vormundschaftsrathes aus den Häuptern beider Parteien dem minderjährigen König Gefahr bringen würde. Er entschied sich für Edwards mütterliche Oheime. Gardiner verlor durch eigene Schuld des Königs Vertrauen. Um Norfolk und seinen Sohn Graf Surrey zu beseitigen, wurde zu dem allezeit bequemen Mittel eines Hochverrathsprozesses gegriffen. Beide wurden in den Tower geführt. Surrey fiel unschuldig unter dem Henkerbeil am 19. Jan. 1547. Sein Vater, schon verurtheilt, wurde nur dadurch gerettet, daß der König am 28. Jan. starb.

Heinrich war ein Mann von großen Anlagen und mächtigen Leidenschaften. Er hat die erstern vielseitig ausgebildet, aber die letztern nie zügeln gelernt. Selbst klassisch gebildet, förderte er Kunst und Wissenschaft. Seine Lebenslust und Prachtliebe entfremdete ihn nicht ernsteren Studien. Wie im Kampfspiel konnte er es in den theologischen Streitigkeiten mit den Besten seines Landes aufnehmen. Er hatte dasselbe Herrschertalent, wie sein Vater. Trotz der schwierigen Zeitverhältnisse nach Innen und Aussen blühte das Reich unter ihm auf. Die ersten 25 Jahre seiner Regierung können als glücklich bezeichnet werden. Aber das Glück war für ihn ein Unglück. Der Liebling des Volkes, der Abgott der Humanisten wurde er frühe durch die schamlosesten Schmeicheleien nicht bloß seiner Günstlinge, sondern auch der angesehensten und gelehrtesten Männer des In- und Auslandes verderbt. Durch die ersten Männer des Staates und der Kirche wurde der Begriff der absoluten Königswürde auf die Spitze getrieben. Parlament und Convokation waren wohldienerisch und feig. Die Richter und Rechtsgelehrten wußten allezeit eine Rechtsform für die willkürlichen Handlungen des Königs zu finden, und nicht bloß der schlaue Fürstendiener Cromwel, auch der ehrliche Cranmer beruhigten ihr Gewissen, wenn das fürstliche Machtwort es wollte. Ist es ein Wunder, daß Heinrichs angeborne Herrschsucht und Sinnlichkeit zur Tyrannei und Grausamkeit wurde? Sein Wille war Gesetz, Widerspruch gegen ihn Hochverrath, seine Ansicht Glaubensnorm. Mit dieser Willkür war ein gewisser Rechtssinn auf's Seltsamste gemischt. War aber nur irgend

eine Rechtsform gefunden, so war sein Gewissen befriedigt. Doch auch in der schlimmeren Hälfte seiner Regierung fehlt es nicht an edleren Zügen seines Karakters. Er war ein Feind aller Verstellung, er ehrte auch anders denkende Männer, und während die andern Fürstendiener fielen, konnte nichts seine Liebe und sein Vertrauen zu Cranmer erschüttern, dessen Karakter er achten gelernt hatte.

Heinrichs Regierung wird gewöhnlich als das größte Hemmniß für die Entwicklung der Reformation angesehen. Es ist wahr, der Glaube seines Volkes wurde auf das Prokrustesbett gelegt. Es wurde auf dem Wege der Gesetzgebung reformirt, wie des Königs Ansichten und Vortheil es geboten. Ihm war die Reformation etwas rein Aeußerliches, eine Regierungsmaßregel. Und doch war es ein großes Glück, daß der im Herzen gut katholische König durch sein eigenes Interesse auf die Bahn der Reformation getrieben wurde, die er sonst, so gut wie seine Vorgänger den Lollardismus, mit Gewalt unterdrückt hätte. Die freie Entwicklung mancher reformatorischen Keime wurde gehemmt, aber für einen großen Gewinn ist es zu erachten, daß die politische und religiöse Einheit des Reiches gewahrt wurde. Eine rasche und durchgreifende Reformation wäre an dem starren Katholicismus der Geistlichkeit, an der Gesinnungslosigkeit des Parlaments, an dem Eigenwillen des Königs gescheitert oder hätte im besten Falle eine gefährliche Spaltung des Reiches herbeigeführt. Und, was die Hauptsache ist, es fehlte in England an der schöpferischen Kraft, es fehlte an Männern, wie Deutschland und die Schweiz sie hatte, die durch tiefe theologische Gelehrsamkeit, Reife und Klarheit der Ansichten, und unbeugsame Entschiedenheit befähigt gewesen wären, ein so großes Werk selbstständig anzufangen und sicher durchzuführen. Dies zeigt der nächste Zeitabschnitt, obwohl der Bann, welcher unter Heinrichs Regierung über der Kirche lastete, weggenommen war, so zeigte sich doch im Volke wenig Leben und Mitwirkung. Es wurde so gut als bisher von Oben reformirt und noch mehr als früher machte sich der Einfluß der deutschen und schweizerischen Reformation geltend.

Edward VI. (29. Jan. 1547 — 6. Juli 1553) geb. den 12. Okt. 1537 bestieg den väterlichen Thron in seinem 10. Lebensjahr. Seine Erziehung war unter Cranmers Leitung Dr. Rich. Cox und dem gelehrten Cheke anvertraut — Männern, die ihm nicht bloß tüchtige Kenntnisse beibrachten, sondern auch entschieden evangelische Grundsätze einpflanzten. Edward vereinigte die guten Eigenschaften seines Vaters mit der Liebenswürdigkeit seiner Mutter. Mit Recht erwartete man von dem frommen, hochbegabten Knaben eine segensreiche Regierung. Konnte er auch auf die Leitung der Staats- und Kirchensachen keinen großen Einfluß ausüben, so lag doch bei dem damals herrschenden Begriff der Königswürde in der Zustimmung des jungen Fürsten zu den reformatorischen Maßregeln deren beste Rechtfertigung.

Der Vormundschaftsrath bestand aus 16 gleichberechtigten Mitgliedern und hatte einen Geheimen Rath von 12 Männern zur Seite. Andeutungen in Heinrichs Testament folgend nahm die Regentschaft zunächst Standeserhöhungen in ihrer Mitte vor, und eignete sich frühere kirchliche Besitzungen an. Die katholische und evangelische Partei waren im Rathe ziemlich gleich vertreten. Jene hatte, obwohl Norfolk und Gardiner ausgeschlossen waren, tüchtige Vertreter in dem Lordkanzler Wriothesley (Graf von Southampton) und in Bischof Tonstal. An der Spitze der Evangelischen stand Cranmer und Graf Hertfort (Herzog von Somerset). Letzterem als Oheim des Königs wurde gegen die ursprüngliche Bestimmung der Vorsitz eingeräumt. Southamptons Widerstand war umsonst. Man nahm ihm wegen Mißbrauchs der Amtsgewalt das große Siegel ab und hielt ihn durch eine beträchtliche Caution in Schranken. So wurde ohne weitere Schwierigkeit schon am 13. März 1547 Somerset als Protektor des Reichs und Vormund des Königs an die Spitze der Regentschaft gestellt, und die beiden Räthe vereint ihm untergeordnet. Damit war das Uebergewicht der Evangelischen in der Regentschaft entschieden. Aber außerhalb derselben war die Macht des Katholicismus groß. Er hatte an dem durch seine Zurücksetzung tiefgekränkten Gardiner einen eifrigen und gewandten Vorkämpfer.

Auf seiner Seite standen viele Bischöfe und fast alle Geistlichen, sowie die Universitäten, auf denen das Licht des Evangeliums schnell erloschen war. Die Masse des Volks war noch wenig durchdrungen von dem Sauerteig des Evangeliums. Und nicht minder gefährlich als der Katholicismus waren die schwärmerischen Richtungen vieler Reformationsfreunde. Um die Einheit der Kirche zu wahren und die Gegensätze zu versöhnen, mußte ein vermittelnder Weg eingeschlagen und die Abweichungen nach Rechts und Links abgeschnitten werden. Niemand war für dieses schwierige Werk so geeignet, als Cranmer. Er suchte für den Bau der neuen Kirche möglichst viel von dem alten Material zu verwenden und den Bauplan der katholischen Kirche einzuhalten. Dabei verschmähte er aber nicht, Bausteine, die anderswo zubereitet waren, einzufügen und den Rath und die Hülfe ausländischer Meister und der in ihrer Schule gebildeten Landsleute fleißig zu benützen. Diesen öffnete die bei Edwards Krönung erlassene Amnestie die Rückkehr in die Heimath, jenen die Gastfreundschaft des Erzbischofs eine Zuflucht im fremden Lande. Und wie die vielen in englischen Uebersetzungen verbreiteten deutschen Reformationsschriften einen großen Einfluß ausübten, so tragen die englischen Bekenntnißschriften deutliche Spuren fremder Mithülfe und eine stetige Fortbewegung von Erasmus über Luther zu Calvin und Zwingli.

Den sichersten Haltpunkt für das Reformationswerk bot die königliche Suprematie. War die Oberhoheit des Königs in geistlichen Dingen anerkannt, so konnten alle Angriffe auf die Maßregeln der Regentschaft als Hochverrath bestraft werden. Daher nahm Cranmer sein geistliches Amt auf's Neue von Edward zu Lehen und verlangte das Gleiche von den Bischöfen. Um diese Maßregel bei der ganzen Geistlichkeit durchzuführen und überhaupt eine allgemeine Reformation anzubahnen, wurde schon im April 1547 eine Kirchenvisitation angeordnet. Ehe diese aber angefangen wurde, mußte das Volk mit der h. Schrift und den Grundsätzen der Reformation vertraut gemacht werden. Es zeigt recht den vermittelnden Standpunkt Cranmers, wenn er statt anderer entschiedenerer Schriften Erasmus Paraphrasen (Juli 1547) in's Englische übersetzen und verbreiten ließ. Doch wurde durch das Homilienbuch, das er mit Ridley, Latimer u. A. abfaßte, die Rechtfertigung durch den Glauben als Prinzip festgestellt. Beide Schriften wurden zum Vorlesen in den Kirchen bestimmt, was bei der Unwissenheit und dem Widerwillen der Geistlichkeit gegen die Reformation um so mehr noth that. Ebenso wurde, um das von Oben begonnene Werk nicht durch papistische oder schwärmerische Kanzelreden stören zu lassen, das Predigen von der Erlaubniß der höchsten Behörde abhängig gemacht.

Nach solchen Vorbereitungen begann im Sept. die Kirchenvisitation, deren Verfahren durch 37 Visitationsartikel geregelt war. Durch diese wurde nicht nur die Leistung des Suprematеides, sondern auch die Abstellung der Pilgerfahrten und Processionen, die Entfernung der Bilder aus den Kirchen, der Gebrauch der Paraphrasen und Homilien, sowie der Litanei in englischer Sprache, Vorlesung biblischer Abschnitte, Prüfung der Communikanten, strenge Sonntagsfeier, eifrige Amtsführung und Anlegung von Kirchenbüchern angeordnet. Prediger begleiteten die Commissäre, um das Volk über die Reformation zu belehren.

Hierauf wurde am 4. Nov. 1547 das Parlament eröffnet, das den Grund zu der reformirten Kirche legte. Die bisherigen Maßregeln wurden gutgeheißen, alle seit der Lollardenzeit gemachten Ketzergesetze aufgehoben, die königliche Oberhoheit nicht nur neu bestätigt, sondern noch dadurch ausgedehnt, daß die Wahl der Bischöfe und die geistliche Gerichtsbarkeit ganz in die Hände der Regierung gelegt wurden; ferner wurden die Seelenmessen abgestellt und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt eingeführt, zugleich aber die damals häufigen Angriffe auf das Sakrament mit schweren Strafen bedroht. Der Aufhebung der noch übrigen geistlichen Stiftungen gab der habsüchtige Adel gerne seine Zustimmung, da er sich wie früher große Beute versprach, und Cranmer mußte bald zu seinem Schmerze sehen, daß von den Gütern und Einkünften von 90 Collegien und über 2300 anderen Stiftungen nur 13 Schulen gegründet wurden, das Meiste aber in den Händen des Adels und besonders des Protektors hängen blieb. An-

dere Anträge aber auf Revision der Kirchengesetze, Wiederaufnahme der schon unter Heinrich angefangenen Vorarbeit einer Gottesdienstordnung, Aufhebung des Cölibats und Betheiligung der Convokation bei der Kirchengesetzgebung wurden abgewiesen. Cranmer seinerseits fuhr mit Reformen fort. Im Januar 1548 verbot er den Gebrauch von Kerzen, Asche und Palmen, gestattete gerne Ausnahmen von der strengen Beobachtung der Fasten und ordnete im Febr. die Entfernung aller Bilder aus den Kirchen an. Auch in der Lehre ging er einen Schritt weiter. Er ließ die lutherischen Nürnberger Katechismuspredigten durch Justus Jonas in's Lateinische übertragen und gab das Buch in englischer Uebersetzung heraus. Zugleich bereitete er mit den Bischöfen Goodrich, Ridley u. a. auf Grund der besten alten Liturgien mit Benützung der Kölner Liturgie eine neue Gottesdienstordnung vor, in welcher der Abendmahlsgottesdienst fast unverändert aus dem römischen Missale herübergenommen und außerdem die Ohrenbeichte, die Fürbitte für Verstorbene, das Kreuzschlagen und Salböl und die Priesterkleidung beibehalten war. Dieses in seiner Art nach Form und Inhalt ausgezeichnete Werk wurde am Schluß des Jahres 1548 als Weihnachtsgabe dem König überreicht, durch die erste Uniformitätsakte Anfangs 1549 als allgemeines Gebetbuch angenommen und die Einführung desselben auf den 1. Juli festgesetzt. Der Aufhebung des Cölibats gab dasselbe Parlament nach längeren Kämpfen nur als einem nothwendigen Uebel seine Zustimmung.

Bisher war der Widerstand der katholischen Partei vergeblich gewesen. Gardiner, der sich gleich Anfangs der Einführung der Paraphrasen und Homilien widersetzte, an der Wandlungslehre festhielt und die Pflicht des Gehorsams gegen die Vormundschaftsregierung bestritt, war schon im ersten Jahre Edward's in den Tower gebracht worden. Tonstal, der sich bald nach Somerset's Erhebung zum Protektor auf seinen Bischofssitz zurückgezogen, verhielt sich ruhig. Bonner, jetzt eben so feig, wie früher grausam und gewaltthätig, zeigte sich nachgiebig. Und ebenso karakterlos waren mit Ausnahme der Prinzessin Maria die übrigen Freunde des Papismus. Im Volke aber, das durch die Aufhebung der Klöster, durch die Härte und Habsucht der Edelleute in Armuth versank und alles Elend der Reformation zuschrieb, dazu durch die katholischgesinnten Geistlichen und Laien insgeheim aufgeregt wurde, brachte die Einführung der neuen Gottesdienstordnung den langverhaltenen Unwillen zum Ausbruch. Am gefährlichsten war der Aufstand in Devonshire und Norfolk. Dort, wo Cardinal Pole viele Anhänger hatte, forderte eine Schaar von 10,000 Mann die Herstellung des Katholicismus und wurde nach vergeblichen Unterhandlungen endlich mit Hülfe ausländischer Truppen gesprengt und zum Theil aufgerieben. In Norfolk stellte sich ein Gerber Kett an die Spitze von 20,000 Aufwieglern und erklärte dem habsüchtigen Adel so gut als der reformirenden Regentschaft den Krieg. Die gegen ihn gesandten Truppen warf er zurück und erst dem mit einer starken Armee anrückenden Grafen Warwick gelang es im Aug. 1549 den Aufstand zu dämpfen. Die äußere Lage des Landes war damals überhaupt eine traurige. England war durch Heinrichs Plan, Edward mit der schottischen Erbtochter Maria zu vermählen, zu welchem Zweck die evangelisch gesinnte Partei in Schottland unterstützt wurde, in einen Krieg mit Frankreich verwickelt worden, der die Staatskasse erschöpfte und die englischen Besitzungen in Frankreich gefährdete. Dies, sowie die Hinrichtung seines ihm verhaßten Bruders (März 1549) führte den Sturz des Protektors herbei, den die Mitglieder des Staatsrathes wegen seiner Herrschsucht, die Katholischen noch zudem wegen der kirchlichen Neuerungen haßten. Der ehrgeizige Warwick verband sich mit Somerset's Hauptgegner Southampton, den er übrigens bald auf die Seite schob, und brachte es dahin, daß der Protektor im Sept. 1549 in den Tower geführt wurde, aus welchem er nach zweimonatlicher Haft mit Verlust der Protektorswürde in den Staatsrath zurückkehrte. Doch wurde dadurch der Fortgang der Reformation nicht gehemmt, da Warwick nur durch Förderung derselben sich die königliche Gunst gewinnen konnte. So wurde während Somersets Haft von dem Parlament nicht nur der Befehl zur Einführung der neuen Liturgie verschärft, sondern

auch die Abfassung eines Ordinationsformulars und eines Kirchengesetzbuches beschlossen. Während die letztere Arbeit mehrere Jahre in Anspruch nahm, war das Ordinationsformular schon im März 1550 vollendet. Es ist mit wenigen unter Karl II. vorgenommenen Aenderungen dasselbe mit dem noch heute gebräuchlichen und wurde sogleich durch königliche Verordnung eingeführt, bis es zwei Jahre später durch das Parlament Gesetzeskraft erhielt.

Bei den bisherigen Reformen war es nicht sowohl auf Gründung einer neuen Kirche, als auf Reinigung der alten abgesehen. Daher auch jetzt noch, wie früher, schwärmerische Richtungen, wie die der Wiedertäufer, der Antitrinitarier, der Gospeller (welche die Prädestinationslehre auf die Spitze trieben) u. a. viel strenger niedergehalten wurden, als der Papismus. Wohl mochten manche dieser zerstreut auftretenden Sekten, sofern sie staats- und sittengefährliche Grundsätze hegten, den Anspruch auf Duldung verwirkt haben; daß aber Jane Bocher (Mai 1550), weil sie die wahre Menschheit, und der Holländer van Paris, weil er die Gottheit Christi läugnete, auf dem Scheiterhaufen starben, ist ein Flecken in der sonst milden Regierung Edwards.

So suchten die Führer der englischen Reformation ebenso die schwärmerischen Auswüchse wie den Widerstand der Katholischen zu unterdrücken, und die Kirche, wie sie vor der römischen Verderbniß war, herzustellen.

Allmählig aber gewannen die Grundsätze der deutschen und schweizerischen Reformation auf die weitere Entwicklung der englischen einen bedeutenden Einfluß. Es geschah dies durch die aus der Verbannung zurückkehrenden Engländer, wie Miles Coverdale und John Rogers, früheren Mitarbeitern Tindals, und John Hooper, sowie durch die flüchtigen Ausländer Peter Martyr; Bernhard Ochino, Bucer, Fagius und Lasci (d. Nähere s. d. Art.). Bei dem großen Mangel an inländischen Gelehrten und tüchtigen Predigern war ihre Hülfe um so willkommener. Die Hochschulen hatten sich unfähig gezeigt, sich aus eigener Kraft zu erneuern. Cranmer berief deßhalb schon 1548 Peter Martyr Vermigli und Bernhard Ochino nach Oxford. Der erstere wirkte dort 5 Jahre lang mit großem Segen, aber auch unter schweren Kämpfen und vielen Anfechtungen. In Cambridge wurde im Herbst 1549 Martin Bucer für die neutestamentliche Theologie und Paul Fagius für die alttestamentliche angestellt. Letzterer starb schon am 15. Nov. Bucer dagegen war eine anderthalbjährige Wirksamkeit vergönnt, während der er durch sein Wissen wie durch seine Frömmigkeit und Friedensliebe sich hohe Achtung erwarb. Nach seinem Tode ließ man seine Stelle zwei Jahre lang unbesetzt, in der Hoffnung, Melanchthon dafür zu gewinnen. Durch diese Männer wurde der Samen des Evangeliums ausgestreut, der in dem jüngern Geschlechte später seine Frucht trug. Die scholastischen Professoren aber widersetzten sich mit aller Heftigkeit der neuen Lehre. Besonders war es die Lehre vom Abendmahl, die in den Vordergrund trat. Aber die vielen Disputationen darüber trugen dazu bei, daß die Führer der Reformation selbst sich von dem katholischen Dogma lossagten. Im Kultus und in der Verfassung wurde namentlich durch Knox und Hooper die Forderung einer durchgreifenden Reform gestellt. Dieser, im Juli 1550 zum Bischof von Gloucester ernannt, weigerte sich, die bischöftiche Kleidung anzulegen und dem Erzbischof den Eid des Gehorsams zu leisten und gab erst, durch eine kurze Haft milder gestimmt, nach, worauf er im März 1551 in sein Bisthum eingesetzt wurde. Auf seine Anregung wurde auch im Nov. 1550 durch Kabinetsbefehl die Aufstellung von Abendmahlstischen statt der Altäre angeordnet. Die Bischöfe Heath und Day, welche sich der Anordnung widersetzten, verloren ihre Aemter (Okt. 1551). Knox ging viel weiter als Hooper, und verwarf die Liturgie sammt dem Episkopat und schlug ein ihm angebotenes Bisthum aus. Von nicht geringem Einfluß war die von Lasci 1550 gestiftete niederdeutsche Gemeinde, welcher andere Fremdengemeinden folgten. In ihr sah man, während die englische Kirche erst im Bau begriffen war, eine ausgebildete presbyterische Kirche mit strenger Kirchenzucht und entschieden reformirter Lehre, nach dem Muster

der apostolischen Kirche gebaut. In ihr war verwirklicht, was die Anhänger des Lollardismus erstrebten. Nach ihrem Vorbilde wollten Viele auch die englische Kirche aufgebaut sehen. Durch diese fremden Einflüsse entwickelte sich jene der Staatskirche entgegengesetzte Richtung, welche später so gewaltig auftrat und derselben den Umsturz drohte. Doch war sie zunächst auf kleinere Kreise beschränkt und ungefährlich. In den meisten Theilen des Landes war das Licht des Evangeliums noch wenig durchgedrungen. Und das war kein Wunder. Es gab Gemeinden, in denen Jahre lang nicht gepredigt wurde. Viele Geistliche hatten mehrere Pfarreien und versahen sie durch die, welche sich um den geringsten Lohn dingen ließen. Den unwissendsten Mönchen wurden Pfarreien gegeben, um den ihnen ausgesetzten Jahresgehalt zu ersparen. Die meisten Geistlichen waren geheime Katholiken. Kaum 10 Prediger, schreibt Fagius 1549, gebe es, die etwas leisten könnten. Um diesem schreienden Uebelstande abzuhelfen, traf Cranmer die Einrichtung, daß 6 Hofkapläne (darunter Knox und Grindal) ernannt wurden, von denen immer 4 das Land als Reiseprediger durchziehen sollten. Zugleich suchte er durch Entfernung der alten widerspenstigen Bischöfe und durch Anstellung tüchtiger und entschieden evangelischer Männer die Durchführung der Reformation zu beschleunigen. Gardiner und Tonstal wurden nach vergeblichen Warnungen abgesetzt und am Ende des Jahres 1551 waren alle katholische Bischöfe entfernt.

Aber die Freude über einen so entschiedenen Sieg wurde den Evangelischen durch Somerset's Sturz getrübt. Das gute Einvernehmen zwischen zwei ehrgeizigen Männern, wie Warwick und Somerset, konnte nicht von langer Dauer seyn. Dieser strebte nach dem verlornen Protektorat, und jener hielt nur so lange Frieden, bis er sich in des Königs Gunst festgesetzt hatte. Kaum zum Herzog von Northumberland erhoben, ließ er Somerset im Oktober 1551 als Hochverräther verhaften. Obwohl seine Schuld nur durch gedungene Zeugen erwiesen werden konnte, wurde er doch zum Tode verurtheilt. Seine Unschuld betheuernd und das Volk zum treuen Festhalten an dem evangelischen Glauben ermahnend, starb er am 22. Jan. 1552 auf dem Schaffot, tief betrauert von dem Volke, dessen Sache er oft gegen den Adel geführt und von den Freunden der Reformation, die er eifrig gefördert. Doch wurde durch seinen Tod der Fortgang der Reformation nicht gehemmt. Northumberland, dessen Aufrichtigkeit in religiösen Dingen sehr zweifelhaft war, wurde durch sein eigenes Interesse genöthigt, der Sache des Evangeliums zu dienen, zumal der junge König eben jetzt eine entschiedene Vorliebe für die von den fremden Theologen vorgeschlagenen Reformen an den Tag legte und auf die Revision des allgemeinen Gebetbuchs drang. Calvin war zuviel Papistisches darin stehen geblieben. Ihm fielen Peter Martyr und Bucer bei. Der letztere wünschte nicht bloß die Ausmerzung mancher katholischen Gebräuche, sondern auch die Einführung eines wohlgegliederten Gemeindewesens mit Kirchenzucht, Armenpflege und Volkserziehung und Zurückgabe des Kirchenguts an die Gemeinden. Seine Schrift „Censura supra libro sanctorum" (1550) bestimmte den König, eine Revisionskommission niederzusetzen. Diese benützte die Vorschläge der genannten Theologen theilweise, nahm Mehreres aus der von Valerandus Polanus überarbeiteten Calvin'schen Liturgie auf, die Eingangssprüche, Responsorien, einiges in der Beichte und die 10 Gebote im Abendmahlsgottesdienst, und schaffte den Gebrauch des heil. Oeles, Exorcismus, Kreuzschlagen, Ohrenbeichte, Fürbitte für Verstorbene und die katholische Priesterkleidung ab. Der neue Entwurf wurde der Convokation und hierauf dem glücklicherweise noch unter Somerset's Einfluß gewählten und unmittelbar nach seiner Hinrichtung am 23. Jan. 1552 versammelten Parlamente vorgelegt, welches durch die zweite Uniformitätsakte vom 6. April 1552 das revidirte Gebetbuch annahm und dessen Einführung auf Allerheiligen festsetzte. Nachdem das Parlament noch Gesetze über die Feier von Sonn- und Feiertagen u. a., sowie über die Milderung der bis dahin despotisch angewandten Hochverrathsakte gemacht, wurde es am 15. April aufgelöst.

Gleichzeitig mit der Liturgie wurde auch das Kirchengesetzbuch revidirt. Zu diesem Zweck wurde 1549 eine Commission niedergesetzt, die Arbeit aber erst nach zwei Jahren

ernstlich in Angriff genommen und noch vor Edward's Tod beendigt, aber erst unter Elisabeth unter dem Titel Reformatio legum ecclesiasticarum veröffentlicht. In diesem Werk, das Cranmer mit Zuziehung von Goodrich, Cox, Peter Martyr und vier Rechtsgelehrten abfaßte, wird die heilige Schrift zur Grundlage der Kirchengesetzgebung gemacht, und darauf mit Berücksichtigung der vier ersten Concilien, der Kirchenväter und der reformatorischen Reichsgesetze die einzelnen Bestimmungen gebaut. So trefflich aber das Buch als erster Versuch einer evangelischen Kirchengesetzgebung war, so erhielt es doch nie gesetzliche Geltung.

Zuletzt erst, nachdem die Kirchenverfassung längst festgestellt, die Gottesdienstordnung vollendet und der Grund zu einem evangelischen Kirchenrecht gelegt war, ging Cranmer an das Werk, womit anderswo der Anfang gemacht wurde — die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses. Es erklärt sich dies aus dem ganzen Gang der englischen Reformation, die mit der Aenderung der Verfassung begann, von vornherein den Weg der Vermittlung einschlug und in Lehrpunkten bis dahin großes Schwanken zeigte, auch aus der Hoffnung, sich mit den ausländischen Reformirten über ein gemeinschaftliches Bekenntniß verständigen zu können. Nun aber war diese Hoffnung verschwunden, die katholischen Prälaten entfernt, und was die Hauptsache ist, Cranmers und seiner Mitarbeiter Ansichten zum Abschluß gekommen. Cranmer unternahm die ihm aufgetragene Arbeit und legte ein Glaubensbekenntniß in 42 Artikeln (s. das Nähere Angl. K. S. 325) im Mai 1552 dem Staatsrath vor. Dasselbe zeigt ein entschiedenes Ueberwiegen des Calvinismus und geht in dieser Richtung weit über die Liturgie hinaus, so daß beide in manchen Punkten kaum in Einklang gebracht werden können. Dieser Umschwung in der Lehre machte den bisher gebrauchten Nürnberger Katechismus unbrauchbar. Es wurde deßhalb wahrscheinlich durch Bischof Poinet ein neuer Katechismus abgefaßt und der Gebrauch desselben, sowie die eidliche Zustimmung der Geistlichkeit zu den 42 Artikeln von dem König im Mai 1553 angeordnet, obwohl die letzteren weder der Convokation noch dem Parlament zur Bestätigung vorgelegt worden waren. Mit dem Glaubensbekenntniß war das Reformationswerk zum Abschluß gebracht. Es war dies ein großes Glück, denn Edward's zunehmende Kränklichkeit eröffnete eine trübe Aussicht auf die Zukunft. Northumberland, ebenso habgierig als herrschsüchtig, hatte nicht bloß nach Tonstal's Absetzung den größten und besten Theil des Bisthums Durham als Pfalzgrafschaft zu seinem Herzogthum geschlagen, beträchtliche Güter und viele einträgliche Stellen sich von dem Könige übertragen lassen und durch Verschenkung früherer Klostergüter sich einen großen Anhang geschaffen — er trachtete jetzt nach nichts Geringerem, als die Krone an seine Schwiegertochter Jane Grey zu bringen. Noch war die Illegitimität der Töchter Heinrichs durch keinen Parlamentsbeschluß aufgehoben, Jakob's V. Mutter war in Heinrichs Testament nicht genannt und so hatte Lady Greys Mutter, als Heinrichs Nichte, die nächsten Ansprüche auf den Thron. Northumberland stellte dem König die Gefahr vor, die Maria's Regierung der Reformation bringen würde und wirkte trotz Cranmers und Anderer Einsprache eine Aenderung der Thronfolge zu Gunsten seiner Schwiegertochter aus (10. Juni). Am 6. Juli 1553 starb Edward. Sein Tod vernichtete die großen Hoffnungen der Evangelischen im In- und Auslande. Nach Geist und Herz hatte er sich gleich schön entwickelt. Seine Kenntnisse in alten und neuen Sprachen und in der Astronomie überraschten die Kenner. In Staatsgeschäften, in die er früh eingeweiht war, zeigte er einen scharfen und umfassenden Blick. Am meisten aber lag seinem tiefinnigen Gemüth die Herstellung der reinen Lehre, das geistige Wohl und sein eigenes Seelenheil an. Man sah in ihm einen „andern Josias.“ Und daß man viel von ihm erwarten durfte, zeigen seine noch vorhandenen Briefe und Aufsätze und sein Tagebuch. Der rasche Fortgang der Reformation von der Erasmischen Richtung zum Calvinismus, die Begeisterung, mit der er die Vorschläge der fremden Reformatoren aufnahm, hat zu der Vermuthung geführt, daß er in dieser Richtung noch weiter gegangen wäre, und der schon drohenden Spaltung der Evangelischen vorgebeugt

haben würde. Wie dem seyn mag, seine kurze Regierung steht in um so hellerem Lichte da, je dunkler die Zeit war, die mit Maria's Schreckensregierung hereinbrach.

Maria (geb. wahrsch. 8. Febr. 1515; reg. Juli 1553 bis 17. Nov. 1558) wurde wenige Tage nach Lady Jane's Erhebung als Königin ausgerufen. Die Katholischen im Bunde mit den zahlreichen Feinden des übermüthigen Northumberland halfen ihr zum Siege. Viele waren durch das Versprechen der Glaubensfreiheit gewonnen worden. Aber das Ketzern gegebene Wort glaubte sie nicht halten zu müssen. Sie hatte den Katholicismus mit der Muttermilch eingesogen. Das empörende Verfahren ihres Vaters gegen die unglückliche Katharine und gegen sie selbst, da er sie zwang, ihre eigene Illegitimität anzuerkennen, ihre Erziehung durch die bigotte Mutter des geächteten Cardinals Pole, der Kummer und die vielfachen Leiden, in denen sie ihre Jugend verbrachte — das Alles fachte in ihr einen glühenden Haß gegen alle Neuerungen an. Weder die Bitten noch die Drohungen ihres Bruders und der Regentschaft vermochten ihre Gesinnung zu ändern. Unversöhnlich wie ihr Vater und begeistert für den Glauben ihrer Mutter, um dessen willen sie so viel zu leiden gehabt, hielt sie sich nunmehr für berufen, den Katholicismus in allen Stücken wiederherzustellen. Auf dieses Ziel steuerte sie rasch los, obwohl ihre Freunde in der Heimath und in der Ferne ihr große Vorsicht anriethen. Gleich am Tage ihres Einzugs im Tower (31. Juli) wurden Norfolk und Gardiner, am folgenden Tonstal, Heath und Day der Haft entlassen und in ihre Aemter wieder eingesetzt. Ueber 60 Personen waren von der Amnestie ausgeschlossen, obenan der Herzog von Northumberland, welcher sogleich als Hochverräther verurtheilt und unter Betheuerungen seiner Treue gegen Maria und seiner Anhänglichkeit an den katholischen Glauben am 22. Aug. hingerichtet wurde. Edwards Leichenbegängniß und Maria's Krönung fand nach katholischem Brauche statt. Ein Erlaß vom 18. Aug. beschränkte „bis auf weitere Anordnungen" die Predigt- und Preßfreiheit. Der Widerstand gegen diese Verordnung brachte in Kurzem Hooper, Ridley, Latimer, Coverdale, Rogers, Cox u. a., zuletzt den Erzbischof in's Gefängniß. Das Parlament, das im Herbst zusammentrat, erkannte die Gültigkeit der Ehe zwischen Heinrich und Katharine an und hob, nicht ohne heftigen Widerspruch, alle unter Edward gemachten reformatorischen Reichsgesetze auf. So fiel Streich auf Streich, und das mit so vielen Opfern und Anstrengungen aufgeführte Gebäude der reformirten Kirche war zertrümmert. Die Masse des Volkes, das sich nach dem katholischen Pomp und den Fleischtöpfen der Klöster zurücksehnte, freute sich, der Adel widersetzte sich nicht, da die Herausgabe der geistlichen Güter von ihm noch nicht verlangt wurde, die Convokation, aus der die reformirten Prälaten entfernt waren, jubelte der neuen Königin zu als der „andern Maria, die das gute Theil erwählt." Die Freunde der Reformation und die große Zahl der verheiratheten Geistlichen dagegen waren voll Bestürzung und banger Aussicht auf die Zukunft. In Einem aber waren die Freunde und Gegner der Königin eins — in dem Widerwillen gegen den von Maria und Carl V. gehegten Plan einer Verbindung mit Philipp von Spanien. Das Parlament wünschte aus Furcht vor fremdem Einfluß, daß ihre Wahl auf einen Engländer fallen möchte. Aber Cardinal Pole, dem die Königin früher sehr zugethan schien, war ihr jetzt zu alt, und der junge Courtenay, Edwards IV. Urenkel, gegen den sie nicht gleichgültig war, zu leichtsinnig. Trotz der Einrede ihrer ergebensten Freunde, ließ sie im Januar 1554 ihre Absicht, Philipp zu heirathen, bekannt machen. Auf die Nachricht davon brachen Unruhen in Warwickshire, der Heimath der Grey's, in Cornwallis, Devonshire und Wales aus. Während aber diese bald niedergeschlagen wurden, versetzte Sir Thomas Wyat, der aus Kent mit einer Schaar gegen London heranrückte, die Stadt in die größte Bestürzung. Nur Maria verlor den Muth nicht. Ihre feurige und muthige Ansprache an die Bürger in der Guildhall flößte Achtung und Vertrauen ein. Tausende schaarten sich um sie und zwangen Wyat, sich zu ergeben (11. Febr. 1554). Am Tage darauf fiel das Haupt der 17 jährigen liebenswürdigen Jane Grey, die erst ihren Gemahl auf's Schaffot führen sah und dennoch standhaft, ihre Unschuld und Treue gegen den evangelischen Glauben betheuernd

starb. Ihr Vater und Oheim folgten ihr bald nach. Fünfzig von Wyats Anhängern wurden in London, andere in Kent hingerichtet. Er selbst suchte sich durch schamlose Verdächtigung der Prinzessin Elisabeth zu retten, die deßhalb in den Tower gebracht, zwar als schuldlos der Haft entlassen, aber unter strenge Aufsicht gestellt wurde. Viele Adelige wanderten aus Furcht vor Verfolgung nach Frankreich aus. Nachdem die Ruhe hergestellt war, wurde am 25. Juli Maria's Vermählung mit Philipp vollzogen, welche die Quelle vielfachen Elends für England wurde, da der spanische Einfluß entsittlichend auf das Volk wirkte, und England in einen kostspieligen Krieg mit Frankreich verwickelt wurde, in welchem Calais, die letzte englische Besitzung jenseits des Kanals verloren ging. Das Schlimmste aber war, daß jetzt Maria, auf die erste katholische Macht sich stützend, ihre Pläne rücksichtslos durchführte. Ein königlicher Befehl trieb Tausende von Ausländern aus England, für das sie in politischer wie industrieller Hinsicht ein Segen gewesen. Mit ihnen flohen 800 Engländer, darunter viele Studirende und Theologen, wie Knox, Grindal, Sandys, Jewel, nach Frankfurt, Basel, Zürich und Genf. Durch einen andern Erlaß wurde die Suprematie aufgehoben und in Folge davon die noch übrigen evangelischen Bischöfe abgesetzt und wohl die Hälfte der Geistlichen wegen Verletzung des Cölibatgelübdes in's Elend gestoßen. Nun konnte auch Pole es wagen, im Nov. 1554 als päbstlicher Legat seinen Einzug in London zu halten, als eben das Parlament zusammentrat, um jenen Maßregeln das Siegel aufzudrücken. Der Anfang des Jahres 1555 sah die englische Kirche in den Schooß der römischen zurückgekehrt. Und nun brachen die fürchterlichen Verfolgungen aus, durch welche Maria's Regierung gebrandmarkt ist. Noch der mildeste unter den Ketzerrichtern war Pole, der übrigens als Erzbischof von Canterbury und Kanzler beider Hochschulen nicht bloß an der Spitze der Verfolgungen stand, sondern auch selbst in seiner Diöcese 18 Ketzer auf den Scheiterhaufen brachte, und die Schmach, die Heinrich dem h. Thomas zugefügt, an den Gebeinen des Bucer, Fagius und Peter Martyrs Frau rächte. Gardiner, der seine letzten Kräfte an die Ausrottung der Ketzerei und Herstellung der Klöster setzte, starb getäuscht in seinen Hoffnungen auf höhere Würden und seine Sünden bereuend am 12. Nov. 1555 und überließ das blutige Geschäft dem sonst milden Bischof Heath, seinem Nachfolger in der Kanzlerwürde. Unersättlich in Aufspürung und Hinrichtung der Evangelischen war Bonner, der „blutige Schlächter.“ Wohl 300 Menschen, Männer und Weiber, Greise und Kinder, darunter 5 Bischöfe und 21 Theologen starben in wenigen Jahren auf dem Scheiterhaufen. Viele andere schmachteten oder verhungerten im Kerker. Die Verfolgung wüthete fort, bis Maria's Tod am 17. Nov. 1558 der Schreckensherrschaft ein Ende machte. Den Tag darauf starb der Cardinal.

Es ist schwer zu sagen, ob Maria mehr zu verdammen oder zu bemitleiden ist. Auch sie hatte von Natur große Anlagen. Es fehlte ihr nichts, was zur feinen Bildung gehörte. Sie sprach fünf lebende Sprachen, verstand Latein, Griechisch und Musik, war mit den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft vertraut und zeichnete sich durch Geschick in feinen Arbeiten aus. Aber ihr ganzes Wesen hatte etwas Abstoßendes. Ihre Kleiderpracht war wie ein Hohn auf ihre kleine schmächtige Gestalt und ihr alterndes kummergefurchtes Antlitz. Ihre dunkeln, finsterrollenden Augen verbreiteten Schrecken. Sie war hochmüthig, ungemein reizbar und konnte Beleidigungen weder verzeihen noch vergessen. Dabei aber hatte sie manche gute Eigenschaften. Verstellung war ihr fremd. Was sie glaubte und wollte, das bekannte und that sie offen. Die Ueberzeugungstreue, mit der sie am Katholicismus auf dem Thron wie im Elend festhielt, sticht rühmlich ab gegen die Karakterlosigkeit so Vieler, die ihren Glauben wie ein Kleid wechselten. Sie opferte ihrem Glauben das Glück ihrer Jugend und war die erste, welche die Klostergüter herausgab, während der habsüchtige Adel den Raub behielt. Furcht kannte sie nicht und ihren Eifer in Ausführung dessen, was sie für recht hielt, konnte nichts bannen. Ihre Thatkraft und ihr Eifer wäre einer besseren Sache werth gewesen. Sie liebte ihr Volk und wurde von Niemand geliebt. Philipp wurde ihrer bald überdrüssig, der

Pabst kränkte sie in ihrem einzigen Freund Pole, den er abberief. Sie fühlte, daß ihr der Fluch des Volkes an den Fersen hing. Oft fand man sie in ihrem einsamen Zimmer in Thränen. Wohl glaubte sie, Gott einen Dienst damit zu thun, daß sie die Ketzerei mit Feuer und Schwert ausrottete, aber das Elend, das unter ihr in dem Lande zunahm und durch die Verheerungen der Pest noch vermehrt wurde, das Kriegsunglück und am Ende der Verlust von Calais brachen ihr das Herz. Sie starb unbetrauert, die unglücklichste Fürstin, die je auf einem Throne saß.

Für die Reformation selbst war Maria's Regierung die Feuertaufe. Die Wolke von Zeugen sprach laut für den Werth und die Kraft des Evangeliums, die blutigen Verfolgungen erzeugten im Herzen des Volkes einen unverlöschlichen Haß gegen den Katholicismus. Latimers weissagendes Wort, womit er seinen Freund in den Flammen tröstete, ist zur Wahrheit geworden: „Seyd gutes Muths, Meister Ridley, und zeigt euch als Mann! Wir wollen heute mit Gottes Hülfe in England ein Licht anzünden, das nimmermehr verlöschen wird.“

Auf die lange Schreckensnacht brach mit Elisabeths Thronbesteigung ein heller Tag an. Elisabeth (geb. den 7. Sept. 1533; reg. seit 17. Nov. 1558) war dazu berufen, das Werk der Reformation zu vollenden. Das Ebenbild ihres Vaters hatte sie in der Schule des Unglücks gelernt, was jenem fehlte — Weisheit und Selbstbeherrschung. Englands Größe auf Grund einer religiösen und politischen Einheit war das Ziel ihres Strebens. Sie wagte es in hochherziger Politik, als Beschützerin des Protestantismus im Ausland aufzutreten Angesichts der Gefahren, die ihr von den katholischen Mächten, von ihrer schottischen Nebenbuhlerin und den Anhängern der römischen Kirche im eigenen Lande drohten. Um ihr Ziel zu erreichen, gab es keinen andern Weg als den der Vermittlung. Sie stellte sich deßhalb über die Parteien. Ihren geheimen Rath setzte sie aus Katholischen und Evangelischen zusammen. Die Krönungsfeier (15. Jan. 1559) ließ sie nach römischem Brauch vollziehen, aber den Krönungseid legte sie auf die englische Bibel ab. In das Parlament wurden unter dem Einfluß der Regierung möglichst viele Freunde der Reformation gewählt, aber die Eröffnung desselben (25. Jan.) geschah mit einem Hochamt. Den Verhandlungen im Parlament wurden keine Schranken gesetzt und um ganz unparteiisch zu erscheinen, hatte die Königin zuvor schon die Revision der Edward'schen Liturgie einer gleichen Anzahl von Katholiken und Evangelischen übertragen. Nicht ohne heftige Kämpfe wurde das unter Maria wiedereingeführte römische Kirchenwesen über den Haufen geworfen, die königliche Suprematie in ausgedehntester Weise wiederhergestellt, die Ausübung desselben einer von der Krone zu ernennenden Hohen Commission übertragen und endlich (Apr. 1559) durch eine neue Uniformitätsakte die Einführung des revidirten Allgemeinen Gebetbuchs (s. d. Nähere Angl. K. 324, 339) beschlossen. Um diese Beschlüsse in Kraft zu setzen, ordnete die Königin eine allgemeine Kirchenvisitation an und gab zugleich den Commissären eine Reihe von Anweisungen an die Hand, welche auf die Edward'schen Visitationsartikel gegründet, mit Schonung gegen die Katholischen und Berücksichtigung der strengeren Evangelischen verfaßt waren. Durch dieselben wurde die Entfernung der Altäre, Bilder, Kreuze und Kerzen, aber die Beibehaltung der Instrumentalmusik und des Knieens bei'm Gebet und Abendmahl angeordnet; Kirchenbesuch und strenge Sonntagsfeier wurde eingeschärft, anderseits die Predigt- und Preßfreiheit und selbst die Verheirathung der Geistlichen von der Erlaubniß der obern Behörde abhängig gemacht. Die meisten Geistlichen zeigten sich bereit, den Supremats- und Uniformitätseid zu leisten. Von 9400 Geistlichen verweigerten ihn nur 80 Pfarrer, aber gegen 70 Kathedralgeistliche, Universitätsprofessoren und Kollegienvorsteher. Die Zahl der Bischöfe war im Lauf des letzten Jahres von 25 auf 16 herabgeschmolzen, welche gleichfalls alle bis auf einen den Eid nicht leisteten. Durch das Ausscheiden jener Pfarrer trat für den Augenblick ein Mangel an Predigern ein, der durch Verwendung von Laien als Vorlesern in den Kirchen abgestellt werden mußte, aber bald durch die aus der Verbannung zurückkehrenden Theologen reichlich ersetzt wurde.

Dringender und wichtiger war die Wiederbesetzung der leeren Prälatenbank. Zunächst wurde der frühere Lehrer der Königin, Matthäus Parker, ein ebenso anspruchsloser als gelehrter Mann (im Juli 1559) zum Erzbischof von Canterbury gewählt. Glücklicher Weise waren noch drei unter Maria geflüchtete Bischöfe, Barlow, Scory und Coverdale, sowie der Suffraganbischof Hodgkins vorhanden. Barlow mit Hülfe der drei andern weihte nun Parker (17. Dec. 1559) nach dem neuen Ordinationsformular in völlig gültiger Weise und die Sage, daß diese Weihe nur ein Schwank gewesen, den ein abtrünniger Pfaffe im Wirthshaus zum Pferdskopf aufgeführt, ist die spätere Erfindung des Jesuiten Holywood. Parker konnte nunmehr die andern Bischöfe weihen und binnen zwei Jahren waren alle Bisthümer mit evang. Männern (darunter Barlow, Scory, Grindal, Cox [Edwards Lehrer] und Jewel) besetzt. Wie früher, so wurde auch jetzt, erst nachdem Verfassung und Gottesdienstordnung festgesetzt war, zur Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses fortgeschritten. Vorläufig diente ein kurzes Bekenntniß in 11 Artikeln, welches die Geistlichen unterzeichnen und zweimal des Jahres in den Kirchen vorlesen mußten, als Richtschnur für die Lehre. Inzwischen wurden die 42 Artikel von einer Commission revidirt, und der Convocation im Jan. 1563 vorgelegt, welche die drei letzten Artikel strich, sonst aber nur wenig änderte und im Febr. die 39 Artikel als Glaubensbekenntniß annahm (d. Nähere Angl. K. 325—26). Sie wurden zunächst mit Königlicher Zustimmung im Nov. veröffentlicht, aber erst im April 1571 von dem Parlament bestätigt, und hatten bis dahin nur für die Geistlichen Gültigkeit. Dieselbe Convocation nahm auch den von Noel auf Grund des Poinet'schen bearbeiteten lateinischen Katechismus an, der 1570 in englischer Uebersetzung erschien, sodann ein von Parker und Jewel verfaßtes Homilienbuch und beschloß endlich eine neue Bibelübersetzung, welche 1572 veröffentlicht wurde.

Der Bau der englischen Episcopalkirche war damit vollendet. Die vermittelnde Stellung, die sie zwischen dem römischen Katholicismus und dem schweizerischen Puritanismus einnahm, schien geeignet, die getrennten Parteien zu vereinigen. Durch Einführung einer gleichmäßigen Gottesdienstordnung hoffte Elisabeth die innere Verschmelzung der verschiedenen Lehransichten allmählig herbeizuführen. Darum ließ sie in den ersten 10 Jahren den Laien volle Glaubensfreiheit. Die Gottesdienstordnung, welche von abergläubischen Gebräuchen gereinigt war, aber das Meiste aus dem alten Ceremoniell bewahrte, konnte den billigen Ansprüchen der Evangelischen und Katholischen genügen. Und obwohl die eifrigsten Papisten die Conformität verweigernd das Land verließen, so fügten sich doch die meisten katholischgesinnten Geistlichen aus Furcht, ihre Pfründen zu verlieren. Sie schoben ihre Nachgiebigkeit der Regierung in's Gewissen und feierten insgeheim die Messe mit den Gläubigen. Aber bald nöthigten die aufrührerischen Bewegungen der Katholischen und der hartnäckige Widerstand der Puritaner zu entschiedeneren Maßregeln. Schon 1561 wurde eine Verschwörung entdeckt, die Pole's Neffen angezettelt hatten, und daher von dem Parlament 1563 die wiederholte Leistung des Supremationseides unter Androhung schwerer Strafen gefordert. Dies war nur ein Schreckschuß. Als aber durch papistische Flugschriften (welche Jewel's berühmte Apologie hervorriefen), durch fanatische Priester, die von den spanischen Niederlanden zurückkehrend, in Verkleidungen das Land durchzogen und durch Weissagungen auf ein nahes Ende der Königin, die Begeisterung des Volkes für den Katholicismus angefacht wurde, als eine Verschwörung zu Gunsten der schottischen Maria zu Tage kam, bei welcher sich viele Edelleute betheiligten und im Norden ein gefährlicher Aufstand ausbrach (1569) und endlich die Bannbulle Pius V. vom 27. April 1570 Kreuzzug und Aufruhr gegen die ketzerische Elisabeth predigte, da schützte das Parlament (1571) seine Königin durch eine Reihe von strengen Gesetzen, durch welche alle Angriffe auf die Person, die Rechtgläubigkeit und das Thronrecht der Königin, sowie die Einführung von päbstlichen Bullen u. s. w. für Hochverrath erklärt, die Zustimmung aller Geistlichen und Beamten zu den 39 Artikeln verlangt und die auswandernden Katholiken mit Verlust ihrer Habe bedroht wur-

den. Diesen Beschlüssen folgten später verschiedene Erlasse, um dem aufrührerischen Treiben, das hauptsächlich durch Schriften und Sendlinge von den englischen Collegien in Douay (gegründet von Philipp II. 1569) und Rom (gegr. von Gregor 1579) ausging, zu steuern. Und wenn binnen der nächsten 20 Jahre 62 Priester hingerichtet wurden, so geschah dies nicht um ihrer religiösen Ansichten, sondern um ihrer hochverrätherischen Pläne willen. War aber die Aufregung der Katholiken mehr politischer Art, so hatte der Widerstand der Puritanischen Nonconformisten in rein religiösen Bedenken seinen Grund. Die schon unter Edward aufgekommene strengreformirende Richtung gewann an den aus der mehrjährigen Verbannung zurückkehrenden Theologen, wie Grindal, Jewel, Sandys, Coverdale, Sampson u. a., einsichtsvolle Vertreter und thatkräftige Förderer. Sie waren mit mehr oder weniger Entschiedenheit Anhänger des Calvinismus. Die einen, auf die wichtigsten geistlichen Stellen befördert, öffneten ihm den Einfluß auf die Kirche, während andere durch Ablehnung jener Aemter ein großes Gewicht in die Wagschale des Nonconformismus warfen. Es zeigte sich bald, wie wenig die Anordnungen der Uniformitätsakte eingehalten wurden. Daher der Erzbischof 1564 die strenge Durchführung derselben einschärfte, die Unzufriedenen dagegen seit 1566 an Austritt aus der Staatskirche und Gründung einer eigenen Kirche dachten. So bildete sich 1572 die erste puritanische Gemeinde zu Wandsworth. Hiemit trat eine wichtige Wendung in der Geschichte der reformirten englischen Kirche ein, wovon in dem Artikel über die Puritaner des Näheren die Rede seyn muß.

Man hat es Elisabeth vielfach zum Vorwurf gemacht, daß sie dieser Spaltung nicht durch größere Nachgiebigkeit vorgebeugt habe. Man hat den Hauptgrund in ihrem Tudor'schen Eigenwillen gesucht. Wäre sie aber auch zu einer durchgreifenderen Reform geneigt gewesen, wie sie es nicht war, sie hätte eine solche nur mit Hülfe der blutigsten Verfolgung der Katholiken durchführen können. Denn die Mehrheit der Geistlichen, des Adels und Landvolks war noch gut katholisch gesinnt. Es wäre zu einem Vertilgungskrieg zwischen Katholiken und Evangelischen gekommen. Religiöse Duldung kannte man damals noch nicht. Elisabeth hoffte die Parteien zu versöhnen, indem sie mit der Scheere der Uniformität für die verschiedensten Glaubensmeinungen Ein Gewand zuschnitt, das freilich für Viele zur Zwangsjacke wurde. Während aber in andern Ländern der Fortgang der Reformaiion bald unterdrückt oder gehemmt wurde, bildete in England der Gewissenszwang die Brücke zur Glaubensfreiheit.

Hauptsächliche Quellen: *Statutes* of the Realm Vol. III. and IV. 1817 etc., *J. Foxe*, Martyrologium 1559 etc. *G. Burnet*, The History of the Reformation of the Church of England 1679; *J. Strype*, Ecclesiastical Memorials etc. 1721; und Annals of Reformation 1725; *Henry Soames*, The History of the Reformation 1825 etc.; *J. Blunt*, Sketch of the Reformation in England 1832; *Turner*, History of England 1839; G. Weber, Geschichte d. akatholischen Kirchen u. Sekten in Großbritannien 1845—53. *J. Collier*, An Ecclesiastical History of Great Britain 1708; *Lingard*, History of England 1819 etc. C. Schöll.

England, kirchlich-statistisch. Eine genaue Statistik der englischen Kirchen und Sekten in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts gibt der Census vom 30. und 31. März 1851. Während aber die Zahl der gottesdienstlichen Gebäude und der Kirchenbesuche möglichst sicher verzeichnet ist, fehlt es an bestimmten Angaben über die Zahl der Mitglieder der verschiedenen Bekenntnisse. Das sonst gewöhnliche Verfahren, die Einzelnen um ihr Bekenntniß zu fragen, wurde nicht eingeschlagen, da es zu inquisitorisch erschien und überdies nicht die Zahl der wirklichen Mitglieder herausgestellt hätte. Diese läßt sich aber aus der Zahl der Kirchenbesuche berechnen. Nimmt man nämlich an (was hier nicht weiter begründet werden kann), daß die Hälfte derer, die Nachmittags, und ein Drittel derer, die Abends die Kirchen besuchten, zuvor dem Gottesdienst nicht anwohnten, so ergibt sich aus der Hinzuzählung jener Hälfte und jenes Drittels zu den Besuchern des Frühgottesdienstes die muthmaßliche Zahl der einzelnen Kirchgänger und damit

annähernd die Zahl der wirklichen Mitglieder und Anhänger der verschiedenen Kirchen und Sekten.*) Mit diesen Berechnungen sind ferner andere zerstreute Angaben über die Zahl der Kommunikanten u. s. w. zu vergleichen.

Die Gesammtbevölkerung der britischen Inseln belief sich im März 1851 auf 27,557,313 Seelen, wovon auf England und Wales 17,927,609, die kleineren englischen Inseln 143,126, Schottland 2,870,784 und Irland 6,615,794 kamen. Es ist übrigens hier nur von dem eigentlichen England zu handeln, und die Statistik von Irland und Schottland unter die betreffenden Artikel zu verweisen.

Kirchliche Statistik von England und Wales im März 1851.

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger	
Alle Kirchen und Sekten	34,467	10,212,563	7,261,032	(7,264,044)
I. Staatskirche	14,077	5,317,915	3,773,474	(3,528,368)
II. Andere Kirchen und Sekten	20,390	4,894,648	3,487,558	(3,735,676)
1) Methodisten	11,944	2,444,966	1,565,705	(1,817,404)
A. Wesleyaner	11,007	2,194,298	1,384,980	(1,611,568)
a. Ursprüngliche Gemeinschaft	6,579	1,447,580	907,313	(1,029,686)
b. Neue Gemeinschaft	297	96,964	61,319	
c. Primitive Methodisten	2,871	414,430	266,555	
d. Bibelchristen	482	66,832	38,612	
e. Wesl. Methodisten-Association	419	98,813	56,430	
f. Independente Methodisten	20	2,263	1,659	
g. Wesl. Reformer	339	67,814	53,494	
B. Calvinistische Methodisten	937	250,678	180,725	(205,836)
a. Welsche Methodisten	828	211,951	151,046	
b Huntingdon'sche Gemeinschaft	109	38,727	29,679	
2) Independenten od. Congregationalisten	3,244	1,063,136	793,142	(809,372)
3) Baptisten	2,789	752,343	587,978	(620,126)
a. Generalbaptisten (arminianische)	93	20,539	12,323	
b. „ , Neue Gemeinschaft	182	52,604	40,027	
c. Particularbaptisten (calvinistische)	1,947	582,953	471,283	(493,834)
d. Siebententagsbaptisten	2	390	52	
e. Schottische Baptisten	15	2,547	1,246	
f. Unbestimmt	550	93,310	63,047	
4) Schottische Presbyterianer	160	86,692	60,131	
a. Schottische Staatskirche	18	13,789	8,712	
b. Unirte presbyterische Kirche	66	31,351	23,207	
c. Presbyterische Kirche in England	76	41,552	28,212	
5) Unitarier	229	68,554	37,156	
6) Mährische-Brüder	32	9,305	7,364	
7) Freunde (Quäker)	371	91,599	18,172	
8) Plymouth Brüder	132	18,529	10,414	
9) Sandemanianer	6	956	587	
10) Swedenborgianer	50	12,107	7,082	
11) Irvingianer	32	7,437	4,908	
12) Kleinere Sekten	539	104,481	63,572	
13) Katholiken	570	186,111	305,393	(155,752)
14) Mormonen	222	30,783	18,800	

*) Nach einer anderen Annahme ist die Zahl der einzelnen Kirchgänger = ²/₃ aller Kirchenbesuche. Diese Berechnung ist bei den wichtigeren Kirchen in Klammern beigefügt.

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger
15) Ausländische Kirchen	16	4,557	2,612
a. Deutsche α. Lutheraner	5	2,406	1,184
β. Reformirte	1	200	140
γ. Katholiken	1	300	567
b. Schwedische luth. Kirche	1	200	100
c. Niederländische ref. Kirche	1	350	70
d. Französische Protestanten	3	560	291
e. Italienische Reformer	1	150	20
f. Griechische Kirche	3	291	240
Juden	53	8,438	4,150

Das Verhältniß der Staatskirchlichen und Freikirchlichen ist nach dieser Tafel, wenn man die Kirchensitze vergleicht (wobei für die Staatskirche 21,673 überflüssige Sitze abzurechnen sind) wie 51.9 zu 48.1 und ebenso nach der beiderseitigen Zahl der Kirchgänger wie 52 zu 48. Von diesen 48 Procent kommen auf die Methodisten 21, die Independenten 11, die Baptisten 8, die Katholiken 4 und auf alle anderen nur 4. Die englisch-bischöflichen Kirchgänger machen 21 Procent, alle andern 19.5, zusammen 40.5 Proc. der ganzen Bevölkerung aus. Da aber nach einer ziemlich sichern Berechnung 58 Proc. der Bevölkerung zu gleicher Zeit den Gottesdienst besuchen können, so ergibt sich ein Rest von 17.5 Proc. Unkirchlichen. In dem Bisherigen ist nun die Zahl derer, welche die Staatskirche und die andern Kirchen regelmäßig besuchen, gegeben. Jene betragen etwas über, diese nicht viel weniger als 3½ Million. Dabei sind aber die Kinder, und die durch Krankheit, Alter oder nothwendige Geschäfte Abgehaltenen, welche 42 Proc. der Bevölkerung ausmachen, noch nicht in Rechnung gebracht. Werden diese mitgerechnet, so ergibt sich folgendes Verhältniß:

Zum Kirchenbesuch fähig	58	Proc.,	unfähig	42	Proc.,	zus.	100	Proc.	= 17,927,609
Kirchgänger 1. Staatskirchl.	21	„	„	15.2	„	„	36.2	„	= fast 6½ Mill.
„ 2. Freikirchl.	19.4	„	„	14.1	„	„	33.5	„	= 6 „
Unkirchliche	17.5	„	„	12.7	„	„	30.2	„	= fast 5½ „

Die Unkirchlichen müssen insofern als zur Staatskirche im weitern Sinn gehörig angesehen werden, als sie einen Anspruch auf die kirchlichen Verrichtungen derselben haben und überhaupt die Staatskirche sich soweit erstreckt, als die freien Kirchen ihr Raum lassen. Darnach würden zur Staatskirche beinahe 12 Millionen, d. h. fast zwei Drittel der Bevölkerung von England und Wales gehören.

Die schnelle Zunahme der Freikirchen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeigt die folgende Tafel:

Perioden	Bevölkerung	Staatskirche		Wesleyaner		Independenten		Baptisten	
		Kirchen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze
1801	8,892,536	11,379	4,289,883	825	165,000	914	299,792	652	176,692
1811	10,164,256	11,444	4,314,388	1,485	296,000	1,140	373,920	858	232,518
1821	12,000,236	11,558	4,357,366	2,748	549,600	1,478	484,784	1,170	317,070
1831	13,896,797	11,883	4,481,891	4,622	924,400	1,999	655,672	1,613	437,123
1841	15,914,148	12,668	4,775,836	7,819	1,563,800	2,606	854,768	2,174	589,154
1851	17,927,609	14,077	5,317,915	11,007	2,194,298	3,244	1,067,760	2,789	752,343

Dasselbe in Procenten der Bevölkerung und der Kirchensitze

Perioden	Bevölk.	Staatsk.	Wesl.	Indep.	Bapt.
1801	..	..	..	..	..
1811	14.3	0.6	80.0	24.7	31.5
1821	18.0	1.0	85.0	29.2	36.4
1831	15.8	2.9	68.2	35.2	37.7
1841	14.5	6.6	69.2	30.4	34.7
1851	12.6	11.3	40.3	24.9	27.9

Obwohl aber die Freikirchen so rasch zunahmen und die Staatskirche im letzten Jahrzehent fast gleichen Schritt hielt mit dem Wachsthum der Bevölkerung, so ist doch gegenwärtig weit nicht genug für die kirchlichen Bedürfnisse gesorgt. Die folgende Tafel zeigt die Procente, für welche Kirchensitze vorhanden waren, und zwar:

	In der Staatsk.	and. Kirch.	Wesl.	Indep.	Bapt.	Alle zus.
1801	48.2	8.8	1.8	3.4	2	57
1851	29.6	27.4	12.3	5.9	4.2	47

Am größten ist der Mangel in den großen Städten, namentlich London, wo es nicht weniger als 28 Pfarreien gibt, in denen von allen Kirchen und Sekten bisher nicht für 30 Proc. der Bevölkerung gesorgt wird.

Was das Verhältniß der Staatskirche zu den Freikirchen in den verschiedenen Theilen des Landes betrifft, so überwiegen die letzteren in den größern Städten (mit mehr als 10,000 E.), wie die folgende Aufzählung der Kirchensitze zeigt:

	Bevölk 1851.	Staatsk.	Alle and. K.	Wesley.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtdistr.	9,229,120	1,995,729	2,131,515	896,372	454,729	318,013	118,196	4,127,244
Landdistr.	8,698.489	3,322,186	2,766,613	1,297,926	613,031	434,330	67,915	6,088,799
Summe	17,927,609	5,317,915	4,898,128	2,194,298	1,067,760	752,343	186,111	10,216,043

Oder dasselbe in Procenten der Bevölkerung

	Staatsk.	Alle and. K.	Wesley.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtdistr.	21.6	23.1	9.7	4.9	3.5	1.3	44.7
Landdistr.	38.2	31.8	14.9	7.0	5.0	0.8	70.0
Durchschnitt	29.7	27.3	12.2	6.0	4.2	1.0	57.0

Die Staatskirche hat das Uebergewicht in der südlichen Hälfte von England, mit Ausnahme von Bedfordshire, Monmouthshire und Cornwall. Im Norden ist sie schwächer als die Freikirchen. In Wales gehört ihr nicht ein Drittel der Bevölkerung zu. Die Wesleyaner finden sich vorwiegend in den Grafschaften Cornwall, York, Derby, Durham und Nottingham; die Independenten in Wales, Essex, Dorset, Monmouth und Suffolk; die Baptisten in Monmouth, Südwales, Huntingdon, Bedford, Northampton, Leicester und Buckingham.

Ebenso verschieden ist auch der Kirchenbesuch, fleißiger auf dem Lande und bei den Freikirchlichen, als in der Stadt und bei den Staatskirchlichen, wie die folgenden Tafeln zeigen, welche den Kirchenbesuch im März 1851 angeben:

	Morgens	Mittags	Abends	Summe	In Proc. der Bevölk. Mo.	Mi.	Ab.
Stadtdistr.	2,202,943	970,140	1,517,246	4,690,329	23.9	10.5	15.3
Landdistr.	2,444,539	2,213,995	1,547,203	6,205,737	28.9	25.5	17.8
Summe	4,647,482	3,184,135	3,064,449	10,896,071	26.4	18.3	16.5

	Morgens	Mittags	Abends	Summe
Staatsk.	2,541,244	1,890,764	860,543	5,292,551
Wesley	707,921	645,895	1,063,537	2,417,353
Independ.	524,612	232,285	457,162	1,214,059
Bapt.	360,806	224,268	345,116	930,190
Kathol.	252,783	53,967	76,880	383,630

Nachdem im Bisherigen eine Uebersicht über den kirchlichen Stand von England und Wales im Jahre 1851 gegeben worden, sind noch die bedeutenderen Kirchengemeinschaften im Einzelnen zu betrachten und deren Statistik soweit möglich auf die Gegenwart herabzuführen.

I. Die Staatskirche.

	Bevölk. 1851.	Bisthümer.	Kirch. u. a. Versammlungsorte Staatsk.	Dissent.	Summe	Kirchensitze Staatsk.	Dissent.	Summe
Engl., Wales, Kanalinsl. u. Insl. Man	18,070,735	28	14,152	20,569	34,721	5,350,844	4,903,637	10,254,481
Prov. Canterbury	12,785,048	21	11,626	15,231	26,857	4,153,896	3,435,694	7,589,590
„ York	5,285,687	7	2,526	5,338	7,864	1,196,948	1,467,943	2,664,891

In England und Wales gibt es 11,728 Pfründen, wovon die Krone 1144, die Bischöfe 1853, die Kathedralgeistlichen und andere Würdenträger 938, die Universitäten 770, die Geistlichen der Mutterkirche 931 und Privatleute 6092 zu besetzen haben. Im Jahr 1841, wo es 10,987 Pfarreien gab, waren 3736 Geistliche von ihrer Pfarre abwesend und zwar 1858 als Pluralisten (wovon aber 401 Dienst thaten) 917 mit Erlaubniß des Bischofs, 961 ohne Erlaubniß.

Die Zahl der Geistlichen beläuft sich im Ganzen jetzt auf etwa 18,000, wovon aber ein Theil mit Unterricht in Schulen und Familien beschäftigt ist. Fast ein Drittel jener Zahl kommt auf die Hülfsgeistlichen, von denen etwa die Hälfte das Amt für die Sinecuristen zu versehen hat.

Das kirchliche Einkommen betrug 1831 Pf. St. 4,292,885 (d. h. für die Bischöfe Pf. St. 181,631, Kathedralgeistliche Pf. St. 360,095, Pfarreien Pf. St. 3,251,159, Kirchensteuer Pf. St. 500,000), gegenwärtig aber ziemlich über 5 Mill. Pf. St. Denn das bischöfliche Einkommen allein belief sich mit den Pachtprämien nach einer 1851 gemachten Durchschnittsberechnung auf Pf. St. 282,936. Das Einkommen ist höchst ungleich vertheilt. Während die 6 reichsten Bisthümer Pf. St. 143,000 trugen, gab es 1853 noch 3528 Pfarreien mit weniger als Pf. St. 150 jährlich.

II. Die Methodisten. 1) Wesleyaner.

a) Die ursprüngliche Gemeinschaft (Wesleyan Methodist Connexion) gestiftet 1739. Was den Organismus dieser Gemeinschaft betrifft, so bilden die Klassen, aus etwa 12 Mitgliedern bestehend, welche wöchentlich unter einem Klassenführer zusammentreten, die Grundlage des Methodismus. Mehrere Klassen bilden eine Gemeinde, welche einen oder mehrere Lokalprediger (Laien) hat. Durchschnittlich etwa 15 Gemeinden machen einen Bezirk (circuit) aus, für welchen 1 bis 4 Geistliche oder Reiseprediger meist auf 3 Jahre angestellt werden, und von denen einer der Superintendent des Bezirks ist. Diese sind die eigentlichen Seelsorger. Sie predigen abwechselnd in den Bezirkskapellen und verwalten die Sakramente, und zwar nach der englischen Liturgie, welche überhaupt in den größeren Kapellen gebraucht wird. Mehrere Bezirke (2 bis über 20, je nach der Oertlichkeit) bilden einen District, in welchem unter dem Vorsitz des Districtpräsidenten regelmäßige Versammlungen gehalten werden und von wo aus an die höchste Behörde berichtet wird. Dies ist die „Conferenz“, welche aus 100 Geistlichen besteht und sich aus der Mitte der Geistlichen selbst ergänzt. An der jähr-

lichen Versammlung der Conferenz können auch andere Geistliche Theil nehmen und mitstimmen. Alle Beschlüsse müssen aber die Zustimmung der „Hundert“ haben, um in Kraft zu treten. Alle Gesetzgebung und Verwaltung ist in den Händen der „Hundert“. Für die einzelnen Geschäftszweige werden aber von derselben verschiedene ständige Ausschüsse niedergesetzt, in welche zum Theil auch Laien gewählt werden. An der Spitze der Conferenz steht ein jährlich gewählter Präsident.

Nach der neuesten Statistik vom Juli 1854 zählte die wesleyanische Gemeinschaft in Großbritannien 264,168 Mitglieder (Communicanten) in 32 Districten und 428 Bezirken mit etwa 915 Geistlichen, in Irland 19,608 Mitglieder mit 160 Geistlichen, im Ausland 94,520 Mitglieder mit 356 Geistlichen. In Verbindung mit der britischen Conferenz stehen die Gemeinden in Canada mit 264 Geistlichen und 36,323 Mitgliedern und in Frankreich 1098 Communicanten mit 25 Geistlichen. Die Anzahl der Lokalprediger wird auf 15,000 geschätzt, welche nicht besoldet sind.

Von Bildungsanstalten hat diese Gemeinschaft 2 theologische Seminarien zu Richmond und Didsbury (bei Manchester) mit 55 Studirenden, 2 Schulen (King'swood und Woodhouse Groveschool) für die Erziehung der Kinder der Geistlichen (s. 1817), ein Schullehrerseminar in Westminster mit 100 Präparanden, darunter 40 weiblichen, 326 Tagschulen mit 39,216 Schülern und 4084 Sabbathschulen mit fast 400,000 Kindern.

Die Heidenmission hat in verschiedenen Theilen der Welt 367 Hauptstationen oder Bezirke mit 3116 Stationen, 507 Missionaren, 703 Katechisten u. s. w., 8779 Lokalpredigern und Sabbathschullehrern, 110,000 Communicanten, gegen 5000 Katechumenen, 844 Tagschulen, 879 Sabbathschulen mit 79,000 Schülern. Das Einkommen der Mission beträgt Pf. St. 114,498. Die kirchlichen Ausgaben werden durch die Wochenbeiträge der Mitglieder (wenigstens 1 Pfennig) und andere Gaben gedeckt. Außerdem wurden 1854 für Kirchbau, Schulen, Mission u. s. w. etwa Pf. St. 230,000 im Ganzen beigetragen.

b) Die andern wesleyanischen Gemeinschaften. Bald nach Wesley's Tod entstanden Spaltungen, weil Viele mit der unumschränkten Gewalt der Conferenz unzufrieden waren. So bildete sich zunächst α) 1797 die „neue Gemeinschaft“, welche den Laien bei der Kirchenverwaltung gleiches Recht mit den Geistlichen einräumt, β) 1810 die „primitiven Methodisten“, γ) 1849 die „wesleyanischen Reformer“. Die letztgenannte Spaltung hat der ursprünglichen Gemeinschaft schon 50,000 Communicanten und vielleicht ebensoviele Anhänger entzogen, während viele andere Gemeinden auf dem Punkte stehen, sich zu trennen. Ob aber die Ausgeschiedenen zurückkehren und die noch Unentschiedenen bleiben werden, läßt sich nicht sagen. Eine Spaltung anderer Art entstand 1834, weil Manche der Gründung eines theologischen Seminars entgegen waren. Die deshalb vertriebenen Geistlichen bildeten δ) die wesleyan. Methodisten-Association, bei welcher ebenfalls die Laien im Kirchenregiment vertreten sind. ε) Die Gemeinschaft der „Bibelchristen“, welche ein einfacheres Christenthum wollen, wurde 1815 von dem Lokalprediger O'Bryan gestiftet und hat ihre Anhänger meist in Devonshire und Cornwall. Statistik vom Juli 1854:

	Kapellen u. Stat.	Reisepr.	Lokalpr.	Miss.	Mitglied.	Sabb.-Schul.	Lehrer	Kinder
α) Neue Gemeinsch.								
England	291	87	820		16,001	280	7,199	44,515
Irland	116		11	11	674	10	114	877
Canada	468		79	51	4,466	87	457	2,997
β) Primit. Meth.	5,220	583	9,834		107,913	1,550	22,934	123,341
γ) Wesl. Ref.	1,458	2,963			49,082	779	13,573	80,000
δ) Meth. Assoc.	480	93	1,017		18,373	294	6,503	40,328
ε) Bibelchristen	482	62	1,249	88	15,614		4,046	17,167

Digitized by Google

2) Die calvinistischen Methodisten. Viele der Whitfield'schen Methodisten sind im Laufe der Zeit Independenten geworden. Nur die zu der „Gemeinschaft der Gräfin Huntingdon“ gehörigen Methodisten sind noch unter einander verbunden, doch haben in den letzten Jahren die congregationalen Grundsätze mehr Eingang gefunden. Das Seminar in Cheshunt zählt 20 Studirende.

Die welschen Methodisten bilden, obwohl schon 1736 methodistische Vereine in Wales gegründet wurden, erst seit 1811 eine besondere Gemeinschaft. Jede Grafschaft bildet einen Bezirk, dessen Prediger und Klassenführer monatlich zur Berathung kirchlicher Angelegenheiten zusammentreten. Die vierteljährliche Versammlung derselben entspricht der „Conferenz.“ Die Reiseprediger werden aber von den „Privatvereinen“ gewählt und von jener Versammlung geprüft und angestellt. Zwei theologische Seminare in Bala (s. 1837) und Trevecca (s. 1841) gehören zu dieser Gemeinschaft. Im Jahr 1853 hatte dieselbe 207 Reiseprediger, 234 Lokalprediger und 58,577 Communicanten.

III. Die Independenten (Congregationalisten) haben bei aller Anerkennung der Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinden doch verschiedene Verbindungen. Die wichtigste ist die „*Congregational Union*“, welche aus den Geistlichen und Laienvertretern der Gemeinden besteht. Unter ihr stehen die „Britischen Missionen“, a) die heimische Mission (s. 1819) mit 51 Missionaren, 63 Gehülfen, 154 Laienpredigern, 130 Kapellen, 34,801 Zuhörern, 4865 Communicanten, 172 Sabbathschulen und 13,171 Schülern. b) die irische evangel. Gesellschaft, die 21 Stationen hat. c) Die Colonialmission, die etwa 60 Geistliche unterstützt. In Verbindung mit der Union steht der congregationale Erziehungsrath. Ein anderer Verein von Geistlichen in und um London wurde schon 1729 gestiftet, von welchem sich aber 1848 mehrere Geistliche trennten und zur Wahrung der congregationalen Grundsätze den „independentischen Verein“ bildeten.

Zum Schutz der bürgerlichen Rechte der Dissenter besteht seit 1732 der Verein der „dissentirenden Abgeordneten.“ In der congregationalen Schule (s. 1811) werden die Söhne der Geistlichen erzogen. Außerdem haben die Independenten 8 theologische Seminare in Plymouth (1752), Rotherham (1756), Airedale (1794), Hackney (1803), Manchester (1806), Brecon (1838), Birmingham (1838) und St. John'swood (1850) mit 161 Studirenden. Auch das auf independentischen Grundsätzen beruhende University College in London ist hier anzuführen. Für die Heidenmission wurde 1795 die Londoner Missionsgesellschaft gegründet, welche 1854 ein Einkommen von Pf. St. 76,781 hatte. Die Gesellschaft hat 167 Missionare und über 600 eingeborne Katechisten u. s. w.

Die Independenten zählten 1854 in Großbritannien und Irland 2140 Gemeinden, in den Colonien 120 und im Ganzen 2320 Geistliche und Missionare.

IV. Die Baptisten. Auch diese, obwohl congregationalistischen Grundsätzen huldigend, haben eine Vereinigung in der „*Baptist Union of Great Britain and Ireland*“, zu welcher 1854 35 Associationen mit 1158 Kirchen und 102,815 Mitgliedern nebst 561 Dorfstationen, ferner Sonntagsschulen mit 108,056 Kindern gehörten. Die Anzahl aller Baptistenkirchen auf den britischen Inseln war 1925. Ferner hatte die heimische Baptistenmission (gegr. 1797) auf 144 Stationen 4475 Mitglieder und 7255 Sonntagsschüler. In Deutschland, der Schweiz, Dänemark und Schweden gab es auf 338 Stationen 4600 Communicanten. Auch eine irische Mission besteht seit 1814.

Zu der Union gehören General- und Particularbaptisten. Beide Klassen tragen auch zu der heimischen und irischen Mission, sowie zu der 1840 gestifteten Bibelgesellschaft (Pf. St. 2157 jährlich) bei. Dagegen haben sie für sich ihre Seminarien und Heidenmissionen. Die calvinistische Baptistenmissionsgesellschaft (s. 1792) hat 385 Missionare, Katechisten u. s. w. und 4956 Communicanten in den Missionskirchen, in „westlicher Union“ (Jamaika) 18,000. Das Einkommen belief sich auf Pf. St.

24,759. Die Particularbaptisten haben 5 Seminare zu Bristol (g. 1770)), Horton (1804), Pontypool (1807), Stepney (1810) und Haverford (1841) mit 93 Studirenden.

Die „neue Gemeinschaft“ der Generalbaptisten (s. 1769) hatte 1854 in England 18,244 Mitglieder und 25,492 Sonntagsschüler, und 300 Communicanten in 4 Missionskirchen. Ihr Seminar ist in Leicester, wo sich gegenwärtig 10 Studirende befinden.

V. Die Katholiken.

	Kirchen u. s. w.	Priester	Collegien	Klöster	Mitglieder der kath. K.	Schulen
1780	200				69,367	
1830	392					
1841	466	557		17		
1851	583	826		68	305,393	
1854	781	1,309	11	92		132

Die Zahl der Priester schließt die Bischöfe mit ein. Von den 92 Klöstern sind 75 Frauenklöster. England ist in 12 Diöcesen eingetheilt, welche unter dem Erzbisthum Westminster stehen. Die Katholiken finden sich am meisten in Lancashire, wo sie fast ⅙ der Bevölkerung und über ⅖ aller Katholiken in England ausmachen, dann in London, Warwickshire und Staffordshire.

VI. Die kleinen Sekten, welche zusammen etwa 540 Kapellen und 63,000 Kirchgänger haben (s. o. Nr. 12), sind der verschiedensten Art, lassen sich aber etwa in 5 Klassen theilen.

1) Gemischte Sekten, etwa 128 Gemeinden. Die Mischungen sind sehr verschieden, die zahlreichsten die von Independenten und Baptisten (61). Außerdem gibt es alle möglichen Combinationen von Methodisten, Baptisten, Independenten, Presbyterianern und mährischen Brüdern.

2) Einseitige Richtungen (meist calvinistisch), wie Supralapsarier, Universalisten, Prädestinarier, Millenarier u. s. w. Es gibt ihrer etwa 7 Klassen mit 92 Gemeinden.

3) Rechtgläubige, die aber keiner bestimmten Kirche sich anschließen wollen und ganz allgemeine Namen tragen, wie Christen, Gläubige, Evangelisten u. s. w. Es gibt ihrer 160 Gemeinden und 17 Klassen, wozu etwa 38 Gemeinden kommen, die größern Gemeinschaften angehören, aber nicht angegeben haben, welchen.

4) Solche Sekten, die keiner der größern Kirchengemeinschaften näher stehen (13 Sekten). Dahin gehören die Southcottianer, Agapemonisten, christlichen Israeliten, rationalen Fortschrittsmänner u. s. w. — Noch sind hieher zu rechnen die

5) Missionsgemeinden, wie die der Londoner Stadtmission, Eisenbahnmission u. s. w., im Ganzen 48.

Schließlich mag noch eine Uebersicht über Beiträge zu religiösen und wohlthätigen Zwecken beigefügt werden, wie diese im Jahr 1854 angegeben wurden:

Bibelgesellschaften	Pf. St.	230,616
Auswärtige Missionen	„	444,007
Heimische „	„	166,867
Irische „	„	42,147
Erziehungsvereine	„	78,512
Wohlthätige Gesellschaften	„	132,904
Verschiedenes	„	24,463
Summe	Pf. St.	1,109,376

C. Schöll.

Englische Bibelübersetzung. Die angelsächsische Literatur ist ziemlich reich an Paraphrasen und Uebersetzungen einzelner Theile der Bibel. Den ersten Versuch

letzterer Art machte Beda, der nach dem Bericht seines Schülers Cuthberht die Uebersetzung des Evangel. Johannes auf dem Todbette vollendete, welche aber verloren ist. Ihr folgten mehrere Interlinearglossen, eine zum Psalter aus dem 8. Jahrhundert (ed. Thorpe), eine zu den 4 Evangelien in dem mit schöner scotischer Schrift geschriebenen „Durhambook" (nur Mſ. Brit. Mus. Nro. D. IV.), eine andere Evangeliengloſſe („Reeshworthglosse" Bodl. Libr. D. 24. N. 3964), beide aus dem 9. Jahrhundert und gleich der ersten im northumbrischen Dialekt geschrieben. Auch König Aelfred soll eine Uebersetzung der Psalmen angefangen haben. Den Heptateuch nebst Stücken aus andern historischen Büchern und Hiob übersetzte der gelehrte Mönch Aelfric im 10. Jahrhundert, Vieles jedoch gab er nur dem Hauptinhalt nach. Interglossirt ist ferner der Evangeliencodex Nr. 140. Corp. Chr. Camb. aus dem 11. Jahrh., der öfter von der Vulgata abweicht und vielleicht die Abschrift eines älteren ist, endlich die Evangelien Jun. I, Bodl. Libr.

Aus der Zeit des Uebergangs der sächsischen Sprache in die spätere englische sind wieder mehrere Paraphrasen, wie das Ormulum und metrische Psalmen vorhanden, aber nur wenig Prosaisches, eine Uebersetzung der Psalmen von Richard Rolle, Mönch in Hampole († 1349), der Evangel. Marci und Lucä und der paulinischen Briefe (Nr. 32. Corp. Chr. Camb.) und der evangelischen Perikopen (Mſ. Harl. 5085).

John Wiclif (geb. 1324, † 1384) ist der Erste gewesen, der den unendlichen Werth der heil. Schrift nicht bloß als alleiniger Glaubensquelle, sondern auch in ihrer Bedeutung für das Volk erkannte. Er übersetzte mit Benützung der damals vorhandenen Hülfsmittel aus der Vulgata möglichst wörtlich, daher der Sinn oft dunkel, das Sprachidiom hie und da verletzt ist. Dabei aber befließ er sich doch in der Sprache des Volkes zu reden. Daß ihm dies nicht in geringem Maße gelungen, zeigt die schnelle Verbreitung seiner Bibel. Das Neue Testament ist 1731 und 1810 herausgegeben worden.

Die Reformation rief eine neue Uebersetzung hervor. Während aber eine solche in Deutschland das Werk Eines Mannes und weniger Jahre war, bedurfte es in England der Arbeit Vieler und eines Zeitraums von fast 90 Jahren, bis eine Uebersetzung zu Stande kam, die allgemeine Anerkennung fand.

William Tyndal hat das Verdienst, mit der Uebersetzung der Bibel aus dem Grundtexte den Anfang gemacht zu haben. Er war wahrscheinlich 1477 in Gloucestershire geboren, studirte in Oxford, wo eben das griechische Testament des Erasmus herausgegeben worden war, das er hier und später in Cambridge mit Bilney und Frith eifrig las. Nachher in dem Hause des Sir John Walsh in Gloucestershire als Kaplan und Lehrer angestellt, begann er die Uebersetzung des Neuen Testaments. Hier jedoch nicht mehr sicher, begab er sich nach London, wo er bei Alderman Monmouth gastliche Aufnahme fand, von da nach Hamburg und Köln. Doch erst in Wittenberg war er sicher und gab hier 1526 sein Neues Testament heraus. Trotz dem, daß es in England verboten, von Sir Thomas More heftig angegriffen und öffentlich verbrannt wurde, fand es weite Verbreitung. In vier Jahren waren schon fünf Auflagen vergriffen. Tyndal, nach Hamburg zurückgekehrt, übersetzte mit Coverdale den Pentateuch. Derselbe, geb. 1488, wurde in Cambridge mit Erasmus Testament bekannt und durch Bilney für die reformatorischen Grundsätze gewonnen und verließ deßhalb seine Heimath. Tyndal vertauschte bald Hamburg mit Antwerpen, wo er mit Hülfe seines Freundes Frith sein Werk in der Verborgenheit eifrig fortsetzte. Doch hier endlich gelang es seinen Feinden, ihn auszufinden. Er wurde in Vilvoord bei Brüssel in's Gefängniß geworfen und starb nach zwei Jahren den Märtyrertod am 6. Okt. 1536. Tyndal's Uebersetzung zeichnet sich durch Treue und Klarheit aus. Sie ist die Grundlage aller künftigen geworden, die eigentlich nur Revisionen derselben sind.

Coverdale vollendete 1535 die Uebersetzung des Alten Testaments, wobei er fünf Uebersetzungen (namentlich die deutschen) neben der Vulgata (auch den Urtext?) ge-

brauchte. Diese Bibel wurde in England zugelassen. Bald (1537) erschien ebenfalls mit königlicher Erlaubniß „Matthew's Bibel“, wahrscheinlich von Rogers, Tyndals Freund, mit Vorrede und Noten herausgegeben. Sie enthält mit geringen Aenderungen Tyndals Uebersetzung und das Fehlende aus Coverdale's. Dieser gab 1538 eine verbesserte Uebersetzung des Neuen Testamentes mit beigedruckter Vulgata heraus, an die sich jene nur zu sehr anschließt, ebenso Paraphrasen einiger Psalmen mit Melodieen, was der erste Versuch dieser Art war. Matthew's Bibel fand viel Anklang beim Volke, wurde aber wegen ihrer Vorreden und Noten von der Geistlichkeit verdächtigt, welche eine neue Uebersetzung verlangte. Auf Cromwel's Anregung veranstaltete Coverdale eine revidirte Ausgabe ohne Noten zu Paris und vollendete sie in London 1539. Sie wurde die „Große Bibel“, auch Cranmer's Bibel genannt, weil dieser der zweiten verbesserten Ausgabe derselben 1540 eine Vorrede beigab. Die Papistischgesinnten waren aber nicht zufrieden. Sie wollten eine sich eng an die Vulgata anschließende Bibel. Die Convocation faßte 1542 einen dahin zielenden Beschluß, der aber nicht zur Ausführung kam, da überdies die Erlaubniß die Bibel zu lesen bedeutend eingeschränkt wurde.

Unter Edward VI. galt die „Große Bibel“ als autorisirte Uebersetzung, doch wurden auch andere neben ihr gebraucht. Maria's Thronbesteigung trieb die Reformirten nach dem Continent. In Genf erschien 1557 eine Uebersetzung des Neuen Testamentes (vielleicht von der Hand des englischen Predigers Wittingham), in welcher zuerst die nicht im Text befindlichen Wörter mit Sperrschrift gedruckt und die Verseintheilung Stephen's griechischem Testament entlehnt wurden. Die Uebersetzung, die sich hauptsächlich an Cranmer's Bibel anschließt, ist vielfach ganz neu und mit praktischen Anmerkungen im calvinistischen Geiste begleitet. Die „Genfer Bibel“, in welche das eben genannte Testament revidirt aufgenommen wurde, gaben Coverdale, Wittingham, Gilby und Andere 1560 ebendaselbst heraus. Auch diese Uebersetzung des Alten Testamentes hat mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit, als alle seit Coverdale's Bibel und ist ebenfalls mit Noten versehen. Diese Bibel wurde bei dem Volke sehr beliebt und erwarb sich selbst Parkers Anerkennung, obgleich er wegen ihres calvinistischen Ursprungs ihr nicht günstig seyn konnte. Er veranstaltete eine neue Revision der „Großen Bibel“, die er in etwa 14 Stücke getheilt gelehrten Theologen, meist Bischöfen, zur Durchsicht schickte, die ihre Initialen den von ihnen bearbeiteten Theilen beisetzten. Die Redaktion übernahm Parker selbst und gab das Werk, Bischofsbibel genannt, 1568 mit Vorreden und Noten heraus. Sie schließt sich genau an die Große Bibel an, doch wird hie und da die Genfer benützt und die Zusätze aus der Vulgata weggelassen. Die Bearbeiter waren Davies, Bischof von St. David's, Sandys, nachher Erzbischof von York, Horne, Bischof von Winchester, Bentham, Bischof von Coventry, Grindal, später Erzbischof von Canterbury, Parkhurst, Bischof von Norwich, Cox, Bischof von Ely und einige andere Theologen. Die Bibel wurde in den Kirchen gelesen, fand aber nie Eingang beim Volk. Es hatte sich bis dahin der Kampf der katholisirenden und der strengreformirten Partei auch auf die Bibelübersetzung erstreckt. Eine Vereinigung kam erst durch die letzte Revision zu Stande. Ehe diese unternommen wurde, übersetzten die papistischen Flüchtlinge William Allen, nachher Erzbischof von Mecheln, u. A., zu Rheims 1578 das Neue Testament. Die ganze Bibel auf Grund der 1592 revidirten Vulgata erschien zu Douay 1610.

Den Anstoß zu einer neuen Revision der protestantischen Bibel gab Dr. Reynolds, Vorstand des Corpus Christi Colleg. in Oxford, und Führer der puritanischen Partei, auf der Conferenz zu Hamptoncourt 1604. Der König ernannte dazu eine Commission von 54, die in sechs Gruppen getheilt, je einen Theil der Schrift zu revidiren hatte, und zwar so, daß jedes Mitglied einer Gruppe für sich die Arbeit vornahm, worauf die ganze Gruppe berieth und das Resultat den andern mittheilte, schwierige Punkte aber, sowie die letzte Revision der Generalconferenz, aus den Präsidenten der Gruppen und 3—4 Professoren der Theologie unter dem Vorsitz des Vicekanzlers bestehend, zur letzten

Entscheidung zustellte. Das Verzeichniß der Revisoren, deren es übrigens nicht 54, sondern 47 waren, ist aufbewahrt, sowie dasjenige der von ihnen bearbeiteten Stücke.

Die 1. Gruppe mit 10 Mitgliedern tagte in Westminster. Ihr waren zugewiesen Genesis — 2 Könige. Präsident derselben war Dr. Launcelot Andrews, Dechant von Westminster, ein bedeutender Linguist, Mitarbeiter der gelehrte Spanier Dr. de Savaria, früher Professor in Leyden, Bedwell, Lehrer des berühmten Orientalisten Pocock u. A.

Die 2. Gruppe, 8 Mitglieder, in Cambridge, Chronik — Hoheslied. Präsident Professor Lively, dazu gehörte der in rabbinischer Literatur bewanderte Dr. Chaderton.

Die 3. Gruppe, 7 Mitglieder, in Oxford. — Propheten. Präsident war der Professor des Hebräischen Dr. Harding, Mitglieder Dr. Reynolds, Dr. Smith, der nachher die Vorrede schrieb u. A.

Die 4. Gruppe, 8 Mitglieder, in Oxford — Evangelien und Apostelgeschichte. Präsident Prof. Revel, andere Mitglieder Abbot, später Erzbischof, Saville u. s. w.

Die 5. Gruppe, 7 Mitglieder, in Westminster — Römerbrief — Offenbarung Joh.; Barlowe u. s. w.

Die 6. Gruppe, 7 Mitglieder, in Cambridge. — Apokryphen; Dr. Duport, J. Bois, Downes u. s. w.

Der König gab genaue Instruktionen für die Revision. Die Bischofsbibel sollte zu Grund gelegt und nur wo der Grundtext es verlange, geändert, die biblischen Namen und kirchliche Terminologie, mehrdeutige Wörter in der gewöhnlichen, bei den Kirchenvätern gebrauchten Bedeutung, endlich die bisherige Kapiteleintheilung möglichst beibehalten, Randglössen nur zur Erklärung der unvermeidlichen hebräischen und griechischen Wörter zugelassen, übrigens Parallelen am Rande beigegeben werden. Die Arbeit wurde wahrscheinlich 1604—7 vollendet, die Bibel aber nebst Zueignung an König Jakob und Vorrede erst 1611 herausgegeben und autorisirt. Sie fand im Allgemeinen recht gute Aufnahme, doch wurden die andern Uebersetzungen nur allmählig verdrängt und im allgemeinen Gebetbuch blieben die Episteln und Evangelien aus der Bischofsbibel bis 1661, die Psalmen aus Cranmers Bibel bis heute stehen. Eine genaue Revision dieser Bibel, in welcher mehrere sehr zweckmäßige Verbesserungen in Uebersetzung, Summarien und Parallelen gemacht wurden, nahm Dr. Blayney 1769 vor. Ueber den Werth dieser Uebersetzung ist fast nur Eine Stimme. Allerdings fehlt es nicht an Stellen, die dunkel oder unrichtig übersetzt sind, das Ganze aber zeichnet sich durch treues Wiedergeben des Grundtextes, durch Klarheit, Schönheit und Würde der Sprache aus. (S. *Bagster's* Hexapla; *Lewis* History of Translations.) C. Schöll.

Englische Fräulein, geistliche Töchter der Engländerin Maria Ward, nicht zu verwechseln mit den Angeliken (s. d. Art.). Maria Ward gründete zu Anfang des 17. Jahrh., in ihrem 22. Lebensjahre, zunächst für Engländerinnen einen geistlichen Verein, bestimmt zur Erziehung der Jugend. Das erste Kloster wurde zu St. Omer gestiftet; bald entstanden solche in Rom und andern Städten Italiens, auch in München. Zweifel an der Reinheit des katholischen Glaubens der Stifterin führten die Aufhebung des kaum entstandenen Vereins herbei durch Urban VIII. 1630. Indessen zerstreuten sie sich doch nicht völlig, und Clemens XI. bestätigte ihn 1703. Außer dem Jugendunterrichte widmet er sich auch der Krankenpflege. Der Verein besteht aus drei Klassen, adeliche Fräulein, bürgerliche Jungfrauen und dienende Schwestern, die sich aber in Tracht und Lebensweise nicht von einander unterscheiden; die Vorsteherinnen werden immer aus der ersten Klasse gewählt; sie haben keine Clausur noch feierliche Gelübde und zählen im Abendlande ungefähr 500 Mitglieder. Herzog.

Englischer Gruß, s. Ave Maria.

Enkratiten, Ἐγκρατεῖς, Ἐγκρατῖται, continentes, die Enthaltsamen, — Namen einer oder mehrerer gnostischen Sekten oder wohl richtiger einer weitverbreiteten und

vielgestaltigen gnostisch-ascetischen Richtung in der ältesten Kirche. Von Irenäus (I. 28.), Eusebius (Kirchengesch. IV. 29.), Epiphanius und Anderen werden sie als eine eigene gnostische Partei bezeichnet, Verachtung der Ehe, die sie für φθορὰ καὶ πορνεία erklären, Enthaltung von Fleischspeisen (ἔμψυχα) sowie von Wein und geistigen Getränken (weßwegen sie auch beim Abendmahl Wasser statt des Weines genossen, daher auch ὑδροπαραστάται, aquarii genannt) als ihre karakteristischen Merkmale angegeben, als ihre Stifter und Häupter Saturnin, Markion, besonders aber der Apologet und Gnostiker Tatian (s. d. Art.) und Andere genannt. Allein es kann wohl ebensowenig von einem einzelnen Stifter als überhaupt von einer einzelnen Sekte oder Partei der Enkratiten die Rede seyn; vielmehr scheint der Name Gesammtbezeichnung zu seyn für diejenige Richtung des Gnosticismus, welche durch strenge Enthaltung vom Materiellen als dem bösen oder doch schlechten Prinzip das Ziel der Vergeistigung anstrebte (im Gegensatz gegen die Fleischesemanzipation der Antitakten (s. d. Art.), — oder für diejenige Form strengster Ascese, die nicht sowohl in judaistischen (wie die Ascese der Ebioniten) oder chiliastischen (wie die der Montanisten) oder überhaupt ethisch-religiösen Ansichten, als vielmehr in gnostisch-dualistischen Theorien ihren Ausgangspunkt hatte und die auch in ihren praktischen Forderungen über das Maß der von der Kirche zugelassenen und begünstigten Ascese hinausging. — Möglich ist, daß einzelne Vereine von solchen Enthaltsamen bestanden nach Art der späteren Mönchsgesellschaften, und als Häupter solcher von einander unabhängiger Enkratitenvereine haben wir vielleicht die einzelnen Sektenhäupter anzusehen, die uns namentlich genannt werden, z. B. den Tatian (dessen Anhänger bei Epiph. Τατιανοί heißen), den Doketen Julianus Cassianus, der Exegetisches schrieb, in Adam eine in die Hyle hinabgesunkene Seele und in der strengsten Ascese ein Mittel zur Befreiung aus den Banden der Materie sah, — sowie den Severus, der als heftiger Gegner des Apostel Paulus und der paulinischen Schriften und als Stifter einer eigenen Sekte, der Severianer, genannt wird. — Als im 12. Jahrh. zur Bezeichnung und Verdammung der Bogomilen verschiedene alte Ketzernamen wieder hervorgesucht wurden, so war darunter auch der der Enkratiten (Euthym. Zigab. ἔλεγχος καὶ θρίαμβος), der ja längst zu einer Gesammtbezeichnung aller dualistischen Ketzer mit unkirchlicher Ascese geworden war. — (Lit.: die gewöhnl. kirchengesch. Werke und Daniel's Tatian, 1837.) J. Wagenmann.

Ennodius, Magnus Felix, Bischof von Ticinum (Pavia), geboren 473 zu Arles oder zu Mailand, im Schooße einer armen aber vornehmen gallischen Familie, fand nach dem frühzeitigen Tode seiner beiden Eltern Aufnahme bei seiner Tante in Mailand und durch sie Gelegenheit zum ersten Unterrichte. Als seine Wohlthäterin 489 gestorben, nahm sich eine reiche Familie seiner an und verschaffte ihm eine reiche Heirath. Berauscht von seinem weltlichen Glücke, wurde er von einer Krankheit befallen, die ihn auf andere Gesinnungen brachte. Von den Aerzten aufgegeben, flehte er den heil. Victor um seine Fürbitte an und gelobte im Falle der Genesung ein gottseliges Leben zu führen. Nach seiner Genesung trat er in den geistlichen Stand, seine Gattin wurde Nonne. Er begleitete als Diakon den Bischof Epiphanius von Pavia auf seiner burgundischen Mission 494, vertheidigte in einer eigenen Schrift 502 den rechtmäßigen Pabst Symmachus gegen seinen Gegenpabst Laurentius. Er war der erste, der den Bischof von Rom (in seinen Briefen an ihn) als papa anredete; er war überhaupt sehr bemüht, die päbstliche Suprematie zur Anerkennung zu bringen. Nachdem er 510 oder 511 an der Stelle des verstorbenen Maximus zum Bischof von Pavia gewählt worden, unternahm er, im Auftrage des Pabstes Hormisdas, zwei Missionen nach Konstantinopel an den Kaiser Anastasius (1515 u. 1517) Behufs der Vereinigung der sich mehr und mehr trennenden Kirchen; beide waren ohne allen Erfolg; das zweitemal wurde er sogar nebst seinem Begleiter, Bischof Peregrinus, auf einem schwachen Fahrzeuge, von Soldaten begleitet, aus dem Lande geschafft. Er starb 521. Von ihm sind folgende schriftstellerische Erzeugnisse aufbehalten worden: 1) mehrere Poesien aus der Zeit seines gott-

entfremdeten Lebens, ein epithalamium Maximi und einige Epigramme; 2) eine Lobrede auf König Theodorich, ihm selbst gegenwärtig 507 oder 508 in Mailand oder Ravenna vorgetragen, im schwülstigen, die meisten Panegyriken noch überbietenden Style geschrieben; 3) Briefe, in 9 Bücher abgetheilt, meistens Privatangelegenheiten gewidmet, höchst selten Dingen von wahrhaft historischem Interesse gewidmet. Aus diesen Briefen (L. II. ep. 19.) lernen wir ihn als Semipelagianer kennen, denn mit großer Entschiedenheit verwirft er die von Augustin oft vorgetragene Ansicht, daß der Mensch seit dem Falle nur zum Bösen Freiheit habe; in demselben Zusammenhange bezieht er die Worte des Apostels: wollen habe ich wohl, aber vollbringen kann ich nicht, ebenfalls von Augustin abweichend, nicht auf die Wiedergebornen. Wenn er überdies lehrt, daß es auf unsere Wahl ankomme, die uns angebotene göttliche Gnade anzunehmen, so setzt dies seine semipelagianische Richtung außer Zweifel, wie dies auch Dupin, Wiggers, Schröckh erkannt haben, Sirmond ist dagegen; 4) libellus adv. eos, qui contra Symmachum scribere praesumserunt, oft kurzweg libellus apolog. pro Synodo IV Romana, von Joh. v. Trittenheim de fide catholica ad Symm. papam genannt; eine Abhandlung, auf der fünften römischen Synode 503 vorgelesen und gebilligt, bestimmt den Pabst Symm. zu rechtfertigen gegen die Angriffe der Schismatiker; 5) Lebensbeschreibungen des Epiphanius, Bischof von Pavia, des Lirinensischen Mönches Antonius, in schwülstigem Styl und legendenartig; 6) Eucharisticon de vita, wichtig für die Kenntniß des Lebens des Ennodius bis zu seiner Bekehrung, der Titel ist von Sirmond vorgesetzt; — außerdem 7) Paraenesis didascalica, zur Belehrung in der Tugend an zwei junge Leute gerichtet; 8) praeceptum, Ermahnung an die Diöcesangeistlichkeit; 9) petitorium, betreffend die Freilassung eines Sklaven; 10) dictiones, XXVIII Declamationen über allerlei Gegenstände, welchen M. u. Durand Coll. Monum. V. f. 61. Einiges beigefügt. Die erste Ausgabe der Schriften des Ennodius erschien Basel 1569; weit besser ist die von Schott, Tournay 1610, die beste die von Sirmond, Paris 1611, — auch in des letzten gesammelten Werken, Paris 1696, Benedig 1728. Vgl. über Ennodius histoire litteraire de la France III. 9639. *Fabricii* bibl. lat. II. p. 100. *Dupin*, nouvelle bibliothèque des auteurs eccles. V. p. 12. Schröckh, Kirchengesch. 17, 204. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus II. 356. Bähr, die christl. röm. Theologie 1837, S. 406.

Herzog.

Enthaltsamkeit im weitesten Sinne wäre die Tugend überhaupt von ihrer negativen Seite, also die freie aus dem Glauben, näher der Liebe zu Gott stammende Verzichtleistung auf Alles, was seinem heiligen Willen und dem göttlichen Ebenbild in der Seele zuwider ist, 1 Mos. 39, 9. Tob. 4, 6. 1 Petr. 2, 11.; weßhalb der Sündenfall der ersten Menschen gar wohl auf den Mangel an Enthaltsamkeit zurückgeführt werden kann. Schon die zuletzt angeführte Stelle deutet aber offenbar zunächst auf sinnliche Begierden; und von ihrer Beherrschung, von der Verzichtleistung auf den aus ihrer Befriedigung hervorgehenden Genuß wird die Enthaltsamkeit im engern Sinne verstanden. Insbesondere geht sie dann auf die drei, dem Menschen mit dem Thiere gemeinsamen Triebe, auf die Nahrung, den Geschlechtstrieb und den Trieb nach Ruhe. Wollte sich nun der Mensch der Befriedigung des ersten und letzten völlig enthalten, so würde er zu Grunde gehen. In diesen beiden Beziehungen fordert seine animalische Natur unbedingt ihr Recht. Er kann es nur beim zweiten und muß es, wenn die Befriedigung dieses Triebes gottwidrig wird. Die Enthaltsamkeit fällt dann mit der Keuschheit zusammen und die Frage nach ihrem sittlichen Werth berührt sich mit der nach dem Werthe der Virginität und Ehelosigkeit. S. d. Art. Cölibat. — Den Trieb nach Ruhe, Schlaf anlangend, ist die Enthaltsamkeit nur das rechte Maßhalten darin und theils allgemeinere Bedingung der gehörigen darauf mit beruhenden Lebensordnung, theils durch den besondern Beruf bedingt. Beim Nahrungstrieb aber kömmt es nicht bloß darauf an, sich hinsichtlich der Quantität gerade des Maßes von Nahrungsmitteln zu bedienen, welches dem Körper am zuträglichsten, und jeder Ueberschreitung dieses Maßes

sich zu enthalten, weil sie der wahren Freiheit des Geistes entgegen ist; vielmehr gewähren die Nahrungsmittel auch an sich eine Lust am Genusse, die nur bei gestörtem Organismus ganz fehlt, insofern also naturgemäß, aber der Art und dem Grade nach sehr verschieden ist. Kann in der ersten Beziehung als Regel gelten, daß, was dem Organ von Natur widerwärtig ist, auch als Nahrungsmittel nicht gebraucht werden soll, so darf in der andern Beziehung der bloßen Lust am Genusse kein überwiegender Einfluß gestattet werden auf die Befriedigung des Bedürfnisses, weil sonst Ueberreizung und Verweichlichung, Gourmanderie entsteht. Es gilt, sich an Nahrungsmittel zu gewöhnen und sich bei ihnen wohl zu fühlen, die das Minimum von jener Lust gewähren, im Uebrigen aber 1 Tim. 4, 4 f. eingedenk zu seyn. — Aehnlich verhält es sich mit der Enthaltsamkeit in Beziehung auf andere sinnlich-weltliche Genüsse, welche unter den weiten Begriff der Erholung, des Vergnügens zusammengefaßt werden.

Die Enthaltsamkeit wird aber nicht bloß als Tugend, sondern auch als **Tugendmittel** (s. d. Art.) betrachtet; insofern allerdings mit Recht, als die Verzichtleistung auf an sich sittlich erlaubte Genüsse dazu dient, auch den Reiz des Unerlaubten abzuschwächen und zu ertödten, die Freiheit des Geistes dagegen zu bewahren und zu stärken. Aus dem oben angegebenen Grunde wird sie besonders als Mittel der Selbstentsinnlichung empfohlen und als geeignet, um die Seele für die Andacht und das Gebet tüchtig zu machen, und zwar im weiten Umfange. 1 Kor. 7, 5. 1 Petri 4, 7. Klassisch für die fernere Entwickelung der Sache wurde besonders die Stelle 1 Kor. 9, 24 ff. Denn übte einerseits vom Volk des A. T. her dessen Ascese, besonders das **Nasiräat** (s. d. Art.) ihren Einfluß auf sie, so wurde andererseits durch das Bild und den Ausdruck bei Paulus der Einfluß des sogen. philosophischen Lebens mit seiner Enthaltung von gewissen Arten der Nahrung, Kleidung u. s. w. auf das christliche Leben begünstigt. — Schon im Hirten des **Hermas** (III. 9, 11.) finden sich dann Spuren von Versuchen zu geschlechtlicher Enthaltung unter den schwierigsten Verhältnissen. Schon in den apostolischen Constitutionen begegnen wir Solchen, welche den allgemeinen christlichen Beruf, sich in Zucht und Uebung zu nehmen, in ganz absonderlicher Weise ausüben und deßhalb einer höhern kirchlichen Würde theilhaftig sind. Die **Enkratiten** (s. d. Art.) erscheinen im Gegensatz zu den Psychikern bald unter dieser, bald unter jener Form in der Kirche und traten, wenn die von ihnen geforderte strenge Enthaltung, z. B. selbst des Weines beim Abendmahl, von ihr verworfen wurde, oft auch im Gegensatz zu ihr auf. So zieht sich die Abstinenz als die negative Seite der Ascese und Bußzucht durch die ganze Kirche des Mittelalters hin und drückt ihr vielfach ihr eigenthümliches Gepräge auf.

So wenig nun zu verkennen ist, daß sich darin theilweis die weltverleugnende Kraft des Christenthums bewährt, und so richtig es bleibt, daß die Ascese der Enthaltung im Ganzen weit unverfänglicher ist, als die der sogen. positiven Selbstentsinnlichung durch Geißeln u. s. w., so verkehrt wird doch auch jene, wenn sie als absonderliches gutes Werk gelten, sich für einen Gott geleisteten Dienst ausgeben, sich als eine höhere Art von Christenthum über das gewöhnliche erheben will und kleinlich, hochmüthig, unduldsam wird oder sich zu jener Schonungslosigkeit gegen den sinnlichen Organismus steigert, welche schon Paulus rügt, Kol. 2, 23. Denn je gesünder dieser Organismus, desto leichter wird die möglichst vollständige Pflichterfüllung. Daher muß er wie vor Ueberreizung so auch vor Abstumpfung bewahrt werden, die überdies häufig wieder in jene umschlägt. Wenn eben deßhalb die Enthaltung im einzelnen Fall zu üben oder aufzugeben ist, je nachdem sie zu solcher Pflichterfüllung geschickt macht oder nicht, so bleibt ihre allgemeine Bedeutung immer die, daß sie die Herrschaft des Fleisches durch einen leiblichen Genuß über den Geist verhütet, die da eintritt, wo der Gedanke an ihn und das Verlangen nach ihm die Seele erfüllt und unabweislich zur Befriedigung treibt. Will so der Leib zum Tyrannen der Seele werden oder ist er's geworden, z. B. beim Tabackrauchen, so ist, ganz abgesehen von allem Andern, Enthaltsamkeit zu üben, bis

jene Herrschaft gebrochen und die Gefahr derselben beseitigt ist. Und so liegen theils in der Individualität, besonders insofern sie durch das Temperament bedingt ist, theils in den Zeitverhältnissen (1 Kor. 7, 26.), theils in der besondern Berufsart (1 Kor. 9, 1 f.) für den Christen die Aufforderungen, sich für die eine oder die andere Art der Enthaltung von an sich erlaubten sinnlichen Genüssen zu entscheiden; wozu dann noch die rechte Rücksicht auf Andere kommt. Denn würde durch das Gegentheil schwachen Gemüthern ein Aergerniß gegeben, so verzichtet er um der Liebe willen eher auf einen solchen Genuß, als daß er ihnen zum Anstoß gereicht, fühlt sich dann aber freilich auch gleichzeitig zum Streben nach Berichtigung des Vorurtheils veranlaßt; 1 Kor. 6, 12; 10, 23.

Sind nun im Obigen die Hauptgesichtspunkte zur Beurtheilung der Enthaltsamkeits-Theorie und Praxis in den beiden Hauptzweigen der katholischen Kirche, namentlich ihres **Fastens** (s. d. Art.) angedeutet, so läßt sich nach ihnen auch das würdigen, was die neuere Zeit die **Enthaltsamkeitssache** *κατ' ἐξοχήν* genannt hat: die völlige Enthaltung oder doch die größtmögliche Mäßigung rücksichtlich des Genusses entweder aller sogen. Spirituosen oder doch des Branntweins. Die grauenerregenden Verwüstungen, welche der letztere unter ganzen Schichten der Bevölkerung anrichtete, veranlaßten den Pater **Matthew** in Irland und England im Jahre 1840 mit der ganzen Energie eines von Mitleid mit dem Elend des Volkes erfüllten, von dem Eifer für sein physisches und geistiges Wohl begeisterten Gemüthes dagegen aufzutreten und dem Branntweinsgenuß, der Branntweinspest, den heillosen Ginpalästen und Allem, was damit zusammenhängt, unerbittlich den Krieg zu erklären. Aehnliche Bemühungen fanden schon viel früher in Nordamerika statt: seit 1826 ging hier durch alle kirchlichen Parteien der Kampf gegen das Branntweingift. Deutschland blieb nicht zurück. Die Sache wurde in der verschiedensten Form zum Gegenstand von Vereinen gemacht, zu denen dort die sogen. Teatotallers (tea total: Nichts als Thee) zusammentraten, während dieselben hier besonders von den »Mäßigkeitsaposteln« dem Kaplan **Seling** im Oldenburgischen und Pastor **Böttcher** im Hannöverschen durch Wort und Schrift und That gefördert wurden. In Schweden ließ der König selbst sich zum Mitgliede der Stockholmer Mäßigkeitsgesellschaft aufnehmen und es wurden dort gewisse Mäßigkeitsvorschriften gesetzlich gemacht.

Nun läßt sich zwar sagen, diese ganze Art, die Sittlichkeit zur Geltung zu bringen, sey zweideutig und mißlich. Das Versprechen, bezüglich Gelübde, womit der Eintritt in einen solchen Verein verbunden ist, solle leisten, was man selbst zu leisten sich nicht zutraute, und bindender seyn, als das Bewußtseyn der Pflicht. An die Stelle der letzteren solle Ueberzeugung und Beispiel der Gesellschaft treten und die Rücksicht auf sie, die Furcht vor ihrer Rüge, vor Ausstoßung u. s. w. die Motive zur Pflichterfüllung ersetzen. Dadurch aber werde die Sittlichkeit der Enthaltung nicht bloß in sich verunreinigt und der Mensch gewöhnt, seine Beweggründe außer sich zu suchen, sondern diese Art von Stützen brechen auch, ehe man sich's versehe, zusammen u. s. w. Ganz anders, wenn die Tugend auch hier als frische Frucht aus der Kraft des Glaubens und Geistes erwachse, wenn die Selbstbeherrschung keiner Controle bedürfe, wenn so die Gefahr beseitigt sey, daß man sich bei noch nicht geheiligtem Herzen für die halberzwungene Verzichtleistung auf einen Genuß nur desto mehr durch einen andern entschädige u. s. w.

Dies Alles muß theilweis unbedingt zugegeben, aber auch anerkannt werden, daß ein Mal der Zweck der Enthaltsamkeitsvereine ja keineswegs allein oder nur vorzugsweise die durch ein solches äußerliches Versprechen herbeigeführte Enthaltung und Mäßigkeit ist. Vielmehr wollen sie dahin wirken, daß durch Belehrung und Ueberzeugung die rechte Gesinnung geweckt, der Entschluß zur Bethätigung derselben erzeugt und gefestigt, seine Ausführung unterstützt, die Bereitung des Alkohols vermindert und derselbe ersetzt werde durch andere nicht so verderbliche Getränke. So dann: mag jenes Versprechen eine Krücke seyn; aber an der Krücke muß der Lahme gehen; wird er geheilt, so wirft er sie weg;

wo nicht, so ist es besser, er hinkt an ihr durch's Leben, als daß er liegen bleibt und verkömmt. Läßt sich das Höchste und Beste nicht gleich erreichen, so hüte man sich, daß nicht auch hier dasselbe der Feind des Guten werde; und daß ein solches Versprechen immer in sich unsittlich sey und seyn müsse, wird Niemand behaupten.

Drittens: die Mittel der Belehrung und Warnung in Wort und Schrift, durch Schule und Kirche, der Rüge und Strafe auf dem dafür zuständigen Wege sind früher lange und oft genug angewandt worden; aber ohne Erfolg im Ganzen und Großen. Von 1817—1836 war in Großbritannien und Irland die Menge des consumirten Branntweins von 9,200,000 auf 26,745,000 Gallonen gestiegen, während die Bevölkerung in dieser Zeit nur um 33 Prozent gewachsen war. Nicht ganz so schlimm, aber ähnlich, stellte sich dies Verhältniß in einigen Staaten des nördlichen Deutschlands; in Nordamerika verloren vor 1828 im Durchschnitt jährlich gegen 400,000 Menschen als Opfer der Trunkenheit das Leben. Seit die Association die Sache in die Hand genommen hat, ist's wesentlich besser geworden. Fünf nordamerikanische Staaten haben das Brennen und den Vertrieb des Branntweins unbedingt, andere den Verkauf desselben wenigstens in kleineren Quantitäten verboten; Hunderte von Schiffen gehen ohne einen Tropfen davon in See; in Nordirland ergab die Malzsteuer und Branntweinsaccise in einem Jahr einen Ausfall von 94,000 Pfd. Sterl., und in Hannover war die Branntweinsteuer, welche 1838 sich auf 551,000 Thaler belief, 1847 auf 260,000 Thaler herabgesunken. Es hatte sich aber auch die Zahl der Mäßigkeitsvereine seit 1837 bis 1846 von 17 auf 1250 gesteigert und 1833, 1845 und 1847 in Hamburg, Berlin und Braunschweig waren in der Sache allgemeine Versammlungen gehalten, als das Jahr 1848 dieselben leider bis auf etwa 100 auseinandersprengte.

Seitdem hat sich die Enthaltsamkeitssache mit den Bestrebungen für die sogen. innere Mission verknüpft. Der Bremer Kirchentag erklärte: daß bei dem immer tieferen Versinken des Volkes in die Branntweinknechtschaft die Förderung der Enthaltsamkeit, das Zeugniß gegen den Branntwein und das Streben, ihn als Volksgetränk zu verdrängen, eine Verpflichtung sey, der sich Keiner entziehen dürfe. In der That dürfte nur in der gänzlichen Enthaltung von ihm und ihrer Beförderung ein wirksames Schutzmittel gegen die sonst immer wieder um sich greifende Branntweinspest liegen, weil kein anderer Genuß Anfangs so unverfänglich und stärkend scheint und bald doch so gewaltig, ja so unwiderstehlich in einen so schwer wieder zu durchbrechenden Zauberkreis hineinzieht und anstatt »Lebenswasser« zu bieten, oft ganz eigentlich in dem Delirium tremens das Gift des Todes bringt.

Vgl. 1) Ueber Enthaltsamkeit im Allgemeinen **Basilius**, Homilien über die Worte *πρόςεχε σεαυτῷ κ. τ. λ.* **Reinhard**, Moral II. 502 f.; **Daub** II. 1, 105 f.; **Schleiermacher**, christl. Sitte, 143 f.; **Marheinecke**, theol. Moral, 357 f.; **Rothe**, Ethik III. 128 f.

2) Ueber die Enthaltsamkeitssache im engern Sinn: **Zschokke**, die Branntweinspest, Aarau 1837 u. ö.; J. H. **Böttcher's** Mäßigkeitshandbuch und dessen »Patriot« als Weckstimme für die Gebildeten; **Wichern's** Blätter für innere Mission. E. Schwarz.

Enthusiasmus = schwärmerische Begeisterung, vom griechischen *ἔνθεος*, von einem Gotte erfüllt. Nach dieser Wortbedeutung, die das Hingegebenseyn an einem der vielen Götter des heidnischen Olymp, — worunter allerdings zunächst an den Gott der Weissagung und Mantik, Apollon — bezeichnet, ist der Enthusiasmus zu allererst zu unterscheiden von dem, was auf christlichem Boden, im Gebiete der Offenbarungsreligion die **Begeisterung** genannt wird, das Hingenommenseyn, das Erfülltseyn von dem heiligen, göttlichen Geiste, wie es in der Geschichte des Pfingstfestes ganz besonders prägnant sich darstellt, aber jeder Prophetie als **Inspiration** (s. d. Art.) zu Grunde liegt, in welchem Sinne es auf das religiöse Gebiet beschränkt und nicht bloß eine bildliche, figürliche Redensart, wie die aus der heidnischen Anschauung herübergenommene Begeisterung, sondern eine wirkliche Einwohnung und Einwirkung Gottes ist. Aber

auch so gibt es Berührungspunkte in der Bestimmung beider Begriffe und die Begeisterung als solche ist als sittliche Macht anzuerkennen und nicht hoch genug zu stellen. Denn zu ihrem Begriffe gehört 1) die Aufhebung der Schranken der Selbstsucht, die in egoistischem Interesse nur sich und ihrem nächsten, engsten Kreise lebt, an der Scholle ihrer eignen Welt kleben bleibt, ein Aufgeschlossenseyn des Herzens, des Gemüths, eine Anregung und Steigerung der höheren Gefühlswelt, ein Sichhingeben mit Leib und Seele. Und zwar ist es natürlicherweise 2) ein Sichhingeben an eine höhere Macht, das Sicherheben über das Materielle und Sinnlichhandgreifliche. Begeisterung setzt eine wirksame und treibende Idee voraus, freilich nicht in der abstracten Form des reinen, philosophischen Gedankens, sondern in einer concreten Gestaltung, also etwas Ideales, das aber doch irgendwie eine dem allgemein menschlichen Bewußtseyn zugängliche Seite und Gestaltung hat, also entweder in einer Person verkörpert, oder in irgend einem Sinnbilde zur Veranschaulichung gebracht ist. Dieses Ideale kann dann sämmtlichen Gebieten des geistigen Lebens angehören: es gibt einen Enthusiasmus der Kunst, des Vaterlandes, der Freiheit, des Patriotismus, des Kosmopolitismus, der Sklavenemancipation, der Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitssache u. drgl.; aber er wird sich an eine bestimmte, sichtbar herausgetretene Gestaltung knüpfen, besonders an einzelnen Personen, wie es Göthe-, Schiller-, Mozart-, Beethoven- u. s. w. Enthusiasten gibt, oder sich um eine bestimmte Fahne, Losung, Kokarde schaaren, wie der weiße Helmbusch Heinrichs IV. begeisternd wirkte, wie in Sebastopol die vom kaiserlichen Hause geschenkten Heiligenbilder den Enthusiasmus des Heeres entzünden, wie Tricolore und Marseillaise nicht an sich, sondern wegen des darin versinnbildlichten idealen Gedankens als begeisternde Mächte in die Weltgeschichte eingegriffen haben. Denn — und dies ist ein weiterer karakteristischer Punkt — 3) eine solche Idee „zündet“ nicht in Einem Kopfe bloß, sondern zugleich in Vielen, welche, sey's durch Nationalität, sey's durch Gemeinsamkeit der Bildungsstufe oder der geistigen Bestrebungen unter sich verwandt sind: die Begeisterung, auf dem Gebiete der Religion nicht bloß, sondern auch auf dem der Kunst und Politik, wirkt von Einem gegebenen Punkte aus gemeinschaftbildend; wie die Funken unter der Asche durch den Luftzug gemeinsam belebt werden und dann zu Einem Feuer zusammenstreben, so hat jede Begeisterung als solche etwas von den διαμεριζόμεναι γλῶσσαι, ὡσεὶ πυρός Apostelg. 2, 3.; die Geistesfunken werden elektrisch in Vielen zugleich geweckt und entzünden ein gemeinsames Feuer der Begeisterung. So ist also die Begeisterung anzuerkennen als eine große, ethische, sittliche Macht, die gerade in wichtigen Epochen der Weltgeschichte, in Krisen des Völkerlebens wunderwirkend eingegriffen hat, wie in der Zeit der Kreuzzüge, beim Mädchen von Orleans, im Reformationszeitalter, in den Befreiungskriegen, wo Ein Mund ursprünglich die Idee verkündet, Eine Person den Gedanken in sich verkörpert, der als schlummernder Funke in einem Zeitalter, einem Geschlechte gelegen, in dem eben darum Alle ihres Herzens Geheimniß erkennen, das sie aus der Ruhe des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens aufstört und zu allen Opfern willig macht. Ein Zeitalter der Begeisterung ist immer eine große Zeit, und wenn Hegel sagt, daß nur das Pathos weltgeschichtlich bedeutende Persönlichkeiten schaffe und in der Weltgeschichte auf Erfolge zu rechnen habe, so ist in diesem griechischen Worte dasselbe verborgen, was wir in anderer Weise, auch aus dem Griechischen borgend, mit Enthusiasmus, oder mit unserer „Begeisterung“ bezeichnen. — Allerdings aber ist, genauer betrachtet, noch ein Unterschied zwischen Begeisterung und Enthusiasmus: denselben haben wir oben mit dem Zusatze „schwärmerisch“ im Auge gehabt und wir können das Schwärmerische ganz nach der Ordnung der bisher angegebenen Momente verfolgen: 1) als Hingegeben — Hingenommenseyn, als das „Pathos“ der Leidenschaft ist der Enthusiasmus allezeit geneigt, alle Schranken der innern und äußern Möglichkeit zu überspringen und für nichts zu achten, sich über Alles nur allzu leicht und schnell hinwegzusetzen, was zeitliche und örtliche Bedingungen in den Weg stellen möchten, er will die Geschichte und seine Zeit forciren, was oft auf Zeiten gelingt, aber in der Weltgeschichte keine Gewißheit dauern-

Digitized by Google

den Bestandes verbürgt; er zieht den Handstreich der regelmäßigen Belagerung vor und will im Sturm nehmen. Eben darum ist er 2) einseitig: es fehlt an der klaren Ueberschau wie der zu ergreifenden Mittel, so auch an der Uebersicht über den leitenden Gedanken. Der Enthusiasmus lebt in der Welt der Gefühle, und das Gefühl, das gerade Dich beseelt, soll nicht bloß Gefühl, sondern Gesetz in Allen seyn; so hat der Enthusiasmus seine fanatische Seite (s. d. A.). Endlich 3) wie es ihm an seinem Gefühlsleben und Gefühlsweben an Klarheit der Einsicht in die bewegende Idee und die treibenden Mittel fehlt, so fehlt es an der nachhaltigen Willensstärke: der Enthusiasmus ist flüchtig, hat im Einzelnen etwas Dilettantisches, in einem Zeitalter etwas Sprunghaftes. Wo Ein Sturm oder ein paar Stürme nicht zum Ziele führen, da läßt er die Flügel hängen; er will die Geschichte forciren, aber wo Granitmauern entgegenstehen, begnügt er sich mit unmächtigen Pfeilen. Wie die Idee elektrisch gezündet hat, so geht die Zeit auch vorüber, in welcher ihre Zündkraft von Geltung ist; wie die Menschen sich um die Fahne und Kokarde geschaart, so steht sie auch wieder einsam und verlassen da. Das Gleichniß vom Strohfeuer gilt recht eigentlich vom Enthusiasmus und gerade in diesem Punkte ist die mild erwärmende, klar erleuchtende, stetig nachhaltende Kraft der göttlichen Begeisterung in ihrer stillen Macht der in der Welt gepriesenen Begeisterung überlegen. Nicht bloß in Jerusalem ist auf den Enthusiasmus des „Gelobt sey der da kommt im Namen des Herrn“ die Abkühlung und auf diese der Fanatismus für das gerade Gegentheil des „Kreuzige, kreuzige ihn“ gefolgt. Doch ist, um das Wesen des Enthusiasmus als solches näher zu würdigen, noch auf Unterschiede in demselben näher zu achten. Man unterscheidet mit Recht einen wahren und natürlichen vom gemachten, künstlichen Enthusiasmus: der erste erweist sich als wahr in seinem Grunde, wie in seinen Wirkungen. Ihm liegt eine wirkliche, gehaltreiche Idee zu Grunde, welche in sich ihre Berechtigung und in dieser, wenn auch nicht für den Augenblick eine Zukunft hat, eine Idee, die durch ihre innere Bedeutung ein Anrecht hat an Herz und Gemüth und die eben darum zuerst wirklich eine Persönlichkeit in ihren Dienst gefangen genommen hat; gemacht dagegen wird der Enthusiasmus und künstlich erzeugt, wenn er unter die Menschen geworfen wird von einem Centrum aus, das von ihm selbst in keiner Weise ergriffen ist, das entweder in schnöder Selbstsucht der Welt eine Idee als Spielzeug hinwirft, um sie für die eigennützigen Zwecke zu gebrauchen, oder selbst einer wirklichen lebensvollen Idee nicht zugänglich ist. Je wahrer aber der Enthusiasmus, desto nachhaltiger ist er; je hohler und gemachter, desto flüchtiger, nichtssagend und kindisch stellt er sich dar. Denn dann gilt auch hier und hier ganz besonders das Napoleonische Wort: du sublime au ridicule il n'y a qu'un seul pas. (Vgl. den Enthusiasmus des Rheinliedes 1840.) Dies streift schon an die andere Unterscheidung, welche gemacht werden muß zwischen reinem und unreinem Enthusiasmus, und zwar bezieht sich diese Unterscheidung auf Grund, Mittel und Ziel des Enthusiasmus in gleicher Weise. Unrein ist derselbe in seinem Grunde, wenn das Treibende, sey's in dem ursprünglich Mittheilenden, sey's in den Empfangenden, Aufnehmenden und Weiterverbreitenden keine sittliche Macht ist, sondern ein Erzeugniß sey's der Selbstsucht, die an keine Idee glaubt und einen idealen Werth gar nicht kennt, sey's der Laune und Eitelkeit, die irgend etwas Neues, was es auch seyn möge, auf die Bahn bringen will; so kann die Idee an sich ganz wohl berechtigt seyn, objektiv, aber subjektiv ist sie keine herrschende Macht, wie, um statt vieler Ein Beispiel zu nennen, dies bei der Entstehung des Deutschkatholicismus der Fall war, bei welchem noch das Weitere zu erkennen ist, daß die Idee eine positive seyn muß, keine Negation, die nur die vereinigt, die etwas Bestimmtes nicht wollen, ohne sich in dem, was sie wollen, Eins zu wissen, wie die Protestanten auf dem Reichstage in Speier 1529 nicht bloß negativ protestirt haben. Unrein in seinen Mitteln ist der Enthusiasmus dann, wenn er an die innere Macht seiner Idee keinen Glauben hat und darum durch äußere, fremde Mittel nachzuhelfen sucht, wie ein solches z. B. Apostelg. 2, 13. (sie sind voll süßen Weines) bezeichnet und das Ideale in der Bewegung des Jahres 1848 trübend und verunreinigend, als Begei-

sierungsmittel im schlimmsten Sinne des Wortes gehandhabt worden ist. Unrein in seinem Ziele ist der Enthusiasmus, wenn er nicht das Wohl der Menschheit, nicht einmal des in seinen Dienst gezogenen und durch seine Flamme angefachten Theils derselben sucht, sondern diese nur als Mittel für seine Zwecke mißbraucht, wie namentlich die Religion zu verschiedenen Zeiten, im Dienste sey's der Hierarchie, sey's der Cäsareopapie, sey's der Sektirerei, ist geschändet worden. Dem reinen Enthusiasmus dagegen geht das Ich in der Sache auf, er gibt sich zum Opfer für die Welt; sein Zeichen ist, wenn auch nicht immer die Gottheit, doch die Menschheit! „Einer für Alle!“ Carl Beck.

Enthusiasten, s. Messalianer.

Eon, s. Eudo de Stella.

Epaon. Nach der gewöhnlichen Annahme, welcher wir im Artikel Burgunder gefolgt sind, geschah nach dem Regierungsantritte des schon vorher katholisch gewordenen Königs Siegmund im Jahre 516 die Bekehrung eines großen Theils des burgundischen Volkes vom Arianismus zum Katholicismus und Siegmund ließ auf einer Versammlung der Bischöfe seines Landes zu Epaon eine Ordnung der nunmehrigen Staatskirche aufstellen. Aber diese Erzählung ist nicht hinreichend begründet und nach genauer Untersuchung der Quellen scheint uns der Sachverhalt, den wir nun vollständiger, als die kirchengeschichtliche Wichtigkeit des Ereignisses selbst erfordert, darlegen müssen, vielmehr folgender gewesen zu seyn. Siegmund hatte erkannt, daß es schwer seyn würde, die Herrschaft über seine romanischen Unterthanen zu behaupten, so lange er von ihnen als Ketzer angesehen wurde, in Feindschaft mit ihren Häuptern, den katholischen Bischöfen, lebte und diese dadurch verleitete, sich mit den katholischen Frankenkönigen in Verbindung zu setzen. Er hatte sich deshalb von dem glaubenseifrigen und herrschsüchtigen Oberhaupte der katholischen Kirche im burgundischen Reiche, Avitus, Bischof von Vienne, gewinnen lassen und hatte wiederum durch seinen Uebertritt dem Avitus die Hoffnung gegeben, eine selbstständige, des gefährlichen fränkischen Schutzes nicht bedürftige, burgundische Kirche in freiester Weise herzustellen, zu ordnen und zu regieren. Die katholische Kirche des westgothischen Reiches hatte sich im Jahre 506 zu Agde mit Erlaubniß des Königs Alarich und in großer Devotion gegen ihn unter Vorsitz des Cäsarius von Arles eine Constitution und ein Disciplinargesetzbuch gegeben. Chlodwig hatte nach dem Siege über die Westgothen im Jahre 511 den Zusammentritt der Bischöfe seines Reiches in Orleans und die Feststellung einer kirchlichen Ordnung nach einem vorgelegten Entwurfe befohlen. Auch die burgundische Kirche bedurfte einer strengen Zucht und sehnte sich nach einer eigenen Gesetzgebung. Aber in den letzten Jahren des erzürnten Königs Gundobald war keine Gelegenheit dazu und man hoffte auf nicht geringe Förderung durch den Nachfolger Siegmund. Freilich hätte dieser wie Chlodwig sich den Bischöfen als Herr zeigen und den hierarchischen Hochmuth des Avitus, der sich zum Diener und Werkzeuge des Pabstes machte, um keinen andern Herrn anzuerkennen, verletzen können. Das geschah aber nicht. Es scheint sogar, als hätte der Uebertritt des neuen Königs bei seinem Volke so wenig Beifall und Nachahmung gefunden, daß er es für das Beste hielt, seiner neuen kirchlichen Stellung gar keinen Einfluß auf seine Regierungsmaßregeln zu geben. Aus Aerger darüber, aber auch mit kühner Benutzung der noch ersparten Bevormundung, entschloß sich Avitus in Verbindung mit Viventiolus, Metropolit von Lyon, ganz selbstständig ein Concil der Bischöfe des burgundischen Reiches zusammenzurufen, den Gehorsam gegen die Metropoliten einzuschärfen und durch alte und neue Kirchengesetze allerhand Schäden zu heilen und eingerissenen Unordnungen zu begegnen, auch das Verhältniß zu den Arianern zu regeln. Avitus und Viventiolus schrieben im Juni 517 die Versammlung auf den Anfang Septembers desselben Jahres nach der Parochie Epaon, über deren Lage am Ende gehandelt werden wird, aus. Die Schreiben sind noch vorhanden. Das des Viventiolus ist an alle Bischöfe, Geistliche, Vornehme und Herren des Landes gerichtet. Er bezieht sich auf Klagen über Mangel an Zucht bei den Klerikern und fordert, weil es recht sey, daß alle Katholiken Geistliche von einem guten Lebens-

wandel zu haben wünschen, Alle auf, ihre Beschuldigungen, die sie aber wohl begründen möchten, offen auszusprechen, damit darüber gerichtet werden könne. Die Geistlichen haben die Pflicht zu erscheinen, die Laien die Erlaubniß gegenwärtig zu seyn, damit auch das Volk Kenntniß erhalte von dem, was die Bischöfe, und zwar diese allein, verordnen. Das Einladungsschreiben des Avitus von Vienne ist ganz andrer Art. Während es Kirchengesetz sey, jährlich zweimal Synode zu halten, und es wenigstens gewünscht werden müsse, daß es in je zwei Jahren einmal geschehe, sey davon in jenen Gegenden sehr lange Zeit nicht die Rede gewesen. Nun habe der Pabst den Avitus in vielen Briefen deshalb gescholten und ihn ermahnt, dem Gesetze endlich nachzukommen. Auf diese Ermahnungen des Pabstes hin solle jetzt wieder eine Synode gehalten werden. Von derselben würden die früheren kirchlichen Bestimmungen, so weit sie dem Bedürfnisse entsprächen, zu erneuen und einzuschärfen, und ihnen, wenn nöthig, neue anzufügen seyn. Alle Bischöfe sollen sich am 6. Sept. zu Epaon versammeln und nur im äußersten Nothfalle sey eine Vertretung durch je zwei bevollmächtigte Priester erlaubt. Jenen päbstlichen Tadel suchen wir vergebens in dem Briefe, der im Februar desselben Jahres aus Rom an den Avitus abgesandt war, man findet ihn auch in den übrigen Briefen nicht. Aber es entspricht der Politik des Avitus, daß er sich dem Könige gegenüber, der unerwähnt bleibt, an den Pabst anlehnt. Zwei andere Umstände, nämlich die Ueberschrift an den Bischof Quintianus von Clermont und das Fehlen jedes Briefschlusses, machen das ganze Schreiben verdächtig, sind aber wohl nur Zeichen, daß es mit den gesammten Concilienakten einer späteren literarischen Ueberarbeitung unterlegen ist. Das sieht man auch an dem Proömium, den ersten Worten einer hierher nicht gehörigen Synodalpredigt. Dem Rufe ihrer Metropoliten gaben 21 Bischöfe durch eigenes Erscheinen, ein Bischof durch Sendung von Vertretern Gehör. Ihre Sitze zeigen, wie weit sich das burgundische Reich auch nach der von Chlodwig erlittenen Niederlage Gundobalds noch erstreckte. Die versammelten 24 Bischöfe kamen schnell zum Schlusse ihrer Berathungen und unterzeichneten schon am 14. Sept. 517 die „unter göttlicher Inspiration“ daraus hervorgegangene Denkschrift. Die Vorrede gibt kurz an, daß die Versammelten in den folgenden einzeln aufgezählten Dekreten ausdrücklich erklärt und festgesetzt hätten, was sie über alte Regeln und über neue zweifelhafte Fälle beschlossen. Sie haben 40 Canones aufgestellt, welche das Verhalten der Bischöfe, Geistlichen und Mönche, geistlichen und weltlichen Behörden und Privatpersonen und den Ketzern gegenüber in geistlichen und weltlichen Dingen, den Besitzstand der Kirche, einige Stücke der Disciplin und die von den Vornehmen geforderte Devotion gegen die Bischöfe betreffen. Zu beachten sind besonders die Bestimmungen gegen die Ketzer, d. h. die arianischen Burgunder, K. 15. 16. 29. 33. Bei strenger Ahndung ist den katholischen Klerikern verboten, mit denen der Ketzer zu Tische zu sitzen. Mit den Juden soll aber auch kein Laie speisen, wenn er nicht die Ehre einbüßen will, Tischgenosse eines katholischen Geistlichen seyn zu dürfen. Verlangt ein Ketzer auf dem Todbette Aufnahme in die Kirche, so darf der Priester ihm das Sakrament reichen. In gesundem Zustande muß er sich an den Bischof wenden. Denen, die zur Ketzerei abgefallen sind, ist die Rückkehr nur nach langer und schwerer Buße möglich. Die Kirchen der Ketzer erklären die Bischöfe für den Gegenstand ihres äußersten Hasses, halten die Reinigung derselben für unmöglich und sehen davon ab, sie zu heiligem Dienste zu verwenden. Damit stimmt freilich nicht, daß dennoch auf die den Katholiken früher mit Gewalt genommenen Kirchen Anspruch erhoben wird. Die Bischöfe hatten nur für solche Dinge den Ausdruck ihrer Verachtung, welche ihrer Macht zu ihrem Aerger entzogen waren. Aber die ganze Art, in welcher das Concil die Frage von den Arianern behandelte, war, obgleich sie hätte viel eingehender und schärfer seyn können, nicht geeignet, die Stimmung des herrschenden Volks, dem erst der König in den Schooß der katholischen Kirche vorangegangen war, zu gewinnen. Siegmund selbst konnte deshalb keine Freude daran haben und es verdroß ihn um so mehr der eigenmächtige hierarchische Versuch seiner Bischöfe, die Kirche seines Reiches ohne ihn und

mit Umgehung seiner königlichen Gewalt zu constituiren. Der 30. Kanon scheint den Zorn des Königs zum Ausbruche gebracht zu haben. Derselbe verbot die Ehen zwischen Verwandten, auch die mit der Schwester der verstorbenen Frau. Da dieses uralte Eheverbot ganz trocken wiederholt, keine Strafe angeführt, aber die Erlaubniß einer anderweitigen Verheirathung der durch das Gesetz Getrennten hinzugefügt wird, so ist nicht sogleich begreiflich, wie gerade dieser 30. Kanon den König reizen konnte. Aber wir müssen in Erwägung ziehen, daß ein von dem Verbote getroffener Fall am Hofe Statt gefunden hatte. Ein hochgeehrter und mächtiger Hofbeamter, Namens Stephanus, hatte seine Schwägerin Palladia zur Frau. Gegen diesen Incest war schon mehrere Jahre vorher Apollinaris, Bischof von Valence, Bruder des Avitus, mit dem Kirchenbanne eingeschritten. Gundobald hatte den Apollinaris dafür exilirt und nur in eigener schwerer Krankheit ihm verziehen. Man sieht daraus, wie die Sache des Stephanus am Hofe angesehen wurde. Stephanus ist gewiß der königlichen Gunst nie verlustig geworden und hat es wahrscheinlich den meisten Bischöfen gegenüber ertrotzen können, der Kirchengemeinschaft und des Sakramentsgenusses gewürdigt zu werden. Als Siegmund, dem die katholische Kirche Rücksicht schuldig war, König wurde, glaubte vielleicht Stephanus den von Apollinaris über ihn verhängten Kirchenbann noch mehr verlachen zu können. Da stellten die Bischöfe jenen Kanon auf und verdammten, wenn nicht noch ausdrücklich, so doch selbstverständlich auch jene ungesetzliche Ehe am Hofe. Siegmund hatte diese Kühnheit zu rächen im Sinne und das Concil, welches eilig zu Ende gebracht worden war, fühlte sich nicht mehr sicher. Es ging aus einander, aber elf von den versammelten Bischöfen, darunter Apollinaris, wollten sich nicht eher trennen, als bis sie über das in der erwarteten Bedrängniß einzuhaltende Verfahren gemeinschaftliche Beschlüsse gefaßt hätten. Sie begaben sich nicht nach Vienne, wo der König oft residirte, sondern nach Lyon und traten unter Vorsitz des Viventiolus zur Berathung zusammen, welche folgendes Ergebniß hatte. Sie erklärten zuerst, daß sie die Verdammung des Stephanus und der Palladia (sie scheinen sich dabei geradezu auf das Concil von Epaon zu beziehen) unwandelbar aufrecht erhalten, und daß sie dieselbe auf alle Personen, die man in der nämlichen Sünde beträfe, erstrecken würden. Zweitens verpflichteten sie sich gegenseitig, die Sache eines jeden von ihnen, der etwa eine schlimme Erfahrung, Bedrängniß und Machteinbuße zu erleiden haben würde, zu der ihrigen zu machen und den um jenes Falles willen etwa eintretenden Schaden oder nöthigen Aufwand dem Betroffenen ertragen und ersetzen zu helfen. Wenn aber drittens der König so weit ginge, sich von der Kirche oder von der Gemeinschaft mit den Priestern zu trennen, so wollten sie ihm Raum zur Rückkehr geben und sich selbst ohne allen Aufschub in die ersten besten Klöster zurückziehen, bis er, von den Gebeten der Heiligen überwunden, ihnen völligen Frieden und aufrichtige Liebe wiedergeben würde. Und zwar dürfe Keiner aus dem von ihm gewählten Kloster früher herausgehen, als überhaupt allen Amtsbrüdern Friede versprochen und gegeben sey. Nun konnte sich aber doch ein Bischof verleiten lassen, auf des Königs Befehl die Amtshandlungen der Trotzenden in ihrer Abwesenheit zu vollziehen und sie entbehrlich und ihren Trotz lächerlich zu machen: im vierten Kanon war deshalb einem solchen die Kirchengemeinschaft aufgesagt. Der König konnte auch ihre Stellen mit andern Personen besetzen: dagegen war der fünfte Kanon gerichtet, der in diesem Falle den zum Bischof Geweihten und die an der Weihe betheiligten Bischöfe mit der Excommunication bedroht. Endlich wird noch Jeder, der sich zur Uebertretung der „inspirirten" Beschlüsse bereden ließe, als ein Uebertreter göttlicher Gesetze bezeichnet. Aber derselbe sechste Kanon enthält auch noch die merkwürdige Erklärung, man folge dem Willen des Königs, indem man die Strafe des Stephanus und der Palladia mildere und ihnen erlaube, bis nach Verlesung des Evangeliums an heiliger Stätte zu beten, d. h. wohl nicht nur in den Kirchen, sondern auch an anderen, als an den Plätzen der Gebannten und Büßenden. Daraus ist zu ersehen, daß die Bischöfe nicht das Aeußerste wagen konnten und den Uebelthäter nach wie vor an der Seite des Königs in der Kirche erscheinen lassen

mußten. Vielleicht verdankten sie es dieser Nachgiebigkeit, daß Siegmund Geduld mit ihnen hatte, und ihnen ihr feindseliges Bündniß verzieh, bis er nach der Hinrichtung seines unschuldigen Sohnes Siegreich sich in Agaunum ganz in ihre Arme warf, zur Unterdrückung des Arianismus die Hand bot und den Avitus in allen Dingen gewähren ließ. — Die Freiheit der burgundischen Kirche ging freilich mit der Einverleibung des burgundischen Reiches in das fränkische zu Grunde und die Resultate der gesetzgebenden Versammlung von Epaon haben nicht lange als Codex der burgundischen Kirche Kraft gehabt. Es sind aber viele Kanones als Ergänzungen der Beschlüsse von Agde, welche sich einer besonderen Beachtung erfreuten, in Südfrankreich zur Wirksamkeit gekommen. Das Concil von Agde (506) hatte nämlich unter Leitung des Cäsarius nur 47 Kanones aufgestellt, später hat man aber, um ein vollständigeres Disciplinargesetzbuch zu erhalten, 24 Kanones anderen Ursprunges dazu gesetzt. Davon sind 13 dem Concil von Epaon entnommen und später immer als Agathenses angeführt worden, so daß man endlich zu der Meinung kommen konnte, die meisten Kanones von Epaon seyen ursprünglich von Cäsarius verfaßt. Ganz falsch ist die Ansicht Guizot's (Histoire de la civilisation en France depuis la chûte de l'empire romain. T. III. p. 101, 105, 106), daß jene 24 unächten Kanones von Agde insgesammt dem Concil von Epaon angehörten und zu den 40 Kanones von Epaon noch hinzugefügt werden müßten. Es entsprechen aber folgende Kanones einander fast wörtlich. Epaon. can. 4 = Agath. can. 55. Ep. c. 6 = Ag. c. 52. Ep. c. 7. = Ag. c. 53. Ep. c. 8 = Ag. c. 54 und 56. Ep. c. 9 = Ag. c. 57. Ep. c. 10 = Ag. c. 58. Ep. c. 17 = Ag. c. 51. Ep. c. 18 = Ag. c. 59. Ep. c. 29 = Ag. c. 60. Ep. c. 30 = Ag. c. 61. Ep. c. 34 = Ag. c. 62. Ep. c. 35 = Ag. c. 63. Woher die anderen eilf unächten Kanones von Agde stammen, ist in der großen Conciliensammlung bei jedem einzelnen angemerkt. — Zum Schlusse kommen wir zu der Frage, welcher Ort unter dem Namen Epaon zu verstehen sey. Diese Frage zu lösen, haben seit mehreren Jahrhunderten Viele versucht und da der fragliche Name sicher nicht mehr für irgend einen Ort im Gebrauche ist und in der Geschichte nicht weiter vorkommt, so sind natürlich viele verschiedene Vermuthungen gemacht worden und zur entscheidenden Wahl unter den vorgeschlagenen Lokalitäten fehlt es an zwingenden Gründen. Es steht aber zunächst fest, daß die Versammlung im burgundischen Reiche gehalten worden ist, weil sie eine von den burgundischen Metropoliten ausgeschriebene Versammlung der diesen untergeordneten Bischöfe zur Feststellung von Gesetzen für die katholische Kirche des burgundischen Reiches war. Leider liegt nichts vor, woraus wir mit Sicherheit schließen könnten, in welchem der beiden Metropolitansprengel die burgundischen Bischöfe zusammengekommen sind. Weder Avitus noch Viventiolus sagt, daß er seine Suffraganen an einen außer seiner Diöcese liegenden Ort bescheide. Fehlte es nun an jedem Anhalte, so würden wir Grund haben zu vermuthen, daß der Sammelplatz ungefähr in der Mitte des Reiches, in nicht zu weiter Entfernung von den Metropolen Vienne und Lyon gesucht werden müßte. Weiter ließe es sich begreifen, warum bei der Eifersucht zwischen beiden Kirchenhäuptern keine der beiden genannten Städte selbst — von der Wahl Vienne's hielt wohl auch die Residenz des Königs ab, — sondern ein beiden naher und zu dem hervorragenden Vienne eher als zu Lyon gehöriger kleiner Ort, der nicht selbst Bischofssitz war, gewählt worden wäre. Für die geringe Bedeutung von Epaona spricht die mehrmalige Bezeichnung als parochia Epaonensis nebst den Worten ad Epaonensem ecclesiam congregati. Aber es gibt noch etwas, was zur Bestimmung der Lage von Epaona dienen kann. Avitus nennt in seinem Schreiben die angesetzte Zeit wegen der vollbrachten Ernte und dem gewählten Ort omnium fatigatione perpensa zur Versammlung bequem. So lange sich keine Nachricht von irgend welchen Vorgängen findet, welche die irgendwo vereinigten burgundischen Bischöfe in der nächsten Zeit vor dem September 517 angegriffen und ermattet haben, so daß man zu ihrer Schonung einen ihrem gemeinsamen Aufenthalte nahen Versammlungsort wählen mußte, so lange müssen die angeführten Worte so verstanden werden, daß die Wahl Epaona's keinem der Bischöfe eine un-

gebührlich weite Reise zumuthe. Das führt uns in die Mitte zwischen den von einander am weitesten entfernten Bischofsitzen, also in der Mitte des Reiches und da finden wir uns wiederum in der Umgebung der beiden Metropolen. Ist nun das Concil von Lyon unmittelbar auf das von Epaon gefolgt und ziehen wir in Erwägung, daß in Lyon noch Bischöfe aus allen Theilen des burgundischen Reiches versammelt waren, so macht uns dieser Umstand das nicht weite Auseinanderliegen von Epaon und Lyon wahrscheinlich. Ferner bemerken wir, daß Avitus von Vienne in Epaon den Vorsitz führte, aber in Lyon, wo er vielleicht das Präsidium dem Viventiolus hätte abtreten müssen, nicht anwesend war. Daraus schließen wir, daß Epaon selbst in dem Sprengel von Vienne lag, und daß Avitus sich von den versammelten Vätern leicht trennen und sich nach Hause begeben konnte, ohne Lyon berührt und an dem dort gehaltenen Concile Theil genommen zu haben. Das würde dann stattgefunden haben, wenn ihm in Epaon sein eigner Bischofssitz Vienne näher gewesen wäre, als Lyon. Der jetzt nicht mehr vorkommende Name Epaona hat also einem kleinen, aber mit einer Pfarrkirche versehenen, von Vienne und Lyon nicht weit entfernten, ungefähr zwischen beiden liegenden, eher unter jener als unter dieser Metropole stehenden Orte angehört. Mit dem jetzt gefundenen sicheren Resultate würde es sich vereinigen lassen, wenn wir auf den sehr oft, zuerst von Claudius Castellanus bei Pagi zum Jahre 509 gemachten Vorschlag eingingen, unter Epaon die kleine savoyische Stadt Yenne oder Hyenne, am linken Rhoneufer etwa Beley gegenüber gelegen, zu verstehen. Ukert (Geographie der Griechen und Römer II. 1, 454) ist nämlich der Meinung, daß die Stadt Etanna, welche auf der zweiten Peutingerschen Tafel freilich auf dem rechten Ufer der Rhone angegeben ist, das heutige Yenne sey. Ohne Angabe der Quellen nennen Bischoff und Möller (Vergleichendes Wörterbuch der Geographie S. 445) dieselbe Stadt Eauna, Ejauna, Eona, Jauna; Harduin in der Conciliensammlung sogar Jena. Unsicher sind die Nachrichten über die dort gefundenen Ruinen eines Tempels der Epona. Ueber Etanna, als den einzigen Uebergang über die Rhone führte die große römische Straße von Vienne nach Nyon, und über Yenne ist noch länger als tausend Jahre der einzige Weg nach Chambery gegangen. Es ist also wohl möglich, daß Avitus und Viventiolus im Jahre 517 ihre Bischöfe nach dem nahen und für die nordöstlichen Bischöfe und wegen des Flusses für alle andere auch bequem gelegenen Yenne im Sprengel von Vienne beschieden haben. Aber wir werden anderen Orten, deren Namen der feststehenden Lesart Epaona mehr entsprechen, und welche in noch näherer Beziehung zu Vienne und Lyon stehen, den Vorzug zu geben geneigt seyn. Nun empfiehlt *Chorier* (histoire générale de Dauphiné p. 583 — 586) das zwischen Vienne und Lyon fast mitten inne liegende und zu Vienne gehörige Kirchdorf Ponas und die Mémoires de Trevoux (Fevr. 1715) machen auf alte Urkunden aufmerksam, in denen Epaona sive Tortilianum als ein unter der Aufsicht des Erzbischofs von Vienne und seines Domstiftes stehender, ganz nahe bei Vienne gelegener Ort genannt wird. Wenn das unbekannte Tortilianum nicht das jetzige Ponas selbst ist, so kommt es doch allein mit demselben zur weiter nicht entscheidbaren Wahl einer Stätte für das alte Epaona. — Vergl. *Mansi*, Collectio Conciliorum T. VIII. 319—342, 347—372, 555—574. *Labbe*, Dissertatio philosophica de Concilio Epaunensi. *J. J. Chifflet*, Dissertatio de loco legitimo Concilii Epaunensis. **Albrecht Vogel.**

Epaphras (*Ἐπαφρᾶς*) aus Colossä gebürtig (Kol. 4, 12.), Mitglied der dortigen Christengemeinde und Lehrer, auch Gemeindediener, Almosenpfleger (*διακονος*) daselbst. Daß er Gründer der dortigen Gemeinde war, wird in dem Kirchenlexikon von Welte ohne Grund behauptet; vielmehr geht aus Kol. 2, 5. (*ἄπειμι*) und 1, 7. (*καὶ*) mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor, daß Paulus die Gemeinde selbst gestiftet habe, was entweder nach seiner ersten Abreise von Ephesus Apg. 18, 23. (vgl. Schneckenburger in Zellers Jahrb. 1850, 3, 313.) oder während seines zweiten längeren Aufenthalts daselbst 19, 8. geschehen konnte. Die Wirksamkeit und der Einfluß dieses dem Apostel Paulus so werthen Mitarbeiters und Knechtes Christi (Kol. 1, 7; 4, 12.) scheint sich

auch auf Laodicea und Hierapolis, die Vaterstadt des damals lebenden edeln stoischen Philosophen Epiktet, erstreckt zu haben, weil sonst seine vielfache und mühsame Thätigkeit für diese Gemeinden kaum begreiflich wäre (Kol. 4, 13.). Die Liebe für den Apostel und das Bedürfniß, sich wegen der Gemeindeangelegenheiten bei ihm Raths zu erholen, trieb ihn nach Rom, wo damals Paulus 60—62 n. Chr. als Gefangener sich aufhielt, und der zartfühlende Epaphras zum Troste des vielgeprüften Apostels die guten Seiten seiner Gemeinde den Gebrechen und Gefahren, die sich in ihr kund gaben (2, 1. 5. 8. 18. 20—23; 3, 8. u. s. w.), sorgfältig voranstellte, 1, 7 ff.; 2, 5 ff. In Rom wurde er — aus welcher Veranlassung seines Eifers für Christum und seiner aufopfernden Liebe zu Paulus, ist uns unbekannt — selbst gefangen gesetzt und somit gewürdigt an den Banden des Apostels Theil zu nehmen, Philem. v. 23. Es scheint übrigens, daß er aus dieser Gefangenschaft bald wieder befreit wurde; denn die Martyrologieen bezeichnen ihn einstimmig als ersten Bischof von Colossä, und verlegen seinen Bekennerstod in diese Stadt (s. Epaphroditus). Die Bemerkungen Neanders (Gesch. der Pfl. 1, 236 f. 436 f.) können bloß die Möglichkeit darthun, daß Epaphras Gründer der Gemeinden Colossä, Laodicea und Hierapolis gewesen sey. Die Wahrscheinlichkeit spricht nach Obigem viel lauter für Paulus, der auch im Brief an die Epheser es nicht hervorhebt, daß er diese Gemeinde gegründet habe und in besonderen Beziehungen zu ihr stehe. **Vaihinger.**

Epaphroditus (*Ἐπαφρόδιτος*), ein ausgezeichneter Christ und Leiter der Gemeinde zu Philippi in Macedonien, den Paulus einen Bruder, seinen Mitgehülfen und Mitstreiter und einen Apostel der Gemeinde Philippi nennt. Dieser apostolische Mann wurde von der Gemeinde mit reicher Unterstützung nach Rom gesendet (Phil. 4, 18.), um dem Paulus in seiner Gefangenschaft zu dienen. Allein während seiner Anwesenheit daselbst erkrankte er tödtlich zu nicht geringer Betrübniß des Apostels (Phil. 2, 27.). Da nun die philippische Gemeinde von diesem Unfall Kunde erhalten hatte und Epaphrodit sehr deßhalb in Sorgen war, weil er den Kummer der Gemeinde um ihn kannte, so sandte ihn Paulus nach wieder erlangter Genesung anstatt des Timotheus mit dem uns erhaltenen Briefe an die Philipper zurück. Theodoret zieht aus der Benennung, euer Apostel, die Vermuthung, er möchte Bischof in Philippi gewesen seyn; es ist aber diese Benennung wie Joh. 13, 16. Vgl. 1 Kön. 14, 6. vielleicht nur deßwegen gewählt, um ihn als Abgesandten der Gemeinde zu bezeichnen, da sonst dieser Ausdruck nur für die Zwölfzahl aufgespart wurde.

Grotius und Andere haben ihn für denselben Mann mit dem vorhin genannten Epaphras gehalten, da letzterer Name eine Zusammenziehung des ersteren sey. Allein der Name Epaphrodit war damals sehr üblich, Tac. annal. 15, 55. Sueton. Dom. 14. Joseph. vita 76., so daß wohl zwei Männer desselben Namens in den Christengemeinden seyn konnten. Hiezu kommt aber, daß der eine zu gleicher Zeit mit dem andern von verschiedenen Gemeinden nach Rom geschickt wurde, und daß der eine in Colossä, Laodicea und Hierapolis, also in Kleinasien, der andere in Philippi, also Macedonien, seinen Wirkungskreis hatte. Es steht also Alles, und nicht, wie Winer meint, Nichts entgegen, diese zwei so ganz verschiedene Männer um der Aehnlichkeit oder Gleichheit ihres Namens willen als einen und denselben anzusehen (vgl. Epaphras). **Vaihinger.**

Eparchie (*ἐπαρχία*) heißt Provinz, besteht aus einzelnen Ortschaften, bildet dagegen selbst eine Abtheilung der Diöcese (*διοίκησις*). Diese politische Eintheilung des römischen Reichs, welche man im Einzelnen in der dem Anfange des 5. Jahrhunderts (zwischen 400—404) angehörigen Notitia dignitatum et administrationum utriusque imperii (ed. Boecking. Bonn. 1839 sq.) nachgewiesen findet, ist für die Bildung der kirchlichen Organisation entscheidend geworden. Die Vorsteher der einzelnen Ortschaften wurden Bischöfe, die der Eparchieen in der Hauptstadt derselben (*μητρόπολις*) Metropoliten, die der Diöcese Patriarchen. Dieser Sprachgebrauch erhellt schon deutlich aus dem Concil von Nicäa 325, wo es z. B. im can. 4. heißt: *τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ*, nach der Uebersetzung des Dio-

nysius in c. 1. dist. LXIV: Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum. Daher erklärt auch Macarius von Ancyra (bei *Suicer*, thesaurus ecclesiasticus s. h. v. I, 1159): *ἐπαρχία λέγεται ἡ ἑκάστης μητροπόλεως ἐνορία* (vgl. auch d. Art. Bisthum II. 247. und. d. Art. Erzbischof). Dieser Sprachgebrauch hat sich in der späteren griechischen und russischen Kirche geändert, also daß Eparchie den bischöflichen Sprengel bezeichnet. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Unterschiede zwischen Metropoliten, Erzbischöfen und Bischöfen mit Ausnahme der Titel und des äußern Ranges allmälig verschwanden (vgl. Strahl, Geschichte der russischen Kirche [Halle 1830]. Th. I. S. 671 folg.). H. F. Jacobson.

Epha, s. Maße.

Epheser, Brief Pauli an die, s. Paulus.

Ephesus, christliche Gemeinde, s. Paulus.

Ephesus, ökumenische Synode zu, s. Nestorius u. Pelagius.

Ephesus, Räubersynode (*σύνοδος ληστρική*, latrocinium Ephesinum, so zuerst bei Leo epist. 95.). Diesen Namen führt die im August des J. 449 in Sachen des Eutychianismus (s. d. Art.) gehaltene, der Absicht nach ökumenische, in Wirklichkeit particulare und durch die spätere Synode von Chalcedon aus der Zahl der kirchlich legitimen Concilien gestrichene Synode. Schon die vorbereitenden Maßnahmen ließen auf Geist und Ausgang schließen. Die kaiserlichen Ausschreiben, wonach die Ausrottung des Nestorianismus bis auf seine letzte teuflische Wurzel die eigentliche Aufgabe sey (*Mansi* concil. coll. VI. 597) und Niemand die Freiheit zu reden haben sollte, der etwas zum Glauben von Nicäa und Ephesus hinzu — oder von ihm abthun würde, vielmehr Alle dem Urtheil des Vorsitzenden gehorchen sollten (Mansi a. a. O. 600); die weitere Verfügung, daß Alle, welche zum Nachtheil des heiligen Glaubens Unruhen erregen würden, verhaftet und dem Vorsitzenden zu diesem Behuf die Requisition der geeigneten Militärmacht zustehen sollte (Mansi a. a. O. 596); die willkürliche Ausschließung aller Anhänger der antiochenischen Lehrweise, des Theodoret insbesondere aus dem unverblümten Grund, weil er sich unterstanden, dem Lehrbegriff des Cyrillus zu widersprechen; andererseits die nicht minder eigenbeliebige Einberufung des zelotischen Abts Barsumas als Repräsentanten des morgenländischen Mönchthums: diese und andere Anordnungen waren ebenso viele Vorzeichen, daß die Synode nicht zu einem unpartheiischen Gericht über die Angelegenheit des Eutyches oder gar zur Ermittlung der Wahrheit, sondern zum Werkzeug einer von der herrschenden Hofparthei im Voraus geschürzten Intrigue bestimmt sey. Das Vorspiel des Gewaltverfahrens gab der rohe Ueberfall des Bischofs von Ephesus, welchen Soldaten und Mönche mit dem Tode bedrohten, weil er die Feinde des Kaisers, d. h. antiochenisch Gesinnte, gastfreundlich aufgenommen hatte (Mansi a. a. O. 602). Auch dies war nicht bedeutungslos, daß der Patriarch Flavian aus Constantinopel in der aus ungefähr 130 Bischöfen, darunter zwei Abgeordneten des römischen Bischofs, bestehenden Versammlung seinen Platz erst an fünfter Stelle, nämlich hinter den Bischöfen von Antiochien und Jerusalem erhielt. Mit dem Vorsitz war der Patriarch Dioskur von Alexandrien betraut, des Cyrillus Nachfolger seit 444, ein Mann von ebenso unbändiger Herrschsucht als Habgier, der, wie er Aegypten gewissermaßen als seine Provinz ansah, in welcher er nach Lust und Laune schaltete, auch die Alleinherrschaft der alexandrinischen Dogmatik nur als Staffel für tiefverschlungene hierarchische Pläne wollte, jedenfalls jedes Mittel in Durchführung derselben für erlaubt achtete. Er hatte sein Bisthum damit angetreten, daß er die seiner Obhut anvertrauten Verwandten und Freunde seines Vorgängers und Wohlthäters, statt zu schützen, beraubte, aus der Stadt trieb und ihrem Leben nachstellte. Selbst gewohnt, bürgerliche wie kirchliche Gesetze zu mißachten, ließ er keine freie Meinungsäußerung ungestraft gewähren. Und wenn die in Chalcedon gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen (Mansi VI. 1004 ff.) auch nur zu einem Theile wahr sind, so wird Niemand läugnen, daß er seine Stelle weit besser an der Spitze einer Räuberhorde als in der Reihe der Kirchenfürsten gehabt hätte. Um

Alles, was dem alexandrinischen Lehrbegriff widerstrebte, von vorn herein unter den Gesichtspunkt der den Lehrbestimmungen der Väter feindlichen Häresie zu stellen, gebrauchte er die wohlberechnete Taktik, daß er die Verhandlungen zu Ephesus mit der Erklärung einleitete, jede Neuerung an dem zu Nicäa und Ephesus (431) beschlossenen Glauben, als welchen die Welt halte, ja jede neue Untersuchung oder Diskussion desselben sey unstatthaft, weil sie die Gnade des heiligen Geistes antaste, unter dessen Eingebung jene Beschlüsse gefaßt seyen. Dieser Arglist zollte die wenig scharfsichtige Versammlung als einer Stimme des heil. Geistes wüsten Beifall (Mansi VI. 628). Nachdem hierauf Eutyches vorgeladen war, erfolgte die Vorlesung einer von demselben eingereichten Bittschrift, welche nach der Betheurung, daß er unverbrüchlich feststehe auf dem zu Nicäa und Ephesus sanctionirten Bekenntnisse, alle Ketzer von dem Zauberer Simon bis auf Nestorius verfluchend, auf Grund einer Uebersicht der wegen dieses Glaubens erlittenen Verfolgungen um Schirm und neue Untersuchung flehte (Mansi VI. 629 ff.). Nicht einmal so weit hielt die Synode auch nur den Schein der Unpartheilichkeit für nöthig, daß sie dem Ankläger des Eutyches, dem Bischof Eusebius von Doryläum, das verlangte Gehör bewilligt hätte. Und mit äußerst gewandten Kunstgriffen hintertrieb Dioskur die doch eidlich gelobte Mittheilung des an die Synode gerichteten Schreibens des Bischofs Leo von Rom. Bei Vorlesung der Akten der in Constantinopel versammelt gewesenen Bezirkssynode vom J. 448, da wo die Rede auf das Bekenntniß der zwei Naturen in Christus auch nach seiner Menschwerdung kam, brach die Versammlung in das Wuthgeschrei aus: hinweg mit Eusebius! man verbrenne ihn lebendig! wie er Christus zertheilt hat, so soll auch er in zwei Stücke zerrissen werden! (Mansi VI. 737.) Eutyches, nach Maßgabe seines alexandrinischen Bekenntnisses für rechtgläubig erkannt, wurde in Amt und Würden hergestellt, mit ihm die Mönche seines Klosters, nachdem auch sie ihren Glauben vor der Synode mündlich bezeugt, in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen. Die wiederholte Verkündigung und Bestätigung der ältern ephesinischen Beschlüsse über den Glauben hatte den Zweck, die alexandrinische Einnaturenlehre, dadurch daß man sie als allein in Uebereinstimmung mit dieser allerheiligsten Glaubensregel erscheinen ließ, indirekt zur allein berechtigten Orthodoxie zu proklamiren, wonächst die Wiederauffrischung des ephesinischen Kanon, daß Niemanden erlaubt sey, einen andern Glauben als diesen vorzutragen oder den Glauben überhaupt zu neuern und Unruhen zu erregen, augenfällig darauf ausging, die kanonische Handhabe zur Amtsentsetzung der gefürchtetern Widersacher des alexandrinischen Lehrbegriffs als Glaubensneuerer und Unruhstifter zu schaffen. Dieser Schlag war zunächst auf Flavian und Eusebius von Doryläum gemünzt. Aber auch mehrere andere der trefflichsten Bischöfe des Orients, Theodoret, Domnus von Antiochien, Ibas von Edessa wurden in dieses Anathem hineingezogen. Die Mehrheit der Versammlung pflichtete jauchzend bei. Nur der römische Diakonus Hilarus, einer der päbstlichen Abgeordneten, widersprach. Flavian legte mündlich und schriftlich Appellation ein an den römischen Bischof und an eine von ihm in Italien zu veranstaltende neue Synode. Von Anfang hatte Dioskur die eingeschüchterte Versammlung mit Lärmen und Insulten despotisirt. Wo es mit den Beifallsrufen nicht nach Wunsch fortwollte, ließ er die Bischöfe zum Zeichen der Beistimmung die Hände emporstrecken. Mehrere derselben voll Todesfurcht waren feig genug, ihr in Constantinopel für die zwei Naturen abgelegtes Bekenntniß abzuschwören, so daß auf Flavian sogar der Verdacht der Verfälschung der Akten fiel (Mansi VI. 637, 688 f. 748, 832). Andere, welche nach der Verdammung des Flavian zu reden sich weigerten, wurden bedeutet: wer nicht unterschreibt, hat mich wider sich (Mansi a. a. O. 829). Als nach dem Vorlesen der Verdammungsformel mehrere Bischöfe von ihren Sitzen aufsprangen, um, die Kniee des Dioskur umfassend, ihn zu beschwören, daß er nicht eine solche Ungerechtigkeit an dem Schuldlosen begehen wolle, stieß er sie zurück mit dem vergeblich später von ihm bestrittenen Zornwort: und wenn mir die Zunge abgeschnitten würde, wollte ich kein anderes Wort von mir geben! Und froh des Umstandes, ohne Umschweife mit Gewalt und Tumult vorschreiten zu können,

rief er, als handle sich's um die Selbstvertheidigung, von seinem Fußschemel mit Donnerstimme durch die Versammlung: ihr erregt Aufruhr? herbei die Grafen! (Mansi a. a. O. 832). Dies war das Signal zum ungescheuten Ausbruch der Gräuelscenen, welche so lange noch ein Gefühl für Recht und Unrecht in der Menschenbrust lebt, die ihres Friedensberufes so schrecklich vergessene Synode als Räubersynode brandmarken werden. Hinter den Soldaten, welche jetzt mit gezückten Schwertern und Ketten in die Kirche einrückten, drängten fanatisirte Mönche, handfeste Parabolanen, welche Dioskur in großer Menge aus Aegypten mit herbeigeführt hatte, und Pöbelrotten her. Schneidet sie entzwei, die von zwei Naturen reden, so scholl das Gebrüll (Mansi a. a. O. 604, 636). Den Bischöfen wurde zur Unterschrift ein leeres Blatt vorgelegt. Wer die Unterschrift verweigerte, wurde gemißhandelt und bis zum Abend in der Kirche eingeschlossen gehalten. Den Notarien unabhängiger Bischöfe entriß man die Schreibtafeln, damit über die schmählichen Vorgänge nichts Authentisches in die Oeffentlichkeit käme (Mansi a. a. O. 601, 625). Die Brutalität stieg so hoch, daß Flavian von Dioskur eigenhändig geschlagen und mit Füßen getreten worden seyn soll, während von anderer Seite zu Chalcedon als sein Mörder Barsumas bezeichnet wird (Mansi VII. 68). Mit Mühe rettete sich der römische Diakon Hilarus und entkam auf versteckten Wegen nach Rom, nachdem er feierlich gegen alle Beschlüsse protestirt hatte als solche, welche, unvereinbar mit dem katholischen Glauben, niemals die Bestätigung des apostolischen Stuhles erlangen würden. Dies war im Wesentlichen Karakter und Verlauf einer Synode, von welcher der, vielleicht mit Wissen und Willen, durch unwahre Protokolle getäuschte Kaiser Theodosius II. dem Augustus des Abendlandes versichern konnte, daß nichts durch sie gegen die Regel des Glaubens und der Gerechtigkeit geschehen sey, vielmehr Friede, Eintracht und Wahrheit allgemein seitdem in der Kirche herrsche (Mansi VI. 67). Alles Weitere s. in der Geschichte des Eutychianismus. Hauptquellen: die den Verhandlungen des chalcedon. Concils einverleibten Akten bei Mansi, VI. 588 ff. 605 ff. und die Briefe Leo's von Rom bei Mansi VI. 7 ff. Bearbeitungen: Schröckh, christl. Kirchengesch. XVIII. S. 464. — Neander, allgem. Gesch. d. Kirche 2. Aufl. II, 2. S. 969 ff. — Lewald, die sogenannte Räubersynode u. s. w. in Illgens Zeitschr. für die histor. Theologie J. 1838 H. 1. S. 39 ff.

Semisch.

Ephesus, Stadt in Kleinasien, wohin der Apostel Paulus zuerst auf seiner zweiten Missionsreise bei der Rückkehr von Korinth mit Aquila und Priscilla kam, sich aber nicht aufhalten konnte, Apostelgesch. 18, 19—21. Aquila und Priscilla aber blieben dort und bekehrten den Apollos zum wahren Glauben, v. 24 ff. Auf seiner dritten Reise besuchte der Apostel sie wieder und hielt sich nun zwei Jahre und drei Monate lang hier auf, zuerst in der Synagoge und dann in der Schule eines gewissen Tyrannos lehrend, Apostelgesch. 19, 8—10., und eine Gemeinde besonders aus solchen, welche auf des Johannes Taufe getauft waren, bildend, v. 1 ff. Diese Bekehrungsthätigkeit des Apostels hatte solchen Erfolg, daß die Epheser für die Verehrung ihrer großen Göttin Artemis Gefahr fürchteten und daher, zunächst von einem Goldschmiede Demetrius aufgewiegelt, einen großen Aufruhr erhoben, der nur mit Mühe beschwichtigt werden konnte, Apostelgesch. 19, 23—41. Bei seinem Abgange ließ der Apostel den Timotheus dort zurück, um falschen Lehren entgegen zu treten (1 Timoth. 1, 3.), weßhalb die kirchliche Tradition den Timotheus zum ersten Bischofe von Ephesus macht. Später überbrachte Tychicus den Ephesern den Brief, welchen Paulus aus seiner Gefangenschaft an sie geschrieben hatte, Ephes. 6, 21. In der Offenbarung des Johannes K. 1, 11. ist Ephesus eine der Gemeinden, an welche der Apostel die Offenbarung schrieb, und K. 2, 1—7. wird den Gliedern der Gemeinde ein gutes Zeugniß gegeben. Johannes selbst soll, der kirchlichen Tradition zu Folge, sich zu Ephesus niedergelassen haben und hier nach seiner Rückkehr aus dem Exile in Patmos in hohem Alter gestorben und, wie auch die Mutter des Herrn, begraben seyn. Beider Gräber fanden sich noch zu den Zeiten der Kreuzzüge, s. d. Art. Johannes d. Apost. Die Stadt war späterhin Sitz eines Bischofs,

und im Jahre 431 und 449 wurden zwei berühmte Synoden in ihr gehalten (s. d. Art.) Das alte Ephesus, eine der berühmtesten Städte Kleinasiens, lag am Flusse Kaystros unfern der Küste des Meeres (Plin. II. 87.) zwischen Smyrna und Milet. Als Ureinwohner werden von Strabo (XIV. S. 632. 640.) Karer und Leleger genannt; Plinius (H. N. V, 31.) und Steph. Byzant. (p. 182, 7. 10.) schreiben ihre Erbauung den Amazonen zu (nach Mela I. 17. und Solin. Polyhist. c. 40. haben die Amazonen nur den Tempel der Diana geweiht) und bringen verschiedene Namen bei, welche dieselbe in alter Zeit hatte, vgl. Salmas. ad Solin. p. 569. Bei der Einwanderung der Jonier in Kleinasien wurde diese alte Stadt von denselben unter Anführung des Androklus, eines Sohnes des Kodrus, in Besitz genommen, erweitert und zur Hauptstadt der zwölf jonischen Städte Kleinasiens gemacht, Strabo XIV. S. 632 f. Herod. I. 142. Nachher wurde sie von Krösus erobert (Herod. I. 26.), kam dann unter persische und griechische Herrschaft, und unter den Römern war sie die Hauptstadt von Asia proconsularis. Nach der Theilung des römischen Reiches dem oströmischen Kaiserthum zugetheilt, fiel sie später in die Hände der Araber und Türken. Im Alterthum war die Stadt berühmt als große Handelsstadt (Plin. V. 31. zählt die Völkerschaften auf, die ihren Markt besuchten), noch mehr aber als Hauptsitz des Kultus der großen Göttin, welche von den Griechen mit dem Namen der ephesischen Artemis belegt wird. Es ist dies die große asiatische Naturgöttin Tanaïtis oder Anaïtis, deren Dienst sich über einen großen Theil Vorderasiens verbreitete, s. über sie: *Hyde*, de rel. vett. Perss. p. 92 sqq. *Relandi* diss. Miscell. p. 118 sqq. Creuzer, Symbolik II. S. 190 ff. *Gesenius*, Monumm. Phoenicc. p. 115 sqq. Ihr Tempel zu Ephesus galt für eins der sieben Wunderwerke der Welt. Der Bau desselben, zu welchem König Krösus und andere Städte Kleinasiens beigetragen hatten (daher bei Plin. XVI. 79. XXXVI. 21. tota Asia), dauerte 220 Jahre. Nach der Beschreibung, welche Plinius Hist. Nat. XXXIV. 21. gibt, betrug die Länge des Tempels 425, die Breite 220 Fuß, und 127 Säulen, jede von 60 Fuß Höhe, waren darin angebracht. Der Altar war ein Werk des Praxiteles. Vgl. Hirt, der Tempel der Diana zu Ephesus. Berl. 1809. 4. Diesen Tempel zündete in derselben Nacht, in welcher Alexander d. Gr. geboren wurde, Herostratus an, um seinen Namen auf die Nachwelt zu bringen. Damit diese Absicht nicht erreicht werde, erließen die Epheser ein Decret, daß kein Geschichtschreiber seinen Namen nennen sollte, welches aber dennoch vom Theopompos übertreten ward. Valer. Maxim. VIII. 14. Es wurde nun ein neuer, noch prächtigerer Tempel wieder aufgebaut, wozu die ephesischen Frauen sogar allen ihren Schmuck hergaben (Strabo XIV. S. 640 f.). Auch dieser Tempel mag später mehrfach umgebaut worden seyn, wenigstens sagt Plin. XVI. 79., daß das Bild der Göttin (es ist ungewiß, ob es von Ebenholz, Cedernholz oder von Weinreben gewesen sey) bei der siebenmaligen Wiederherstellung des Tempels unverändert geblieben sey (nunquam mutatum septies restituto templo). Zuletzt wurde er in der Mitte des 3. Jahrh. durch die Gothen gänzlich zerstört, Hist. Aug. p. 178. Jornandes. c. 20.; vgl. *Gibbon*, History of the fall and the decline of the Roman Empire cap. X. (S. 212 f. der deutschen Ausgabe v. Sporschill im 1. Bd.). Von diesem Tempel nun wurden kleine silberne Modelle gemacht und an die Verehrer der Göttin verkauft, und weil zu fürchten war, daß durch die Predigt des Paulus dieser Erwerbsquelle Eintrag geschehe, so erregte, wie schon oben erwähnt, der Goldschmied Demetrius den Aufruhr gegen den Apostel. Von der alten Herrlichkeit der Stadt (weßhalb sie Plin. V. 1. alterum lumen Asiae genannt wird, ist nichts übrig geblieben als Ruinen; nicht einmal der Name hat sich erhalten, denn das nördlich von den Ruinen gelegene Dorf heißt Ajasoluk (اياصولق), ein Name, der wahrscheinlich aus dem Griechischen ἅγιος θεόλογος entstanden, sich auf den Apostel Johannes bezieht. Etwas abweichend von der gewöhnlichen Angabe nennt es Fellows S. 275 Asalook und sagt, daß dieses türkische Wort „Stadt des Mondes" bedeute, ebenso wie Ephesus, so daß also hier der alte Name nur

in's Türkische übersetzt sey. Die Ruinen, bestehend in den Resten des großen Theaters, eines Circus, mehrerer Paläste sowie in Ueberbleibseln des Tempels und einigen Grabmälern, werden ausführlicher beschrieben von Pococke, Beschreibung des Morgenlandes. Bd. III. S. 67—77 und neuerlich von *Fellows*, A Journal written during an excursion in Asia Minor. Lond. 1838. p. 274 sq. Arnold.

Ephod (אֵפוֹד Sept. ἐπωμίς, Vulg. Superhumerale, Luth. Leibrock), das Schulterkleid, der kurze Leibrock des Hohepriesters, bei Amtsverrichtungen über dem Oberkleid oder Talar (מְעִיל Luth. Seidenrock) getragen, und vorne mit dem Brustschild (חֹשֶׁן) nebst Urim und Thummim bedeckt. Die Beschreibung desselben findet sich 2 Mos. 28, 6—11. und 39, 2—5. Hiernach war es aus gezwirntem Byssus verfertigt, mit Goldfäden und reichen Verzierungen in Hyacint-, Purpur- und Coccusfarbe durchwirkt, und bestand aus zwei Stücken, die ähnlich einem Chorhemde vorn und hinten über Brust und Rücken herabhiengen. Auf der Achsel waren die zwei Theile zu beiden Seiten durch Onychsteine, ohne Zweifel auf Spangen gefügt, verbunden, auf deren jedem sechs Namen von Stämmen Israels eingegraben waren. Unterhalb der Brust aber wurden beide Blätter des Ephod durch einen auf gleiche Art gewirkten Gürtel (חֵשֶׁב 2 Mos. 28, 8.) zusammengehalten. Ueber dem Leibrock, Ephod, befand sich vorn auf der Brust das viereckige, nach allen Seiten spannenlange Amtsschild (חֹשֶׁן Sept. λογεῖον τῶν κρίσεων, Vulg. rationale judicii), eine Art Beuteltasche, in Stoff und Bearbeitung dem Ephod gleich, nach oben an den Achselspangen durch zwei aus Ringen hervorgehende Kettchen von reinem Gold mit dem Ephod verbunden, nach unten aber ebenfalls mit dem Leibrock durch eine aus zwei Ringen laufende hyacinthne Schnur zusammengefügt, und so fest an ihm anliegend. Die Vorderseite dieses Amtsschildes zeigte in dreimal vier Reihen von oben nach unten zwölf verschiedene Edelsteine, deren jeder den Namen von einem der zwölf Stämme Israels trug. In dieses von oben offene Brustschild wurde das Urim und Thummim, wahrscheinlich zwei heilige Loossteine, gelegt, aus welchen der Hohepriester weissagete. Beispiele Jos. 8, 13—18. 1 Sam. 10, 20—22; 23, 9—12; 30, 7. Sprüchw. 16, 33. vgl. Joh. 11, 50 f. Es scheint, daß dieses Kleidungsstück in dieser und ähnlicher Form in alten Zeiten und bei den ältesten Völkern gewöhnliche Amtstracht war, wie auch die in einzelnen Kantonen der protestantischen Schweiz, z. B. Basel und Bern, kaum erst abgeschaffte Amtstracht der Geistlichen mit der auch weltlichen Amtstracht im 16. Jahrhundert zusammenstimmt. Man hat nämlich an den Ruinen von Persepolis Abbildungen von Personen mit derlei Ueberwürfen aufgefunden. Ein ähnliches Kleidungsstück wurde auch während der französischen Expedition dem General Reynier von Arabern überbracht. Wenn demnach das Ephod zur priesterlichen Kleidung überhaupt oder auch zur festlichen gehört zu haben scheint, so ist es kein Wunder, wenn wir den Leibrock, jedoch aus bloßem Linnen gewirkt, an gemeinen Priestern, 1 Sam. 2, 18; 22, 18., ja selbst bei einem festlichen Aufzug an David sehen, 2 Sam. 6, 14., der, wenn auch sein Leibrock nach 1 Chron. 15, 27. von Byssus gewesen seyn sollte, hiedurch gewiß auf die priesterliche Würde keinen Anspruch machen wollte. Da es aber doch in der Regel in Israel nur Amtskleid des Hohepriesters war, so hieß auch das Ephod tragen zugleich Hohepriester seyn, 1 Sam. 2, 28; 14, 3; vgl. 30, 7. Daher mochte es ferner kommen, daß man im Volksbewußtseyn, wie dies ja auch mit der ehernen Schlange geschah, dem Kleide als solchem eine magische Wirkung beilegte und Nachbildungen desselben in Gold und Silber zu Privatheiligthümern und abgöttischem Kultus in Verbindung mit den Teraphim als Hausgöttern wagte, wie dies aus der Geschichte Gideons Richt. 8, 27. und Micha's Richt. 17, 5. und auch viel später noch aus Hos. 3, 4. ersichtlich ist. Vaihinger.

Ephräm (ܐܦܪܝܡ d. i. syr. Form für Ephraïm), gewöhnlich Ephräm Syrus genannt, ist der hervorragendste Kirchenlehrer der syrischen Kirche im 4. Jahrhundert, zugleich der größte Redner und Hymnendichter, den jene Kirche aufzuweisen hat. Weil

er im Rufe großer Heiligkeit stand, wird seinem Namen gewöhnlich Mar oder, wie die Maroniten sprechen, Mor (eigentlich Mari) d. i. „mein Herr“ vorgesetzt. Sonst heißt er „die Säule der Kirche“, „der Lehrer“, „der Prophet der Syrer“, „der beredte Mund“, und als religiöser Dichter „die Cither des heil. Geistes“. In seine Lebensgeschichte hat sich viel Sagen- und Wunderhaftes eingedrängt. Schon das in hohen Lobsprüchen sich ergehende Encomium des Mannes Gottes, das seinem Zeitgenossen dem Gregorius von Nyssa zugeschrieben wird (*Gregor. Nyss.* Opera ed. Par. T. III. p. 695 sqq., auch in der röm. Ausg. von Ephräm's Werken, opp. graec. T. I.) und das wenigstens bald nach Ephräm's Tode abgefaßt seyn muß, mischt Wunderbares ein, spätere Berichte noch mehr (s. diese Berichte vor T. I. der Opera graeca). Abgesehen von den in griechischer und auch in armenischer Sprache vorhandenen sogen. Confessionen des Ephräm und seinem angeblichen Testamente (syrisch in Opp. gr. T. II. p. 395 sqq., griechisch ebend. S. 230 ff.), gibt es eine ausführliche Lebensbeschreibung von ihm in syrischer Sprache (Acta Ephraemi, Opp. syr. T. III. p. XXIII sqq., vgl. auch *Assemani* biblioth. orient. T. I. p. 26—55), die aber ebenfalls unzuverlässig ist. In neuerer Zeit haben von Ephräm's Leben gehandelt Gaab (in Paulus' Memorab. St. 2), Hoffmann (in Bertholdt's krit. Journ. Bd. 14), Hahn (Bardesanes gnost. p. 4 sq.), Credner (de prophet. min. vers. syr. p. 9 sqq.), von Lengerke (Comment. de Ephr. Syr. S. S. interprete p. 1 sqq.), Alsleben (das Leben des h. Ephräm. Berlin 1853. 8.) u. A. — Daß Mesopotamien sein Vaterland sey, deutet Ephräm selbst an in seinem Commentar zur Genesis (Opp. syr. I, 23). Nach Sozomenus (hist. eccles. III, 16) und dem syrischen Biographen war er aus Nesibis gebürtig, Edessener wird er zuweilen genannt, weil er später in Edessa wohnte. Seine Geburt fällt in die frühere Regierungszeit Constantin's des Großen. Nach den meisten Berichterstattern waren seine Eltern Heiden; sein Vater soll sogar Priester des Götzen Abnil gewesen seyn und den Sohn gezüchtigt haben, als er ihn im Gespräch mit einem Christen ertappte. Der damalige Bischof von Nesibis Jakob nahm sich des Knaben an, unterrichtete ihn und stellte ihn später bei der Schule, die der Bischof selbst leitete, als Lehrer an. Auch soll er den Bischof im Jahr 325 nach dem nicänischen Concil begleitet haben, was indeß zweifelhaft ist. Er gab sich eifrig dem Studium der heil. Schrift hin und eignete sich bald eine große, darauf gerichtete theologische Gelehrsamkeit an. Durch seine strenge Rechtgläubigkeit, sowie durch seine fromme, der Askese zugeneigte Lebensweise erwarb er sich bei seinen Zeitgenossen Achtung und Bewunderung. Im Jahr 363, wo Nesibis vom Kaiser Jovinian den Persern überlassen wurde, zog sich Ephräm auf römisches Gebiet zurück, wohnte eine Zeitlang in Amid, dem Geburtsorte seiner Mutter, und nahm dann seinen bleibenden Aufenthalt in Edessa, welche Stadt schon damals ein Hauptsitz syrischer Gelehrsamkeit zu werden begann. Er wurde mit dortigen Einsiedlern bekannt, erwählte selbst das Mönchsleben, und wohnte seitdem als Einsiedler in einer Höhle nahe der Stadt, wo er sich unter Gebet und Fasten mit Bibelstudium und theologischer Schriftstellerei beschäftigte und unter den Mönchen wie vor dem Volke oft als Bußprediger und Eiferer gegen Götzendienst und Ketzereien auftrat. Er bekämpfte in seinen polemischen Reden und Hymnen die dort zu Lande noch herrschenden heidnischen Kulte, die chaldäischen Astrologen, die Häresien des Bardesanes und Harmonius, die Arianer und Sabellianer, die Manichäer und Novatianer, den Apollinaris, Marcion und andere Ketzer. Auch findet sich bei einem späteren Schriftsteller (s. *Assem.* bibl. orient. T. IV. p. 924) die Nachricht, daß Ephräm in Edessa eine Schule gegründet, die noch nach seinem Tode fortbestanden habe. Jedenfalls hat er seine Anhänger und Schüler gehabt, die zum Theil Berühmtheit erlangten; Sozomenus führt deren mehrere namentlich an. — In dieser späteren Zeit machte Ephräm, wie die Sage geht, eine Reise, erst nach Aegypten zu den dortigen Einsiedlern, wo er sich acht Jahre lang aufgehalten und auch Bücher, und zwar in koptischer Sprache geschrieben haben soll, dann nach dem kappadokischen Cäsarea, um den großen Basilius kennen zu lernen. Dieser soll ihn mit Auszeichnung empfangen und zum Diaconus geweiht haben.

Nach der erwähnten syrischen Biographie und nach (Pseudo-)Amphilochius (in der Schrift de Basilio Magno et Ephraemo Syro) begab sich bei dieser Zusammenkunft das Wunder, daß Ephräm plötzlich in griechischer, und Basilius ebenso in syrischer Sprache reden und beide so ohne Dazwischenkunft eines Dolmetschers sich unterhalten konnten. Man hat diese an sich werthlose Erzählung mit herangezogen bei der in anderer Beziehung wichtigen Frage, ob Ephräm überhaupt der griechischen Sprache kundig und somit im Stande gewesen, den Grundtext des Neuen Testaments, die griechische Uebersetzung des Alten Testaments und die Schriften der griechischen Väter zu lesen. Manche, wie Assemani und namentlich Tzschirner (opusc. acad. p. 262 sq.) und Credner (a. a. O. S. 48 ff.), haben diese Frage bejaht, Andere, wie Tillemont, Cave (hist. liter. I. S. 133), Lengerke, sind dagegen. Obwohl unter den dortigen gelehrten Syrern in jener Zeit die Kenntniß der griechischen Sprache gewiß nichts so Seltenes war, so bieten doch Ephräms syrische Schriften keinen ausreichenden Anhalt dar, um ihm diese Kenntniß zu vindiciren, und ebenso wenig läßt sich daraus entnehmen, daß er eine mehr als äußerliche Kunde vom Hebräischen gehabt (s. Allg. Lit. Zeit. 1832. Jan. S. 42 f.). Sein Aufenthalt in Cäsarea war nur kurz, von da kehrte er zu seinem gewohnten Wirkungskreis nach Edessa zurück, wo er unter der Regierung des Kaisers Valens gestorben ist, nach Manchen im Jahr 373, nach Andern 375, wahrscheinlich aber erst 378.

Ephräm war ein bedeutender und sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller. Seine zahlreichen Schriften, von welchen nur ein Theil im syrischen Original, andere in griechischer, lateinischer und armenischer Uebersetzung (letztere von den Mechitaristen herausgegeben, Venedig 1836. 4 Bde. 8.), einige auch in einer slavischen Uebersetzung (ed. von J. Peter Kohl, Moskau 1701) gedruckt vorliegen, findet man am vollständigsten verzeichnet von Joseph Simon Assemani in der Bibliotheca orientalis T. I. S. 59—164 und in den Prolegomenen der römischen Ausgabe von Ephräm's Werken, namentlich Opp. graec. T. I. S. LII—CCIII. Derselbe gibt auch alle dahin einschlagenden literarischen Nachweisungen bis auf Fabricius und Casim. Oudin herab. Vgl. noch Harleß zu Fabric. biblioth. graec. vol. VIII, S. 219 ff.

Was uns in griechischer Sprache unter Ephräm's Namen vorliegt, besteht größtentheils in geistlichen Sermonen, Homilien und Tractaten exegetischen, dogmatischen, paränetischen und asketischen Inhalts. Photius (Bibl. cod. 196) kannte 52 solcher Ephräm'scher Reden, und hörte, daß er deren mehr als tausend geschrieben. Sozomenus (a. a. O.) hatte vernommen, daß Ephräm im Ganzen ungefähr 300 Myriaden Verszeilen (τριακοσίας μυριάδας ἐπῶν) geschrieben habe; er erwähnt seine poetischen Reden gegen Bardesanes und Harmonius und Anderes, und berichtet, daß Ephräm's Schriften frühzeitig, ja schon bei Lebzeiten des Verfassers, in's Griechische übersetzt worden seyen: was dadurch erhärtet wird, daß schon Chrysostomus und Hieronymus mit denselben bekannt sind. In dem Encomium des Gregor von Nyssa wird eine Stelle aus dem sogen. Testament Ephräm's angezogen und außerdem noch Anderes von seinen Schriften, besonders die Commentare über die Bibel ausdrücklich erwähnt. Unter den gedruckten griechischen Schriften sind mehrere, die schwerlich von Ephräm herrühren; bei andern drängt sich wenigstens so viel Verdacht auf, daß, um ihre Authentie zu erweisen, die Auffindung des syrischen Originals abzuwarten ist. Ueberhaupt ist ein solches Original bis jetzt nur von wenigen der griechischen Schriften bekannt, mehr davon enthält eine arabische Uebersetzung (*Assem.* bibl. or. I, 60), die aber erst aus dem Griechischen geflossen ist. Keinenfalls ist mit Tzschirner (a. a. O.) anzunehmen, daß ein Theil derselben von Ephräm selbst in griechischer Sprache abgefaßt sey. Ist doch eine der griechischen Paränesen (Opp. gr. T. II. S. 356 ff.) sogar nach der Reihe des griechischen Alphabets angelegt.

In manchen Kirchen des Orients wurden einzelne Reden Ephräm's beim Gottesdienst nach den Bibellectionen vorgelesen, wie Hieronymus (script. eccles. c. 115) bezeugt. Dieselbe Ehre scheint ihnen auch im Abendlande geworden zu seyn, denn es sind

deren schon in früher Zeit in's Lateinische übersetzt und auch wohl in alte Homiliarien aufgenommen worden (*Assem.* Prologom. in Opp. gr. T. I. p. XII). Schon im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts wurden kleinere Sammlungen Ephrämischer Reden in lateinischer Sprache gedruckt (s. Assem. a. a. O.). Die erste größere Sammlung Ephrämischer Schriften enthält die lateinische Uebersetzung, welche Gerhard Vossius aus griechischen Handschriften des Vatican und anderer italienischer Bibliotheken anfertigte und in drei Folio-Bänden zu Rom 1589, 1593 und 1598 herausgab. Sie enthält 171 Stücke, ein einziges davon aus dem Syrischen übersetzt. Nachgedruckt wurde dieselbe und mit einigen Stücken vermehrt zu Cöln 1603, 1619 (1675) und zu Antwerpen 1619. Im Jahr 1709 erschien dann zu Oxford in Folio die erste vollständigere griechische Ausgabe, 156 Reden enthaltend, nach achtzehn Oxforder Handschriften von Edward Thwaites besorgt. Die Hauptausgabe aber ist die in den Jahren 1732—1746 in sechs Folio-Bänden zu Rom unter päbstlicher Autorität erschienene. Schon Clemens XI. ließ dazu im Orient Handschriften ankaufen, der Druck begann aber erst unter Clemens XII. und wurde hauptsächlich von dem Bibliothekar der Vaticana Kardinal Angelus Maria Quirinus betrieben. Die Ausgabe besteht aus drei Bänden griechischer und drei Bänden syrischer Texte mit lateinischer Uebersetzung. Zuerst kam im Jahr 1732 der 1. Band der griechischen Werke zu Stande, bearbeitet und mit ausführlichen Prolegomenen ausgestattet von dem gelehrten Maroniten Joseph Simon Assemani. Da dieser aber in Folge einer päbstlichen Mission für einige Jahre nach Syrien ging, so wurde die Herausgabe der folgenden Bände in die Hände des Maroniten und Jesuiten Petrus Benedictus (Mobârek) gelegt. Er gab zunächst 1737 den 1. Band der syrischen Werke heraus, dann unter Benedict XIV. im Jahr 1740 auch den 2ten. Während des Druckes des 3. Bandes starb er, und dieser wurde 1743 von Stephan Evodius Assemani (dem Neffen des Joseph Simon A.) vollendet. Endlich gab der inzwischen zurückgekehrte Jos. Simon Assemani 1743 und 1746 noch den zweiten und dritten griechischen Band heraus, womit das Ganze beendigt war. Den griechischen Texten ist die Oxforder Ausgabe zu Grunde gelegt, doch sind ihre Lücken und Fehler aus den italienischen Handschriften ergänzt und verbessert worden; die lateinische Uebersetzung ist hier im Wesentlichen die von Ger. Vossius. Die Uebersetzung der syrischen Texte von Petr. Benedictus und St. Evod. Assemani (letzterer übersetzte von S. 425 im 3. Bande bis zu Ende) ist sehr frei, oft willkürlich und unzuverlässig. Auch die kritische Behandlung der syrischen Texte läßt Manches zu wünschen übrig, obwohl dies zum Theil an der geringen Zahl und mangelhaften Beschaffenheit der benutzten Handschriften liegen mag. Neue Vergleichung von Handschriften ist daher sehr wünschenswerth. Bertheau edirte ein einzelnes Gedicht (Göttingen 1837. 8.) nach einer von Ewald verglichenen römischen Handschrift. Neunzehn aus der römischen Ausgabe entlehnte Hymnen sind edirt und erläutert in Hahn und Sieffert's Chrestomathia syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta (Lips. 1825. 8.), andere hat Hahn in seinem Bardesanes gnosticus (Lips. 1819. 8.) und in seiner Abhandlung über den Gesang in der syrischen Kirche (in Stäudlin's kirchenhist. Archiv, 1823. H. 3.) behandelt. Viele Reden und Gesänge sind in kundiger Weise in's Deutsche übersetzt von Pius Zingerle: Ausgewählte Schriften des h. Kirchenvaters Ephräm, aus dem Griech. und Syr. übersetzt. Insbruck 1830—38. 8. (auch unter den besondern Titeln: Die heilige Muse der Syrer; Gesänge gegen die Grübler über die Geheimnisse Gottes u. s. f.), und: Sämmtliche Werke der Kirchenväter. Bd. 38. Abth. 1. Kempten 1850. 8. (enthaltend die Reden gegen die Ketzer, mit Ausnahme der fünf ersten; die früheren Bände dieser Sammlung von Waitzmann nur nach dem Lateinischen). Die Grablieder sind neuerlich in's Italienische übersetzt (Inni funebri di S. Efrem Siro, tradotti dal testo siriaco per *Angelo Paggi* e *Fausto Lasinio.* Firenze 1851), und eine geschmackvolle englische Uebersetzung einer guten Anzahl von den Hymnen, Liedern und poetischen Reden mit beachtenswerthen Erläuterungen gab Henry Burgeß (Select Metrical Hymns and Homilies of

Ephraem Syrus, translated etc. London 1853. 2 vols. 12., und: The Repentance of Nineveh, a metrical Homily on the mission of Jonah, by Ephr. Syr., also ... some smaller pieces, translated etc. Lond. 1853. 12. Vgl. Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft. Bd. IX. S. 285 ff.). Eine neue Gesammtausgabe hat Alsleben in Aussicht gestellt.

Von den in syrischer Sprache erhaltenen Schriften Ephräm's erwähnen wir zuerst seine Commentare über die biblischen Bücher. Die römische Ausgabe enthält davon im 1. Bande die Commentare über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige; im 2. Bande die über Hiob, Jesaia, Jeremia mit den Klagliedern, Ezechiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Micha, Zacharja, Maleachi. Diese Commentare, wenigstens den über den Pentateuch, hat Ephräm erst in späterer Zeit geschrieben, denn er verweist darin schon auf seine Homilien. Bei den beiden ersten Büchern des Pentateuchs gibt die römische Ausgabe eigentlich zweierlei Commentare nach zwei Handschriften, einen kürzeren, und daneben ausführlichere Bemerkungen zu einzelnen Stellen, jedoch untermischt mit andern Scholien, von welchen wenigstens bei der Genesis die des Jakob von Edessa mit abgedruckt sind, also ein catenenartiges Werk, worin gar Manches den Namen Ephräm's mit Unrecht trägt. Ebenso kommen fremde Scholien in dem Commentar über die Propheten vor. Barhebräus im 13. Jahrhundert citirt nur den kürzeren Text (s. *Assem.* bibl. orient. I, 68.). Assemani (a. a. O. S. 70 f.) führt auch Commentare über Jonas, Nahum, Habakuk, Zephanja und Haggai auf, die aber in der römischen Ausgabe fehlen. Nach Ebedjesu (bei *Assem.* bibl. orient. III, 1. S. 62) hat Ephräm auch einen Commentar über die Psalmen geschrieben, wovon in der römischen Ausgabe gleichfalls keine Spur ist, obwohl Cod. Vatic. 752. griechische Fragmente daraus enthält (Assem. a. a. O. I, 157). Von Ephräm's neutestamentlichen Commentaren konnten die römischen Editoren keine Handschrift auftreiben, aber spätere syrische Autoren (bei *Assem.* bibl. orient. I, 57) bezeugen, daß er die Evangelien erklärte, und zwar nach der Ordnung des Tatianischen Diatessaron, auch existiren Fragmente dieser Erklärung in griechischen Catenen und anderweilig (s. *Assem.* l. c. I, 57, *Petr. Bened.* praef. in Opp. syr. I. fol. 1). Vom Commentar über die Paulinischen Briefe aber ist uns eine armenische Uebersetzung erhalten (im 3. Bde. der oben angef. Venediger Ausgabe), so daß die Aeußerung in dem Encomium des Gregor von Nyssa, „daß Ephräm die ganze heil. Schrift commentirt habe, von dem Buche der Schöpfung bis zum letzten Buche der Gnade", wohl ganz oder doch fast wörtlich zu nehmen seyn wird.

Die übrigen syrischen Schriften Ephräm's, außer den Bibelcommentaren, sind sämmtlich in Versen geschrieben, d. h. in Zeilen mit gleicher Sylbenzahl, doch ohne prosodische Messung, am häufigsten in siebensylbigen Zeilen, welche Gattung den Namen des Ephrämischen Versmaßes führt, und diese Zeilen sind zu Strophen verschiedenen Umfangs von vier bis zu zwölf Zeilen gruppirt. Reim und Assonanz sind nur hin und wieder angebracht, ohne bestimmte Regel. (Man sehe über die Form der syrischen Poesie die angeführten Schriften von Hahn, Zingerle, Burgeß u. A.) Dieser allerdings sehr äußerliche Rhythmus ist dem gehobenen Tone der Ephräm'schen Homilien und besonders dem ernsten und feierlichen Karakter und der Grandiloquenz der polemischen Strafreden im Allgemeinen nicht unangemessen, macht aber um so mehr den Eindruck der Aeußerlichkeit und Einförmigkeit, wenn der Ausdruck überhaupt breit und der Gedanke zu weit ausgesponnen wird, was nicht eben selten vorkommt. Wirklich poetischen Gehalt haben aber hauptsächlich die Dichtungen weicherer Art, die elegischen Lieder, die Grabgesänge, und in den oratorischen Stücken solche Stellen, wo die Strafgerichte Gottes, eine herrschende Pest, die Höllenstrafen, die Grabesschauer, oder die tiefe Innigkeit und Seligkeit des Glaubens, die Liebe des Erlösers und Aehnliches geschildert wird *). Wir wollen diese

*) Einige Proben dieser Art in Rödiger's syr. Chrestomathie (Halle 1838) S. 117 ff., und Vieles in den von Hahn, Zingerle und Burgeß übersetzten Stücken.

rhythmischen Schriften in kurzer Uebersicht aufzählen. Hinter den Commentaren folgen in der römischen Ausgabe etwa von der Mitte des 2. syrischen Bandes an:

1) Zwölf Homilien über einzelne Bibelstellen, eine nur aus dem N. T. (Joh. 11, 13.), alle andere aus dem A. T. (Opp. syr. T. II. p. 316—395). Sie heißen Madrâsche und Puschâke (exegetische) Traktate und Auslegungen. Darunter die von Burgeß übersetzte lange Betrachtung über die Reue der Niniviten (s. oben).

2) Dreizehn (nach *Assem.* bibl. or. I, 80. in der Handschrift 15 oder eigentlich 27) Madrâsche oder rhythmische Traktate von der Geburt Christi (T. II. p. 396—436). Sie haben viel poetisches Verdienst.

3) Sechsundfünfzig Reden oder Traktate gegen die Ketzer (T. II. p. 437—560), wichtig für die Ketzergeschichte des Orients. Ephräm predigt hier gegen Bardesanes, Marcion, Manes, die Chaldäer, Astrologen und Fatalisten. (Vgl. Hahn's Abhandlungen über Bardesanes und über Marcion, Gesenius Comm. zu Jesaia, 2. Beil. S. 339 ff., Wegnern, de indulgentiis Manichaeorum u. A.).

4) Neunzig Reden vom Glauben (Tom. III. p. 1—208), nämlich zuerst 80 überschrieben „Vom Glauben gegen die Grübler;" dann 7 Reden „Von der Perle, d. i. dem Glauben," beginnend mit einem schönen Bilde von der Perle als dem Christusglauben, zur Allegorie ausgesponnen und öfter wieder aufgenommen; endlich noch 3 längere Sermone über denselben Gegenstand.

5) Ein Sermon gegen die Juden, zum Palmsonntag, sehr pathetisch gehalten (Tom. III. p. 209—224), übersetzt von Hahn in Illgens hist.-theol. Abhandlungen III. (1824) S. 1 ff.

6) Fünfundachtzig Sterbelieder, Grabreden u. dgl., meist nicht ohne poetischen Werth (Tom. III. p. 225—359). Es gibt darin, wie sich leicht erwarten läßt, manche wichtige Aeußerung über die letzten Dinge.

7) Vier kürzere Reden de libero arbitrio, die Strophen zum Theil mit Anfängen nach dem Alphabet (T. III. p. 359—366). Vgl. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, in Illgens Abhandlungen II. (1819) S. 30 ff.

8) Sechsundsiebzig Reden paränetischen Inhalts, meist Bußpredigten, darunter auch hymnenartige Stücke (Tom. III. p. 367—561).

9) Zwölf (in den Handschr. 15 oder 11) Reden vom Paradiese (Tom. III. p. 562—598). Vgl. Uhlemann in Illgens Zeitschrift für die histor. Theologie I, 1. S. 127 ff.

10) Achtzehn Reden verschiedenen Inhalts (Tom. III. p. 599—687). — Sonst findet sich noch in syrischer Sprache

11) das sogenannte Testament Ephräm's (Opp. graec. Tom. II. p. 395—410), welches er kurz vor seinem Tode geschrieben haben soll. In einer erweiterten Form ist es auch griechisch vorhanden (Tom. III, p. 230—247), aber schon der syrische Text scheint Interpolationen erfahren zu haben.

Außer diesen edirten Werken Ephräm's (s. die Uebersicht in *Assem.* bibl. orient. Tom. I. p. 63 sqq.) ist noch Manches von ihm in Handschriften verborgen, Manches auch verloren gegangen. Dahin gehören z. B. sieben rhythmische Traktate de ecclesia (s. *Assem.* l. c. p. 68). Auch eine Chronik von der Schöpfung bis auf Christus, in sechs Perioden jede von tausend Jahren getheilt, die viel sagenhaften apokryphischen Stoff, besonders zur biblischen Urgeschichte enthält und den Titel Mearat gaze (spelunca thesaurorum) führt, wird dem Ephräm beigelegt (*Assem.* bibl. or. III, 1. p. 281. 563) und ist in einem Codex Vatican. (*Assem.* II. p. 498), wie auch in einer Handschrift des britischen Museums enthalten, in welcher diese Schrift gleich hinter dem Testament des Ephräm steht (vgl. auch Dillmann, das christl. Adambuch, in Ewald's bibl. Jahrbb. V. S. 9 f.); der Verfasser mag indeß jünger seyn und Ephräm's Schriften nur benutzt haben. In den liturgischen Büchern der syrischen Kirche tragen gar viele Lieder, Gebete u. dgl. Ephräm's Namen, die ihm sicherlich nicht angehören und etwa nur in seiner Manier abgefaßt sind, oder deren Abkunft von ihm mindestens zweifelhaft ist. Dahin gehören auch die zwei Gebete am Schlusse der von Guido Fabricius Boderianus

(Antwerp. 1572) herausgegebenen und fälschlich dem Severus beigelegten Taufliturgie. Im 3. Bande der Opp. graec. p. 605 sind diese wieder abgedruckt und vielfach emendirt. Auch die drei syrischen Theile der röm. Ausgabe mögen ein oder das andere unechte Stück enthalten, wie sich dort einzelne Zusätze und Interpolationen leicht entdecken und ausscheiden lassen.

Ephräm ist als ein Mann inniger und strenger Frömmigkeit, als Vertheidiger des orthodoxen Glaubens, wie auch als eifriger Volksredner und theologischer Schriftsteller eine ehrwürdige Gestalt der älteren syrischen Kirche. Als Exeget ist er mit seinen Vorzügen und Fehlern am vollständigsten und gründlichsten von Lengerke geschildert worden in der Schrift: De Ephraemi Syri arte hermeneutica (Königsberg 1831. 8.). Er commentirt nicht den Grundtext der Bibel, sondern den Text der alten syrischen Uebersetzung, der Peschittha, der aus seinen Commentaren vielfach emendirt werden kann*). Die gelegentliche Berücksichtigung des Hebräischen und der griechisch-alexandrinischen Uebersetzung scheint nur auf mündlichem Befragen und Benutzung syrischer Randglossen zu beruhen. Von den Apokryphen, auf welche zuweilen Bezug genommen wird, wie auch von den neutestamentlichen Büchern, die der Peschittha eigentlich fehlen, wie 2 u. 3 Joh., 2 Petr., Br. Jud. und Offenbarung, und doch von Ephräm benutzt werden, lagen damals wohl schon syrische Uebersetzungen vor (s. *Lengerke*, commentat. S. 3 f.). Hiernach dienen diese Commentare vorzugsweise nur der Kritik und Erläuterung der Peschittha, aber sie enthalten auch Brauchbares für das Verständniß des Grundtextes. — Den Lehrgehalt der Schriften Ephräm's und seine theologische Gesammtansicht hat man noch nicht vollständig und übersichtlich dargestellt; Einzelnes ist dafür von Hahn, Uhlemann u. A. geschehen. (Vgl. die oben angeführten Abhandlungen, auch Uhlemann, die Schöpfung, eine historisch-dogmatische Entwickelung der Ansichten Ephräm's, in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. III, 1. S. 104 ff.). Tschirner (de claris veteris ecclesiae oratoribus, in s. Opusc. acad. ed. Winzer. Lips. 1829. 8. S. 262 ff.) schildert ihn in seiner Eigenschaft als Redner, aber fast nur nach den griechisch vorliegenden Schriften. Das Poetische in seinen Schriften findet man gewürdigt bei Zingerle und Burgeß (s. oben). Ephräm schrieb vorzugsweise für das Volk und wählte für die äußere Darstellung die rhythmischen Formen, mittelst welcher die Irrlehren des Bardesanes und Harmonius so viel Eingang gefunden hatten. Die Glaubenslehren, die er vorträgt, sind die zu seiner Zeit in der Kirche herrschenden, er pflegt sie nicht in lehrhafter Art zu erklären, sondern in paränetischer Weise vorzuhalten, die Darlegung derselben ist weniger eine dogmatische als eine pathetische. Er dringt auf gläubige Annahme derselben ohne philosophische Grübelei; er fordert sittliche Strenge, empfiehlt wohl eine asketische Lebensform und verachtet oder tadelt jede weltliche Bestrebung, und diese Anforderungen und Grundsätze besiegelt er durch sein eigenes Beispiel. Die h. Schrift bildet nach Inhalt und wörtlichem Ausdruck den Boden seiner gesammten schriftstellerischen Thätigkeit; doch verschmäht er es nicht, dem Bibelworte eine rhetorische oder poetische Erweiterung zu geben oder ein Weniges von apokryphischer Ueberlieferung zuzulassen bis zur legendenartigen Ausschmückung (vgl. z. B. Opp. graec. T. II. S. 297 ff.). Sein Vortrag ist oft malend und lebendig; ja dramatisch, obwohl nicht immer am rechten Orte (s. z. B. Opp. syr. Tom. II. S. 415 f. die Art, wie er die Maria das Christuskind anreden läßt); er liebt Exklamation und Apostrophe, Antithesen und witziges Wortspiel, häufige und prägnante Bilder, die er für die Vergleichung vielseitig zu nutzen und auszubeuten weiß, wenn dies zuweilen auch bis

*) S. *Spohn*, de ratione textus biblici in Ephr. Syri comm. obvii ejusque usu critico. Lips. 1786. 4. Dess. Collatio vers. syr., quam Peschito vocant, cum fragmentis in comm. Ephr. obviis. Spec. 1. Lips. 1785. 4. Spec. 2. 1794. 4. (Jesaia). Wahl's Magazin, 2. u. 3. Lief. Kirsch, Vorr. zum syr. Pentateuch. Credner, a. a. O. *Lengerke*, commentatio de Ephr. Syro S. S. interprete. Hal. 1828. 4. *Hirzel*, de Pentateuchi vers. syr. indole. Lips. 1825. 8. *Roediger*, de orig. et indole arab. libror. V. T. hist. interpr. Hal. 1829. 4.

zu geschmackloser Uebertreibung und gesuchter Spielerei getrieben wird. Seine Darstellung hat überhaupt viel äußeren Schmuck, er versteht sich auf die äußeren Mittel der Redekunst; aber oft genug leidet sie auch an Ueberladung und schwülstigem Wesen oder an Weitschweifigkeit bis zur Ermüdung. Seine Worte treffen das Herz, denn sie berühren vielfach die menschlichen Freuden und Sorgen, sie schildern die Kämpfe und Stürme des Lebens, wie die stille Ruhe desselben. Er weiß Schrecken und Schauder zu erregen, wenn er dem Sünder die Strafe vorhält, wenn er Gottes Gericht, das Schicksal der Verdammten schildert; er weiß aber auch aufzurichten und zu trösten, wenn er von der Hoffnung der gläubigen Seelen, von der Wonne der ewigen Seligkeit predigt. Seine Rede erklingt in milden und weichen Tönen, wenn er die selige Ruhe des Frommen, den Seelenfrieden des gläubigen Christen malt; sie tobt und donnert, wenn er die Ketzer geißelt oder wenn er Stolz und Thorheit züchtigt. Ephräm war ein Redner von Geist und Geschick, und das Maß seiner poetischen Gaben war gewiß geeignet, seine Wirksamkeit als Lehrer seines Volks kräftig zu unterstützen. (Vgl. den vom Unterzeichneten abgefaßten Artikel Ephräm in der Hall. Encyklopädie, der in Aschbach's allg. Kirchen-Lexikon Bd. II. S. 613 ff. wörtlich und selbst mit einigen Druckfehlern benutzt worden ist). E. Rödiger.

Ephraim (אֶפְרַיִם Fruchtbarkeit, von פָּרָה wie אֵפֶר mit vorgesetztem א 1 Mos. 41, 52. Hos. 13, 15.).

1) Name des zweitgebornen Sohnes des Erzvaters Joseph und des von ihm entsprossenen Stammes. Er wurde nebst seinem Bruder Manasse von Jakob aus Liebe zu Joseph an Kindesstatt angenommen und ihm ein gleiches Erbtheil mit den übrigen Söhnen zugesichert, übrigens seinem älteren Bruder mit Bezug auf seine künftige Bedeutsamkeit vorangestellt, 1 Mos. 48, 1—19. Zwar scheint der Stamm, welcher zur Zeit des Auszugs aus Egypten 40,500 streitbare Männer zählte, wo zu gleicher Zeit von Manasse 32,200 gezählt wurden, 4 Mos. 1, 32—35., während des Aufenthaltes in der Wüste durch Unglücksfälle, wie sie 1 Chron. 8 (7), 20—23. angedeutet werden, sehr nothgelitten zu haben, da die zweite Zählung am Ende dieser Wanderung nur 32,500 ergab, während zu gleicher Zeit Manasse mit 52,700 auftritt (4 Mos. 26, 37. 34.); weßhalb er auch bei der Vertheilung des Landes, vielleicht durch Josua's Bescheidenheit, der selbst diesem Stamme angehörte, ein gegen Manasse (Jos. 16, 9.) untergeordnetes Erbtheil empfieng, mit welchem namentlich er sich unzufrieden zeigen mochte (Jos. 17, 15—18.): aber wohl schon unter Josua, der ihm einen zusammenhängenden, sehr fruchtbaren Landstrich (Hos. 9, 13.) in der Mitte des Landes zwischen den südwestlich und südöstlich gelegenen Stämmen Dan und Benjamin und dem nördlich gelegenen Halb-Manasse durch das Loos anwies, in der ganzen Breite vom Mittelmeer bis an den Jordan, und noch mehr unter den Richtern tritt sein Selbstgefühl und sein Uebergewicht entschieden hervor (Jos. 17, 14. 15. Richt. 8, 1. 2; 12, 1—3.), welches noch dadurch genährt werden mochte, daß bis zum Tode Eli's die Stiftshütte und Bundeslade in Silo, als dem Mittelpunkt Palästina's, sich befand (Jos. 18, 1. Richt. 18, 31. 1 Sam. 1, 3; 3, 21; 4, 3. 4. 12.). Seine spätere Volksmenge mag aus 1 Chron. 12, 30. und daraus erschlossen werden, daß sich schon in der Richterzeit Ephraimiten in anderen Stämmen ansiedelten, Richt. 19, 16. In diesem Stamme verwirklichte sich auch zuerst die Idee einer Monarchie, die schon zu Gideons Lebzeiten sich hatte verlauten lassen, Richt. 8, 22 f., wiewohl nur auf kurze Zeit unter Abimelech Richt. K. 9. Auch Samuel, der aus diesem Stamme war, 1 Sam. 1, 1., gab demselben neuen Glanz. Nach Sauls Tode schloß sich der Stamm Ephraim aus Eifersucht gegen das längst geistig überlegene Juda mit den zehn anderen Stämmen an Isboseth an, 2 Sam. 2, 9., unterwarf sich übrigens nach dessen Ermordung dem David, 2 Sam. 5., ohne jedoch seine Abneigung gegen den Stamm Juda unterdrücken zu können, 2 Sam. 19, 41., benützte aber nach Salomo's Tode einen dargebotenen Anlaß, um sich nebst den nördlichen Stämmen unter Leitung Jerobeams, eines Ephraimiten (1 Kön. 11, 26.), von Juda und dem Hause Davids für immer loszureißen, 1 Kön. K. 12., nachdem der Prophet Ahia aus dem

ephraimitischen Silo (1 Kön. 11, 29 ff.) die Einleitung dazu getroffen hatte. Der Hauptsitz dieses neuen Reiches (Sichem, Thirza, Samaria) war stets im Stamme Ephraim, und es führte unter den Propheten geradezu den Namen von diesem es leitenden Stamm, Jes. 7, 2 ff. 9, 9; 11, 13; 28, 1. Hos. 4, 17; 5, 3. 9; 12, 1. vgl. Sir. 47, 23.

2) Name eines Gebirges und Waldes. Das Gebirge, welches Jos. 17, 15; 19, 50; 20, 7; 21, 21; 24, 33. Richt. 3, 27; 4, 5; 7, 24; 10, 1; 17, 1; 18, 2; 19, 16. 1 Sam. 1, 1; 9, 4; 14, 22. 2 Sam. 20, 21. 1 Kön. 4, 8; 12, 25. 2 Kön. 5, 22. Gebirg Ephraim und Jos. 11, 16. 21. Gebirge Israel genannt und in letzterer Stelle genau von dem Gebirge Juda unterschieden wird, nahm seinen Ausgangspunkt von der Ebene Esdrälon (näher beim Flecken Ginea, Jos. Ant. 20, 6, 1. bell. 3, 3, 4.) und erstreckte sich über die Südgrenze von Ephraim hin bis gegen Jerusalem, wo es mit dem Gebirge Juda in Verbindung trat. Im engeren Sinn beschränkte es sich auch wohl auf den Stamm Ephraim allein, 1 Kön. 4, 8. Es bestund aus waldreichen Bergrücken, von langen und fruchtbaren Thälern durchschnitten, Jer. 50, 19., die gegen Juda hin enger und wilder werden. Ritter 2, 392. Schub. 3, 127. Die hervorragenden Berge waren im Stamm Ephraim Zalmon unweit Sichem, Richt. 9, 48. Ps. 68, 15., Ebal, die nördliche (Jos. 8, 30. 5 Mos. 11, 29.) und Garizim (5 Mos. 11, 29; 27, 12. Jos. 8, 33.) die südliche Spitze des Gebirges Ephraim, Gaas (Jos. 24, 30. Richt. 2, 9.) und der Amalekiter-Berg, Richt. 12, 15. — Der Wald Ephraim aber, 2 Sam. 18, 6. vgl. Jos. 17, 15., lag ohne Zweifel im Nordosten des Stammes gegen den Jordan und Succoth zu. Dort wurde die entscheidende Schlacht zwischen Absalom's und David's Heer zum Vortheil des letzteren geliefert. Ganz mit Unrecht wollen Ewald, Isr. Gesch. 2, 656. und Thenius zu 2 Sam. 17, 22. 24; 18, 6 ff. diesen Wald in's Ostjordanland verlegen. Wenn namentlich Ewald nicht begreift, warum David, falls er diesseits des Jordans gelegen wäre, nicht sofort nach Jerusalem aufgebrochen wäre; so ist dies doch sehr begreiflich, wenn man bedenkt, daß er nicht durch den feindlich aufgeregten Stamm sofort ziehend mehr Blutvergießen veranlassen wollte, und daß also sein Rückzug nach Mahanaim ihm durch die Klugheit und Milde geboten war.

3) Name einer Stadt, welche Joh. 11, 54. erwähnt wird. Auch Joseph. bell. 4, 9, 9. erwähnt einer Stadt Ἐφραΐμ in der Nähe von Bethel, und gibt die 2 Chron. 13, 20. ebenfalls in selbiger Gegend und mit Bethel genannte Stadt עֶפְרַיִן nach Keri durch Ἐφραΐμ. Es ist wohl dieselbe Stadt, welche Jos. 18, 23. עָפְרָה genannt wird und vielleicht später wegen eines zweiten Theils der Stadt ihren Namen umgebogen hat. Vgl. Jos. 15, 19. Unter der Wüste, von welcher als in der Nähe liegend Joh. 11, 54. spricht, hat man demnach nicht die Wüste Juda, sondern die bei Bethaven, das bekanntlich in der Nähe von Bethel lag, Jos. 7, 2; 18, 12. 1 Sam. 13, 5; 14, 23., zu verstehen.

Vaihinger.

Ephron, עֶפְרוֹן, Name mehrerer Oertlichkeiten in Kanaan; er bezeichnet 1) Jos. 15, 9. ein Gebirge (nicht einen einzelnen Berg, denn es ist von »Städten« desselben die Rede) an der Grenze zwischen Juda und Benjamin, wohl einerlei mit dem bekannten »Gebirge Ephraim« (s. d. Art.), das sich bis gegen Jerusalem hin erstreckte und mit dem »Gebirge Juda« in Verbindung trat, vgl. Richt. 4, 5. 1 Sam. 1, 1. — s. Robinson, Pal. II. S. 58 f.; — 2) eine Stadt in der Nähe von Bethel, welche Abia dem Reiche Jerobeam's entriß, 2 Chron. 13, 19.; in dieser Stelle liest das Kthib Ephron, ihm folgen LXX und Vulg., Qri aber hat עֶפְרַיִן, was darauf führt, diesen Ort zu identificiren mit jenem Joh. 11, 54. erwähnten Ἐφραΐμ oder Ἐφρέμ, wohin sich Jesus nach der Auferweckung des Lazarus zurückzog und von wo er seine letzte Reise nach Jerusalem antrat; diese Stadt lag »nahe bei der Wüste«, d. h. der sogenannten Wüste Bethhaven auf der nordöstlichen Grenze Benjamin's, Jos. 16, 1; 18, 12.; auch Joseph. B. J. 4, 9, 9. erwähnt ein, von Vespasian erobertes, Städtchen Ἐφραΐμ in der Nähe von Bethel; Euseb. s. v. Ἐφρών gibt die Entfernung jener von Johannes erwähnten Stadt auf 8 Meilen nördlich von Jerusalem an, was aber schon Hieronymus in 20 M.

verbessert hat. Der nämliche Ort heißt, mit wenig verändertem Namen, Ophra עָפְרָה im Stamme Benjamin, Jos. 18, 23., wo LXX Ἐφραθὰ oder (Cod. Alex.) Ἀφρά lesen; dieses lag nach 1 Sam. 13, 17. (wo LXX Γοφερὰ aussprechen) im NO. des Stammes Benjamin, nach Euseb. 5 Meilen östlich von Bethel. Davon ist vielleicht selbst Beth-leaphra bei Mich. 1, 10. nicht verschieden und nur des Wortspieles wegen (Rückert übersetzt treffend: „Staubheim“) in etwas veränderter Form angeführt. Das Alles waren wohl nur verschiedene Wortformen für dieselbe Oertlichkeit, deren Stelle nach höchster Wahrscheinlichkeit wieder aufgefunden worden ist von Robinson (Pal. II. 333 ff.) in dem heutigen Taigibeh, einem von 3—400 griechischen Christen bewohnten Dorfe auf einem mit Oliven- und Feigenbäumen bepflanzten Hügel mit vorrömischer Thurmruine. Wirklich stimmen die angeführten Entfernungen (20 M. von Jerusalem und 5 M. von Bethel) gut überein; sie ist so auf Kiepert's Karte eingetragen, vergl. *Lightfoot*, centur. chorogr. in Matth. c. 53. et disquis. chorogr. in Ev. Joh. c. 7.; Reland, Paläst. S. 376 f. 490 f. 765.; Ritter, Erdk. XVI. S. 531 f. — Ganz verschieden von diesem Ophra oder Ephraim ist dagegen die Vaterstadt Gideon's im Stamme Manasse, die ebenfalls Ophra (LXX: Ἐφραθά, Ἐφρά, Ἐφραΐμ) genannt wird, Richt. 6, 11. 24; 8, 27; 9, 5., bis jetzt aber noch nicht wieder gefunden ist.

3) Endlich wird eine feste und volkreiche Stadt in Gilead Ἐφρών genannt; sie wurde von Judas Makkabi auf dem Rückwege von Karnain (d. h. Astaroth Karn.) nach dem Jordan gegen Scythopolis zu erobert und zerstört, 1 Makk. 5, 46. 52. 2 Makk. 12, 27 f.; Joseph. Ant. 12, 8, 5. Diese Oertlichkeit ist noch nicht wieder aufgefunden worden, wie denn überhaupt in dem jetzt so ungastlichen Ostjordanlande unsre geograph. Kenntniß noch manche Lücke aufweist. Gegen die Vermuthung Klöden's bei Winer R.W.B. I. 335, es sey an der Stelle des heutigen Bergschlosses Kalerat er Rabbad (Burkhardt's Reisen v. Gesenius I. S. 420; Ritter's Erdk. XV. 1. S. 369—442) zu suchen, ist zu bemerken, daß dieser Ort viel zu südlich liegt; besser erinnert Ewald, Gesch. Isr. III. 2. S. 360 an den Ort Fan'arah auf Kiepert's Karte südlich von Jarmûk, während die von demselben Gelehrten versuchte Vergleichung des „Waldes Ephraim“, wo Absalom umkam (2 Sam. 18, 6. — zur Entstehung dieses Namens im ostjordanischen Gebiete wird auf Richt. 12, 1 ff. verwiesen), ebenfalls zu weit nach Süden führt. **Rüetschi.**

Epiphanienfest, Fest der Erscheinung, Offenbarung Christi, *επιφανεια, τα επιφανια,* nach Tit. 2, 11; 3, 4. war in der orientalischen Kirche bis zu des Chrysostomus Zeiten dasjenige Fest, welches den christlichen Festcyclus eröffnete (Chrysostomus: *παρ' ἡμιν ἡ εορτη πρωτη τα επιφανια*). Es betraf zunächst die Taufe Christi, indem man, wie derselbe Chrysostomus sagt, davon ausging, daß Christus nicht bei seiner Geburt, sondern vielmehr erst bei seiner Taufe den Menschen offenbar geworden sey, so daß seine *επιφανεια* erst in den Zeitpunkt seiner Taufe fiel. Ein eigenes Weihnachts- oder Geburtsfest Christi gab es damals noch nicht in der orientalischen Kirche, sondern die Geburt Christi wurde als das praecedens und das untergeordnete mitgefeiert am Epiphanienfeste, welches auf den 6. Januar fiel. Die Bezugnahme auf die Geburt konnte um so weniger hervortreten, da mit der Taufe Christi noch der Gedanke an die Taufe der Christen sich verband, insofern man annahm, daß Christus durch seine Taufe dem Wasser die Eigenschaft mitgetheilt habe, ein Bad der Wiedergeburt zu werden (Chrysost.: *την των ὑδατων ἡγιασε φυσιν*). Daher das Fest, nach dem Vorgange des Gregor von Nazianz, auch den Namen *τα φωτα, ἡμερα των φωτων* erhielt. Die Taufe Christi galt als sein *φωτισμος* in Bezug auf die Menschen, die Taufe der Christen wurde angesehen als ihr *φωτισμος* in Beziehung auf sie selbst; daher das Epiphanienfest in mehreren Kirchen des Morgenlandes nebst Ostern und Pfingsten als Tauftag angewendet wurde (das hieß man *Χριστω συμφωτισθηναι,* Greg. v. Naz. or. 40.). Neander spricht die Ansicht aus, das Fest möchte judenchristlichen Ursprungs seyn, sowie denn der judenchristlichen Anschauungsweise die Taufe Christi wichtiger als die Geburt

seyn mußte. Es zeigt sich nämlich der auffallende Umstand, daß die Basilidianer, nach dem Zeugnisse des Clemens v. Alex. Strom 1, 1. die Ersten waren, welche in Alexandrien das Fest feierten; und Neander gründet nun darauf die Vermuthung, daß sie es von judenchristlichen Gemeinden in Syrien und Palästina entlehnt haben und auf ihre Weise deuteten; allerdings erklärt sich so am besten, wie es dazu kam, daß die alexandrinische Kirche bald ein Fest feierte, welches durch Häretiker in's Land gebracht worden war. Diese Kirche ließ sich hiebei vielleicht auch von dem Interesse leiten, die wahre antignostische Bedeutung der Taufe Christi durch ihr Epiphanienfest zu beurkunden.

Dem sey wie ihm wolle, so viel ist gewiß, daß das Fest zunächst der orientalischen Kirche und zwar nicht bloß in denjenigen Gegenden, wo sich das Judenchristenthum besonders geltend gemacht hatte, ausschließlich eignete, und daß dagegen das Weihnachtsfest erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in der orientalischen Kirche eingeführt wurde, wie denn Chrysostomus in einer Homilie am Weihnachtstage den 25. Dec. 386 zu Antiochien mit deutlichen Worten sagt, daß dieses Fest erst seit zehn Jahren eingeführt sey. Die erste Spur der Epiphanie im Abendlande finden wir in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts; Ammianus Marcellinus lib. XXI. 2. erwähnt, daß Kaiser Julian 360 in Vienne das Epiphanienfest gefeiert habe; denn wie Neander mit Recht bemerkt, durch die Verbindung der griechischen Kolonial- und Handelsstädte des südlichen Frankreichs mit dem Oriente mochte dieses Fest wohl früher nach dieser Gegend als nach andern abendländischen Gegenden gekommen seyn. Sowie das Weihnachtsfest ein ursprünglich abendländisches Fest von Westen nach Osten drang, so verhält es sich umgekehrt mit dem Epiphanienfeste. Das Fest verbreitete sich, und die Polemik der Donatisten, die es als eine aus dem Oriente eingebrachte Neuerung verwarfen, konnte die Verbreitung nicht hindern, sondern mußte sie vielmehr befördern. Weil es aber nicht der alten Tradition der abendländischen Kirche angehörte, so konnte um so leichter die Bedeutung desselben sich ändern; es war schon zu des Augustinus Zeiten Fest der Offenbarung Christi für die Heiden*), und als Substrat davon diente die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande, Matth. 2, 1—12. Daher der Name **Dreikönigsfest** (s. d. Art.). Aber der Begriff der Epiphanie wurde auch auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe in dem ersten Wunder zu Kana Joh. 2, 11. bezogen, daher die Namen dies natalis virtutum Domini und **Bethphania**; allein alle drei Beziehungen, Taufe Christi, erste Offenbarung für die Heiden, erste Offenbarung durch Wunder wurden verbunden festgehalten, wie wir dies ersehen aus einer Predigt des Bischofs Maximus von Turin in dem 7. Sermo über das Fest, aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Damals hatte sich im Abendlande bereits die Ueberlieferung gebildet, daß alle drei erwähnte Ereignisse an demselben Tage geschehen seyen. Es kam noch eine vierte Beziehung hinzu, auf die wunderbare Speisung der 5000 Mann durch den Herrn; daher der Name **Phagiphania**. Aber am meisten machte sich im Abendlande geltend die Beziehung auf die Anbetung der Weisen, und die Erscheinung des Sternes wurde nun auch mit der Bedeutung des Wortes Epiphanie in Verbindung gebracht. In der abendländischen Kirche wurde nun auch in einigen Kirchen das Epiphanienfest als Tauftermin gebraucht (als dies luminum), so in der afrikanischen Kirche; als die Sitte auch in Italien aufzukommen anfing, fand sie an Leo I. einen entschiedenen Gegner; er nennt sie irrationabilem novitatem. Aber auch in die fränkische Monarchie drang sie. Gerbert in d. vetus lit. Alem. P. II. disq. 5. führt einen alten ordo S. Gallensis an, worin Epiphanien als Tauftermin angegeben ist; und Karl der Große in der Epistel an den Bischof Garibald erwähnt die Sitte als im fränkischen Reiche bei Einigen üblich, doch ohne sie zu billigen. Schon Gregor II. 726 hatte ver-

---

*) Aug. Sermo 203. hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium fecit solemnitatem omnibus gentibus. — Daher der Tag auch primitiae gentium genannt.

boten zu taufen, ausgenommen an Ostern und an Pfingsten. Mehrere Concilien aus dem 9. und 11. Jahrhundert wiederholt das Verbot.

Nach alter Tradition der griechischen Kirche wird in der griechisch-russischen Kirche noch heutzutage am Epiphanienfeste die Wasserweihe vorgenommen. S. Stäudlin, kirchl. Geogr. u. Statistik I. S. 279, während in Rom, gemäß der abendländischen Tradition und dem vorherrschenden Karakter des Festes, am Epiphanienfeste Männer aus allen Ländern und Nationen, die sich in der Propaganda in Rom bilden, um als Missionäre in ihrem Vaterlande verwendet zu werden, jeder in seiner Mundart religiöse Vorträge halten, und so die Offenbarung Christi unter den Heidenvölkern anschaulich und hörbar darstellen sollen, bei welcher Gelegenheit auch der berühmte Mezzofante seine gewaltige Sprachfertigkeit zu entwickeln pflegte. — Noch muß angeführt werden, daß am Epiphanienfeste die morgenländischen Bischöfe den Termin der Osterferien ankündigten, indictio paschalis genannt; diese Sitte ging auch für eine Zeit in die abendländische Kirche über, wie denn die vierte Synode zu Orleans 541 sie gesetzlich machte. S. Neander, Kirchengesch. 2. Ausgabe I. 528. Augusti, Handbuch der christlichen Archäologie I. 528. II. 476. **Herzog.**

Epiphanius, Bischof von Constantia, dem alten Salamis auf Cypern. Wenn jede Richtung geistigen Lebens, bevor sie einem Zeitalter ihr Gepräge entscheidend und dauernd aufdrückt, ihren prototypischen Ausdruck in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten hat, so gilt dies in verdoppeltem Maß hinsichtlich der Mönchsfrömmigkeit und der aller freien religiösen Forschung abholden Buchstabenrechtgläubigkeit von Epiphanius. Sein Leben fällt in die Zeit, wo das welt- und bildungsscheue Mönchthum, nachdem es, an dem altchristlichen Entsagungs- und Märtyrerdrang erstarkt, den Ansatz zur ersten, gebietenden Macht in der Kirche nahm, alle Verhältnisse durchdringend, aber unerfüllt vom Geist evangelischer Freiheit, das Christenthum in ein System äußerlicher, willkürlicher, mehr auf heroische als sittlich veredelnde Kraftanstrengung angelegte Uebungen zu verknöchern anhob und an die Stelle der bei aller Kühnheit der Untersuchung doch positiven, biblisch-gläubigen Wissenschaft im Verfolg der großen Lehrstreitigkeiten die Vorliebe für die Formel der überlieferten Kirchenlehre, die sogenannte Theologie der Väter trat. Für beide Richtungen war durch Natur, Erziehung, Lebensweise und Studium einer der Hauptbeförderer Epiphanius. Er wurde zu Besandus, einem palästinischen Flecken nahe der Stadt Eleutheropolis, im Anfang des 4. Jahrhunderts geboren und von früher Jugend durch Mönche Palästina's, später Aegyptens, wo er vielleicht noch mit dem Vater des Mönchthums, dem als Urbild ascetischer Vollkommenheit heilig gehaltenen Antonius in Berührung kam, ferner aber einseitig gebildet (Socr. h. e. 6. 32.). In Aegypten bestand sein so zu sagen mit der Muttermilch eingesogener Eifer für Rechtgläubigkeit die erste Probe. Gnostische Frauen von verführerischer Schönheit suchten den jungen Eiferer zu fesseln, welcher Gefahr Epiphanius rasch entschlossen dadurch auswich, daß er die ihm dargebotenen ketzerischen Bücher dem Bischof der Stadt aushändigte, in dessen Folge nahe an hundert dieser Irrlehrer des Orts verwiesen wurden (Epiphan. haer. 26, 17.). In sein Vaterland zurückgekehrt und im vertrauten Umgang mit Hilarion, dem Gründer und Ideal des palästinischen Mönchthums noch enthusiastischer für diese Form weltverachtenden, gottseligen Lebens, wirkte er fast ein Menschenalter als Vorstand eines von ihm in der Nachbarschaft seines Geburtsorts gestifteten Klosters. Von seinem Metropolitansitz in Constantia aus seit 367, wo seine Zeit sich theilte zwischen erbaulichen Werken, bischöflichen Amtsverrichtungen, fleißiger Lectüre der zugänglichen christlichen Schriften und Vertheidigung der Kirchenlehre durch Bekämpfung der Ketzer oder Antheilnahme an den obschwebenden Lehrkämpfen, verbreitete sich sein Ruhm über die ganze Kirche, ohne daß er beim Mangel an gründlicherer theologischer Durchbildung und bei seiner klösterlichen Unbekanntschaft mit der Welt in den Gang der Streitigkeiten namhaft eingriff. So treffen wir ihn als Synodalmitglied in Antiochien (376), um die über den Apollinarismus ausgebrochenen Unruhen beschwichtigen zu helfen.

Wenige Jahre darauf (382) beschied ihn der Wille des Kaisers nach Rom, um mit den dort anwesenden Bischöfen über die endliche Beilegung der in Antiochien hartnäckig fortdauernden meletianischen Spaltung Raths zu pflegen, bei welcher Gelegenheit er mit der durch ihre Mildthätigkeit und ascetische Bußstrenge weitgenannten älteren Paula das Band gegenseitiger Bewunderung und Freundschaft knüpfte (Hieronym. epitaph. Paul. ep. 27.). Seinen eigentlichen Lebensberuf fand er nächst der Ausbreitung des Mönchthums, welchem er durch Wort und Beispiel einen weit über Palästina und Cypern hinausreichenden Schwung gab, in der Bestreitung der Häretiker, als deren gefährlichster ihm Origenes erschien. Diesen glühenden Ketzerhaß insbesondere gegen Origenes hatte er von den Mönchen in den Einöden Aegyptens geerbt. Hier pflegte Pachomius den großen Alexandriner, von dessen Verdiensten um Kirche und Wissenschaft das Mönchthum dieses Schlags kaum eine Ahnung hatte, nicht bloß als den ruchlosesten aller Ketzer öffentlich bloßzustellen und vor dem Lesen seiner Schriften zu warnen, weil derselbe unter dem Vorwand, die heilige Schrift zu erklären, ihren wahren Sinn durch verderbliche Betrachtungen verfälsche, sondern verpflichtete im Angesichte des Todes feierlich alle Vorsteher der von ihm geleiteten Klöster, daß sie niemals mit Anhängern des Origenes in Verbindung treten wollten (Walch, Geschichte der Ketzereien VII. S. 438 f.). Epiphanius scheute die Mühe nicht, die zahlreichen Werke des Origenes zu durchlaufen, um für dieses Verdammungsurtheil die urkundliche Rechtfertigung zu gewinnen. Nachdem er vorerst in seinem Panarion (haeres. 64.) den Origenes als Vater des Arianismus und einen in fast allen Glaubensartikeln gröblich irrenden Neuerer zum Erzketzer gestempelt, trieb ihn die Nachricht, daß derselbe bei den angesehensten Kirchenlehrern Palästinas in ungemeiner Verehrung stehe, um Ostern 394 dorthin, um die Häupter des Origenismus zu dem gleichen Anathem zu bewegen. Sein leidenschaftliches Auftreten gegen den Bischof Johannes von Jerusalem und die nicht minder unbefugte Einmischung in anerkannte Diöcesanrechte desselben entzündete die langwierigen origenistischen Streitigkeiten (s. d. Art.), welche, so kleinlich als gehässig in Ursprung und Fortgang, die Kirche auf lange hin um eines ihrer höchsten Lebensgüter, die religiöse Speculation und Wissenschaft, betrogen. Voll Freude, daß, was er jederzeit gewollt, seinem Greisenalter noch durch die Beistimmung eines solchen Kirchenfürsten geworden sey, verschmähte er selbst die Freundschaft des heuchlerisch ränkevollen Theophilus von Alexandrien nicht, der sonst doch ziemlich geringschätzig auf ihn als Anthropomorphiten herabsah, und ließ sich als blindes Werkzeug für dessen hierarchische Pläne gegen den edlen Chrysostomus von Constantinopel gebrauchen. Nicht zweifelnd, daß, wie er in einem Brief an Hieronymus (ep. 73.) schreibt, endlich Amalek bis auf den Stamm ausgerottet und auf dem Berg Raphadim die Trophäe des Kreuzes aufgerichtet sey, hatte er dem für die „Irrthümer des Origenes nicht verschlossenen, aber die unendliche Bedeutung desselben für die Kirche würdigenden“ Chrysostomus die auf einer Versammlung cyprischer und benachbarter Bischöfe vollzogene Verdammung des Origenes mittelst Synodalschreibens kundgethan (401). Da Chrysostomus durch Nichtachtung dieser Notification sich ihm selbst im Licht eines Origenisten darstellte, schiffte Epiphanius in der Einbildung, daß es nur seines persönlichen Erscheinens bedürfe, um der vielförmigen Hyder die letzten noch übrigen Köpfe zu zertreten, überdies aufgestachelt durch Theophilus, mitten im Winter des Jahres 402, jetzt ein Greis von nahe an hundert Jahren, nach der Hauptstadt; wollte hier weder mit Chrysostomus, der ihm liebevoll seine gesammte Geistlichkeit zur Begrüßung vor die Stadt entgegenschickte, in Kirchengemeinschaft noch für den todtkranken Sohn der Kaiserin fürbittend eintreten, bevor alle origenistischen Ketzer aus der Residenz verjagt wären; und traf schon Anstalten, durch solenne Verkündigung des Anathems vom Altar der Hauptkirche herab die Volkswuth gegen Origenes und seine Anhänger aufzuregen. Von diesem Unterfangen schreckte ihn die Erinnerung an die für ihn selber bedenklichen Folgen zurück. Plump, aber ehrlich, wie er war, merkte er auch wohl etwas von den Ränken seiner Parteigenossen. Zuletzt völlig enttäuscht durch ein

Gespräch mit den verketzerten Origenisten, zog er sich durch rasche Abreise aus dem wenig ehrenvollen Handel, mit den Worten an die ihn zum Meere geleitenden Bischöfe: ich lasse euch die Stadt, den Palast und die Heuchelei. Die Ahnung seines nahen Hingangs, welche ihn gleichzeitig überkam und welche er in dem Ausruf andeutete: ich aber gehe, denn ich habe sehr zu eilen! erfüllte sich nur zu bald. Er starb noch vor der Heimkehr auf dem Schiff im Sommer des Jahres 403.

Im Karakter des Epiphanius sind mit einer redlichen Gesinnung und aufrichtigen Frömmigkeit große Fehler vermischt. Sein Feuereifer für Reinheit der Lehre und die strenge Selbstverläugnung, welche auch auf dem Thron des Bischofs von den Entbehrungen des Mönchthums in nichts nachließ, beweisen, daß es ihm ein heiliger Ernst war mit dem, was ihm als Blüthe christlicher Wahrheit und Vollkommenheit feststand. Aber diesem durch die natürliche Heftigkeit seines cholerischen Temperaments leicht gereizten Eifer ging nicht das gleiche Maß von Geistesfreiheit und Besonnenheit zur Seite. An sich mäßig begabt, durch mönchische Erziehung noch beschränkter, beim Mangel einer innerlich selbstständigen religiösen Entwicklung ohne die Fähigkeit, das Recht des religiösen Subjekts neben dem Machtgebot der Kirche zu begreifen, setzte er alles Heil in die Exactheit der äußern Bekenntnißformel und Uebung. Dem hieran genährten Ketzerhaß mußte selbst seine ausgebreitete Belesenheit ausschließlich dienen. Er redete 5 Sprachen (πεντάγλωττος nach Hieronym. apol. 2. adv. Rufin. II. 158.), seine Landessprache, das Syrische, außerdem hebräisch, ägyptisch, griechisch, einigermaßen auch das Lateinische, mit Bezug worauf Rufin (bei Hieronym. a. a. O. S. 150) höhnend sagt: er betrachte es als seine Evangelistenpflicht, in allen Völkern und Sprachen über Origenes Uebles zu reden. Und wie seine Leichtgläubigkeit oft das Abenteuerlichste prüfungslos aufnahm und weiter trug oder fremden Absichten zum Spielball wurde, so sparte er, wo es auf die Vernichtung der Häresie ankam, keine Consequenzmacherei, keine Verunglimpfung und Eigenmächtigkeit. Es mag ihm als Zeichen schöner Humanität zur Ehre gereichen, daß er, wo die Hilfsquellen des eigenen Vermögens nicht genügten, seinem Wohlthätigkeitssinn die Einkünfte der Kirche preiszugeben nicht Anstand nahm. Ebenso läßt es sich aus dem altchristlichen Abscheu gegen kirchliche Bildwerke unschwer erklären, daß er einst in einer Dorfkirche Palästinas, wo er das Gemälde eines Mannes, unbestimmt ob Christi oder eines Heiligen erblickte, den dasselbe enthaltenden Vorhang ohne Weiteres in Stücke riß, weil schriftwidrig sey, daß das Bild eines Menschen in der Kirche hange. Wenn er aber bei'm Ausbruch des origenistischen Streits in der Kirche Jerusalems ohne vorgängige Rücksprache und im Tone des Strafpredigers über den Origenismus des Bischofs Johannes, der ihm gastfreundlich Haus und Herz geöffnet, herfährt; wenn er als auswärtiger Bischof den von ihrem Metropoliten losgerissenen Mönchen Bethlehems einem Presbyter weiht; wenn er ähnlich in Constantinopel ohne Vorwissen und Gutheißen des Patriarchen sich kirchliche Amtshandlungen anmaßt: so lassen sich Regelwidrigkeiten der Art wohl aus seinem durch die erfahrenen Huldigungen verwöhnten Selbstgefühl oder aus dem Ungestüm seines rasch zufahrenden Temperaments, nicht aber, wie er selber will, aus dem Brennenden seiner Liebe zu Christus ableiten. Bei alle dem stand er als Patriarch der Orthodoxie so hoch in der Verehrung der Zeitgenossen, daß selbst dergleichen Uebergriffe ihm nur zur Folie für neue Triumphe wurden. Es war nicht bloß ein Hieronymus, der ihn als das Ueberbleibsel der alten Heiligkeit beglückwünscht. Das ganze Jahrhundert sieht in ihm den Heiligen. Als er eines Tages in Jerusalem mit dem Bischof Johannes über die Straße ging, trugen die Mütter ihm ihre Kinder zu, daß er sie segne. Stürmisch küßte ihm das in Masse herandrängende Volk die Füße, und pries sich glücklich, wenn es vom Saum seines Kleides ein Stück erhaschte. Um ihn predigen zu hören, harrte die lautlos versammelte Menge Stunden lang. Daß sich um sein Leben bald auch der Glorienschein vollbrachter Wunder und Offenbarungen herbreitete und von einem jüngern Mythographen schon seine Kindheit mit dem Sagenkreis vorbedeutender Zeichen ausgestattet wurde, wie er überall im Alterthum die Geburt außerordentlicher

Männer verherrlichte, konnte bei einem Mann nicht ausbleiben, dessen Andenken die Cyprier eine Kirche weihten.

Zuerst im Jahr 374 hatte Epiphanius auf Bitten von Geistlichen und Mönchen eine Schrift über den Glauben verfaßt, welche, wie alle Schriften des Mannes mit Begier, von den Gelehrten wegen des Inhalts, von den Ungebildeten wegen des Styls gelesen wurde (*Hieronym.*, vir. ill. c. 114.). Sie versuchte als ein Anker für alle durch Ketzer und Teufel auf dem Meer der Lehre Umhergetriebenen (daher *ἀγκυρωτος*) in 121 Kapiteln die Vertheidigung einer Reihe von christlichen Lehren, besonders der Trinitätslehre, Menschwerdung des Herrn und der Auferstehung der Todten. Da sie aber die bekämpften Irrlehrer nur in kurzer Namensübersicht aufführte, entsprach Epiphanius gern der Aufforderung zur Ausarbeitung seines Hauptwerks über die Häresieen als eines sicherern Verwahrungsmittels gegen den Stich der ketzerischen Schlange, welches er, weil es nicht bloß die geschichtliche Darstellung, sondern zugleich die Widerlegung der behandelten 80 Häresieen lieferte, *πανάριον*, d. h. Apothekerkiste überschrieb. Es hat die Tendenz, den Begriff der Häresie in seinem ganzen Umfange zu erschöpfen. Mit unermüdlichem Sammlerfleiß sind daher alle häretischen Erscheinungen vom Weltanfang bis auf die Messalianer zusammengestellt. Gleichwie aber der theils aus ketzerischen und andern Schriften, theils aus mündlichen Erkundigungen entlehnte Reichthum an Thatsachen ohne logische Ordnung und Chronologie bunt durch einander laufend nicht selten das Ungereimteste unkritisch zusammenrafft und die Härte des Urtheils bei meist sehr schwacher und unglücklicher Widerlegung der gutgemeinten Absicht wenig zu ihrem Rechte hilft, so erweitert sich der unklar gedachte Begriff der Häresie bis fast auf alles Nichtchristliche innerhalb des religiösen Gebiets. Daher nicht befremden kann, z. B. selbst die heidnische Philosophie als christliche Häresie verurtheilt zu sehen. Der Styl ist alt, zerflossen, ungefeilt, wie man ihn erwarten kann von einem Mann, der keinen Sinn hat für attische Anmuth (Phot. cod. 122.) und wird eintönig durch redselige Breite. Bei allen diesen Schwächen gehört das Werk zu den wichtigsten Literaturwerken des christlichen Alterthums, einerseits als reichhaltiges Archiv von Nachrichten aus der alten Ketzergeschichte, andererseits als Denkmal und Vorbild der Polemik, wie sie allgemein das Zeitalter gegen die Häresie übte. — Einen gedrängten Auszug des Panarion mit etwas veränderter Ordnung hat Epiphanius selbst in der *ἀνακεφαλαίωσις* entworfen. — Von den übrigen minder belangreichen Werken existiren noch: die Abhandlung über die Maße und Gewichte in der Bibel (*περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν* v. J. 392) mit allerlei Abschweifungen — und der Traktat über die zwölf Edelsteine im Kleide des Aaron (*περὶ τῶν δώδεκα λίθων*) in dreifachem Text, eine historische Erläuterung ihrer Namen, Figur und Eigenschaften mit allegorischer Ausdeutung. — Der in lateinischer Uebersetzung von Foggini (Rom 1750. 4.) veröffentlichte Commentar über das hohe Lied bringt mystische Ausführungen theils moralischen, theils prophetischen Inhalts. Verloren ist die kurze Lobrede auf Hilarion. Manches noch ungedruckt.

Quellen: Socrat. h. e. 6, 10. 12 ff. 7, 27., Sozom. 6, 32. 8, 14 f. und Hieronym. an vielen Orten, bes. ep. 61. ad Pammach., ep. 62. ad Theophil. und vir. ill. c. 114. Die zuerst von Petau (opp. II. 318 sqq.) griechisch herausgegebene Biographie aus den Ueberlieferungen des Metaphrasten Simeon, angeblich das Werk von Zeitgenossen und Gefährten, reflectirt nur die spätere Verherrlichung des heiligen Vaters. Beste Ausgabe, aber auch sie in unkritischem Text und willkürlicher Uebersetzung von Petau (Par. 1622. 2 fol. Nachdruck Cöln 1682). Bearbeitungen: *Gervais*, l'histoire et la vie de St. Epiphan. Par. 1738. — *Tillemont*, mémoires T. X. 484 sqq. 802 sqq. — Schröckh, christl. Kirchengesch. 2. Aufl. X. S. 3 ff. Ueber die Schriften: *Fabric.* bibl. graec. ed. Harl. VIII. S. 261 ff. Semisch.

Epiphanius, Bischof von Pavia, geb. 439 in dieser Stadt von adelichen Eltern, und unter der Leitung des Bischofs zum Geistlichen herangebildet, bereits im 18. Jahre von demselben zum Subdiakon, zwei Jahre hernach zum Diakon geweiht, als

solcher mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betraut, bewies große Wohlthätigkeit gegen Arme und Leidende und stand dem alternden Bischofe in jeder Hinsicht mit Hülfe bei, so daß er nach dem Tode desselben (466) vom Klerus und Volk einstimmig als sein Nachfolger gewählt wurde. Beim Antritte seines Amtes hielt er an seinen Klerus eine Ermahnungsrede, worin er aber auch sich selbst nicht vergaß: wenn sie an ihm etwas Unwürdiges bemerkten, so sollten sie ohne Scheu es rügen. Von dieser Zeit an wurde seine Lebensweise noch strenger als zuvor, er aß nur Einmal des Tages, und auch dann kein Fleisch, enthielt sich der im warmen Italien so wohlthuenden Bäder; als besonderer Beweis seiner Andacht wird ihm nachgerühmt, daß er dem Gottesdienste stets mit aneinander geschlossenen Füßen beiwohnte. Solcher ernst gesinnter Bischöfe bedurfte damals die Kirche mehr als je zuvor. Das weströmische Reich erlag unter den Streichen des Odoacer; dieser mußte dem König Theoderich die Herrschaft abtreten; die besiegten Römer seufzten unter hartem Joche. In diesen Verhältnissen waren es besonders geisteskräftige Bischöfe aus altrömischen Familien, welche sich der Unterdrückten annahmen, unter den kämpfenden Partheien Frieden stifteten, römische und christliche Bildung rettend auf die Sieger übertrugen. Diesen Bischöfen muß Epiphanius beigezählt werden, wenn gleich er nicht unmittelbar für Aufbewahrung der geistigen Schätze des alten Rom gearbeitet hat. Er war es, der den Frieden zwischen Ricimer und seinem Schwiegervater, dem Kaiser Anthemius vermittelte. Als Eurich, König der Westgothen 474 das weströmische Reich auf's Neue mit Gefahr bedrohte, nachdem man vergebliche Schritte um Frieden bei ihm gethan hatte, sandte Kaiser Nepos den Bischof von Pavia zu Eurich, der sich nun zum Frieden bewegen ließ. Als in demselben Jahre Odoacer Pavia verheert und die dortige Kathedralkirche zu Grunde gerichtet hatte, brachte Epiphanius den Wiederaufbau derselben glücklich zu Stande. Durch seine Verwendung geschah es, daß Odoacer den Bewohnern der abgebrannten Stadt Pavia fünf Jahre hindurch die Abgaben erließ. Besonders zeichnete er sich aus im Kriege zwischen Odoacer und Theoderich, indem er das Schicksal vieler Tausende linderte. Theoderich hielt ihn hoch und ertheilte auf seine Fürbitte den Einwohnern Liguriens Amnestie und Steuernachlaß. Auf seinen Auftrag mußte Epiphanius zum burgundischen König Gundobald reisen, und die Loskaufung vieler ligurischer Gefangenen auswirken, um das verödete Oberitalien wieder bevölkern zu können. Die Mission gelang vollkommen, alle Ligurier, welche die Waffen gegen die Burgunder nicht ergriffen hatten, wurden unentgeldlich freigegeben, die andern wurden um eine mäßige Summe losgekauft (494). Später bewirkte er noch, daß die durch den Krieg hart mitgenommenen Ligurier nur den dritten Theil der neuen von Theodorich befohlenen Abgaben erlegen mußten. Er starb an den Folgen eines Unwohlseyns, welches er sich auf dieser Reise zu Theoderich zugezogen hatte, im 55. Lebensjahre. Seine Lebensbeschreibung, aufgesetzt von seinem Nachfolger Ennodius, findet sich in den Werken des Letztern (s. d. Art.). S. Ersch u. Gruber, Wetzer u. Welte. Herzog.

Epiphanius, Scholasticus, Freund des Cassiodor (s. d. Art.), war es, der im Auftrag desselben jene Uebersetzung der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoret machte, die durch Cassiodor zusammengezogen und in Hinsicht des Styles ein wenig verbessert, die im Mittelalter so berühmte historia tripartita wurde. Ebenfalls von Cassiodor aufgefordert, übersetzte Epiphanius noch mehrere andere Schriften, den sogenannten codex encyclicus, Sammlung von Synodalbriefen an Kaiser Leo I. zur Vertheidigung der Synode von Chalcedon gegen Timotheus Aelurus (bei Labbé Conc. Tom. V.) den Commentar des Epiphanius, Bischof von Cypern über das Hohelied, den Commentar des Didymus über die Sprüchwörter und die katholischen Briefe u. A. Herzog.

Episcopius, Simon, eigentlich Biscop genannt, wurde im J. 1583 zu Amsterdam von frommen Eltern reformirten Bekenntnisses (Egbert Rembert Biscop und Gertrude Johannis) geboren. In seiner Vaterstadt für das akademische Studium vorbereitet, begab sich Episcopius im J. 1600 auf die Universität Leyden, wo er in den ersten Jahren vorzugsweise mit philosophischen Studien beschäftigt war, und nach deren

vorläufigem Abschluß im J. 1606 die Würde eines Magister art. erhielt. Seine theologischen Lehrer waren Jakob Arminius (s. d. Art.) und dessen eifriger Gegner, der strenge Supralapsarist Franz Gomarus. Aber die Entschiedenheit, mit welcher sich Episcopius für den Lehrbegriff des Arminius erklärte, war die Ursache, welche seine Berufung auf ein Pastorat zu Amsterdam verhinderte. Als daher Arminius gestorben war (1609), entschloß sich Episcopius um den unaufhörlichen Verdrießlichkeiten, welchen er sich wegen seiner dogmatischen Richtung ausgesetzt sah, dadurch zu entgehen, daß er Leyden gänzlich verließ und auf die Universität Franeker überzog. Indessen auch hier zog ihm seine Anhänglichkeit an die Lehre der Arminianischen Partei von Neuem allerlei Verdruß und Widerwärtigkeit zu, indem namentlich der Zorn des Gomaristen Sibrandus Lubertus auf ihm lag. Von einer Reise nach Frankreich zurückgekehrt, ergriff daher Episcopius eine sich darbietende Gelegenheit auch Franeker gänzlich zu verlassen, indem er im J. 1610 die Pfarrei zu Bleyswich, einem zum Gebiete von Rotterdam gehörigen Dorfe erhielt. Im folgenden Jahre wurde Episcopius zu der Conferenz im Haag deputirt, wo die Provinzialstaaten ein Gespräch zwischen fünf Contraremonstranten und sechs Remonstranten (unter letztern Episcopius) veranstalteten. Von da an galt Episcopius als einer der gefeiertsten und gefürchtetsten theologischen Namen, welche in den vereinigten Provinzen genannt wurden. Da Gomarus seine Professur zu Leyden aufgab und sich zu Middelburg in Seeland niederließ (wo er Prediger und Lehrer der hebr. Sprache und der Theologie ward), so wurde Episcopius alsbald zu seinem Nachfolger an der Universität ernannt. Hier erfreute sich Episcopius anfangs, trotz der Calvinistischen Gesinnung seines Collegen Polyander der glücklichsten Ruhe, in welcher Episcopius mehrere seiner bedeutendsten exegetischen Arbeiten (namentlich seine Commentare zu Apocal. 1 u. 2., zum ersten Brief des Johannes und seine Paraphrasen und Auslegung der vierundzwanzig ersten Kapitel des Matthäus) schrieb. Aber je höher sich der Ruhm seines Namens erhob und je bedeutender die Fortschritte waren, welche die Arminianische Partei in den Provinzen machte, um so mehr sahen die Contraremonstranten das heilige Interesse des orthodoxen Bekenntnisses und der wahren Kirche gefährdet. Die theologischen Controversfragen wurden bereits der Zankapfel wild erregter kirchlicher und politischer Volksparteien, deren Kämpfe alle Ordnungen und alle Wohlfahrt des öffentlichen Gemeinwesens zu verwüsten drohten. Die Dortrechter Synode (s. d. Art.), welche im Jahr 1618 aus allen reformirten Landen einberufen ward, sollte der belgischen Kirche den verlorenen Frieden wiedergeben. Aber die Synode weigerte sich, mit den Arminianern als mit einer gleichberechtigten Partei zu verhandeln; nur als straffällige Irrlehrer und Unruhestifter sollten dieselben verhört werden. In diesem Sinne wurde Episcopius mit zwölf andern Arminianischen Theologen vor die Schranken der Synode gefordert, in deren Herzen jedoch weit weniger der supralapsaristische Calvinismus, als vielmehr unversöhnlicher Haß gegen die kirchlich-politischen Gegner lebte. Die beredte Sprache, mit welcher Episcopius die Sache des Arminianismus führte, fand daher bei der Synode kein Gehör; vielmehr schleuderte dieselbe über die ganze Partei ihr Anathema. Episcopius und die zwölf andern Vorgeladenen wurden außerdem des Landes verwiesen. Für die Dauer des bestehenden Waffenstillstandes begab sich nun Episcopius in die spanischen Niederlande, wo er einige Jahre mit den verschiedenartigsten literarischen Arbeiten beschäftigt war. In dieser Zeit schrieb Episcopius sein großes Arminianisches Glaubensbekenntniß, welches im J. 1622 Namens aller Arminianischen Theologen unter dem Titel erschien: Confessio s. declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur super praecipuis articulis religionis christianae. Außerdem arbeitete Episcopius während seines Aufenthalts in Brabant die Responsio ad duas Petri Wadingi Jesuitae epistolas (unam de regula fidei, alteram de cultu imaginum), so wie sein Antidotum s. genuina declaratio sententiae synodi Dordracenae und Anderes aus. Auch in Frankreich, wohin ihn im J. 1621 der zwischen den Niederlanden und Spanien wieder ausgebrochene Krieg zu fliehen nöthigte, setzte er — meist in Paris und Rouen

Digitized by Google

lebend — diese rege literarische Thätigkeit ununterbrochen fort. Episcopius veröffentlichte hier seine besonders wichtige Paraphrasis et observationes in 8. 9. 10 et 11 cap. epistolae ad Rom., woneben noch andre Schriften erschienen: Bodecherus ineptiens s. defensio confessionis Remonstr. a Socinianismo; Examen thesium Jacobi Capelli de controversiis, quae foederatum Belgium vexant, et, satiusne fuerit doctrinam Arminii tolerari quam damnari; Tractatus brevis in quo expenditur, an homini christiano liceat gerere magistratum; Tractatus brevis de libero arbitrio; Responsio ad defensionem Joannis Cameronis u. s. w. Indessen machte ihm das Jahr 1626 die Rückkehr in das Vaterland möglich. Nachdem daher Episcopius auf einer größeren Reise fast alle Gegenden Frankreichs besucht hatte, begab sich derselbe nach Amsterdam zurück, predigte daselbst in der den Remonstranten eingeräumten Kirche und übernahm sodann die Stelle eines Predigers an der arminianischen Gemeinde zu Rotterdam, für welche er eine eigenthümliche Liturgie ausarbeitete. Außerdem sah sich Episcopius hier veranlaßt, eine Apologie der remonstrantischen Confessio auszuarbeiten, welche unter dem Titel erschien: Apologia pro confessione s. declaratione sententiae eorum, qui in foederato Belgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis articulis religionis christ. contra censuram quatuor professorum Leidensium. Andere Schriften, welche in den nächstfolgenden Jahren erschienen, beurkundeten den unermüdlichen Eifer, womit Episcopius trotz seiner bedeutenden praktischen Wirksamkeit das remonstrantische Bekenntniß gegen die staatskirchliche Orthodoxie wie gegen den Papismus noch immer verfocht. Indessen sollte doch Episcopius auch in Rotterdam, wo sich derselbe mit der Wittwe eines verstorbenen Arminianischen Geistlichen verheirathet hatte seines Bleibens nicht allzulange haben. Im J. 1634 erhielt nämlich Episcopius einen Ruf für eine theologische Professur an dem arminianischen Collegium zu Amsterdam, welchem er freudig folgte, um jetzt als erste theologische Auctorität des Arminianismus die Pflege des arminianischen Dogmas in noch wirksamerer Weise als bisher in die Hand zu nehmen. Und in der That führte die neue Stellung, in welche Episcopius eintrat die schriftstellerische Thätigkeit desselben zu derjenigen Vollendung, deren sie noch bedurfte. Denn Episcopius fuhr jetzt nicht allein fort, die arminianische Lehre gegen neue und alte Feinde zu vertheidigen und immer klarer festzustellen — namentlich in seinem Verus theologus remonstrans, worin er den arminianischen Lehrbegriff gegen die von dem Professor der Theol. Nicolaus Vedelius zu Franeker ausgesprochene Beschuldigung des Socinianismus vertheidigte, — sondern arbeitete auch diejenigen beiden Schriften aus, worin er die vollständigste und umfassendste Darlegung und Begründung seiner Dogmatik lieferte, nämlich seine später unter dem Titel institutiones theologicae veröffentlichten Vorlesungen über das gesammte Gebiet der christlichen Lehre und seine Responsio ad quaestiones theologicas 64 ipsi a discipulis in privato disputationum collegio Amstelodami propositas. Beide Arbeiten trug Episcopius zunächst einigen Candidaten zu Amsterdam in Privatvorlesungen vor. Allerdings wurde Episcopius durch den Tod (im J. 1643) gehindert, seine Vorlesungen über die instit. theol. zu vollenden. Allein abgesehen davon, daß die responsio ad quaest. zur Ergänzung des Fehlenden (wie schon Curcelläus in seiner Vorrede zu den Werken des Episcopius bemerkt hat), dienen können, sind die dogmatischen Vorlesungen doch so weit fortgeführt, daß in ihnen das Wesentliche eines dogmatischen Lehrgebäudes und zwar im umfassendsten Sinne des Wortes vorliegt. Episcopius liefert nämlich in vier Büchern eine vollständige Apologie nicht bloß des Arminianischen Lehrbegriffs, sondern des Christenthums überhaupt. Im ersten Buche erörtert Episcopius den Begriff der Religion und der Theologie im Allgemeinen, und sucht namentlich zu beweisen, daß die Theologie nicht eine speculative, sondern eine rein praktische Wissenschaft ist. Im zweiten Buche werden die verschiedenartigen Offenbarungen Gottes und die Kennzeichen derselben besprochen. Im dritten erörtert Episcopius die mosaische Offenbarung und die messianische Prophetie; worauf im vierten Buche die eigentliche Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs folgt.

In prägnantester Weise läßt Episcopius in dieser seiner Dogmatik wie in allen

andern Schriften den Gedanken hervortreten, daß das Christenthum nicht Lehre, sondern Leben, daß der Glaube nicht Theorie, sondern ethische Potenz, und daß darum die kirchliche Gemeinschaft nicht auf Anerkennung aller einzelnen schriftmäßigen Wahrheiten, sondern nur auf ein solches Minimum von Glaubenserkenntniß zu gründen sey, welches als zur Ergreifung des neutestamentlichen Lebens wirklich nothwendig anerkannt werden müsse. Diese Betonung der ethisch-praktischen Seite des Dogmas war der Gesichtspunkt von dem aus Episcopius gegen den Prädestinatianismus remonstrirte, in welchem er eine fünffache Ungerechtigkeit gegen Gott nachwies. Es war daher unleugbar eine der Grundideen des Protestantismus, welche Episcopius gegen die prädestinatianische Sophistik geltend machte, indem er sein ganzes System von dem Gedanken abhängig machte, daß in allen Momenten der Soteriologie die sittliche Verantwortlichkeit, d. h. die persönliche Stellung des Menschen zur Gnade festgehalten werden müsse. Aber so genügend sich auch Episcopius hiermit über die Berechtigung auswies, welche seiner Opposition gegen den prädestinatianischen Calvinismus zukam, ebenso unverkennbar treten auch die Schäden und Mängel seines Lehrbegriffs hervor, welche von seinen Gegnern mit Recht als Verletzung wesentlicher schriftmäßiger Wahrheiten verworfen wurden. Episcopius beanstandete den Glauben an die wahre Gottheit Christi und hielt die Lehre von der übernatürlichen Zeugung desselben wenigstens für gleichgültig. Seine Darstellung der Trinitätslehre war ganz subordinatianisch, indem er nur dem Vater die Vollkommenheit der Gottheit zuschrieb, dem gegenüber der Sohn und der Geist non collateraliter sed subordinate an der göttlichen Majestät Theil nehmen sollten. Auch meinte Episcopius, es genüge zu glauben, daß der heil. Geist nur vom Vater ausgehe und der Geist des Sohnes sey. Die Lehre von der Erbsünde wurde von ihm auf das Eifrigste bekämpft.

Uebrigens hörten diese Lehrsätze des Episcopius noch zu dessen Lebzeiten auf, nur Eigenheiten ihres Urhebers zu seyn. Vielmehr gingen dieselbe sehr bald in die Gemeinlehre der arminianischen Partei über, als deren Vollender und Gewährsmann Episcopius allgemein anerkannt ward. Die unedirten Werke desselben erhielt Stephan Curcelläus (Professor an dem remonstrantischen Seminar zu Amsterdam, gest. 1659) von Franz Limborch, dem Schwiegersohn eines Bruders (Rembert Episcopius) des Episcopius zur Veröffentlichung übergeben. Curcelläus ließ daher im J. 1650 einen ersten Band der gesammten Werke des Episkopius mit einer Biographie desselben erscheinen, worauf Arnold Pölenbrugh die übrigen Werke in einem zweiten Bande im Jahr 1665 nachfolgen ließ. Späterhin arbeitete ein Enkel des oben genannten Rembert Episcopus, Philipp Limborch mit Benutzung aller in der Familie des Episcopius erhaltenen schriftlichen und mündlichen Nachrichten in französischer Sprache eine Biographie desselben aus, welche im J. 1701, vielfach erweitert in einer unter des Verfassers Aufsicht von einem Freunde angefertigten lateinischen Uebersetzung erschien (unter dem Titel: Historia vitae Simonis Episcopii scripta a Phil. a Limborch. e Belgico in latinum sermonem versa et ab auctore aliquot in locis aucta. Amstelodami MDCCI. mit einem Vorwort des Phil. Limborch.

Heppe.

Episcopus in partibus, *episcopus titularis*, *episcopus suffraganeus*, Weihbischof. Diese nicht selten als gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücke beziehen sich streng genommen auf verschiedene Verhältnisse.

Da die Bischöfe wegen des großen Umfangs ihrer Geschäfte nicht im Stande sind, alle ihnen obliegenden Functionen in Person zu verwalten, so haben sie verschiedene Gehülfen (Archipresbyter, Archidiaconus, Coadjutor, s. die Art.). Was insbesondere die eigentlichen jura pontificalia betrifft, die nur von einem Bischofe verwaltet werden dürfen (s. d. Art. Bischof Bd. II. S. 244), so konnten, da jede Diöcese nur Einen Bischof haben darf (c. 8. Conc. Nicaen. a. 325), ursprünglich nur benachbarte Bischöfe zur Aushülfe gebraucht werden. Später verwendete man vornehmlich dazu aus ihren Sprengeln vertriebene Bischöfe, indem man dieselben fortwährend als de jure ihren Diöcesen angehörig betrachtete. Von jeher war die katholische Kirche darauf bedacht,

einmal gegründete Kirchen nicht aufzugeben und die Bischöfe derselben, welche durch Feinde verdrängt waren, von der Verbindung mit ihrer Cathedra nicht zu lösen. M. s. z. B. die Entscheidung Gregor's I. von 592 in c. 42. Can. VII. qu. I. Als im neunten Jahrhundert die Araber viele Bischöfe Spaniens vertrieben hatten, fanden dieselben Aufnahme in Oviedo, der Rückkehr in ihre Diöcesen harrend, so daß, wenn einer von ihnen starb, sogleich ein Nachfolger gewählt wurde. Inzwischen wirkten sie als Gehülfen des Bischofs von Oviedo, nach ausdrücklicher Bestimmung: „ut episcopi, qui ditione carerent, Ovetensi praesuli vicariam operam exhiberent, cura in multos partita, ejusque reditibus alerentur“ (m. s. die darüber mitgetheilten Berichte und Synodalschlüsse bei *Thomassin,* vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I. lib. I. cap. XXVII. nro. VIII. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Bd. I. Th. II. S. 379, 380). Seitdem finden sich vereinzelte Beispiele solcher Vice-Episcopi, vices gerentes in pontificalibus, vicarii in pontificalibus (a. a. O.), auch in Deutschland, häufiger seit dem Ende des 12. Jahrhunderts, der Zerstörung der Kirche im Oriente. Es wurden nunmehr auf den Titel der den Christen entrissenen, in den Händen der Ungläubigen (*in partibus infidelium*) befindlichen Diöcesen Bischöfe ernannt (*episcopi titulares*) und zur Aushülfe in andern Sprengeln benutzte. Dabei kam es bald zu Mißbräuchen, indem vornehmlich Mönche nach solchen Episkopaten strebten und die hohe Stellung herabwürdigten. Daher verordnete Clemens V. im Jahre 1311 zu Vienne, ohne specielle Autorisation des apostolischen Stuhls sollten dergleichen Bischöfe nicht mehr creirt, Mönche aber ohne die Erlaubniß ihrer Oberen dazu nicht genommen werden (cap. 5. Clem. de electione [I. 3.]). Beschränkende Verordnungen ergingen dann auch zu Ravenna 1311, 1314 u. a. m., das Institut selbst dauerte aber fort. Daher findet sich z. B. 1322 auf einer Synode zu Köln als Vertreter des Bischofs von Lüttich ein Titularbischof (episcopus ecclesiae Hennensis) (*Hartzheim,* Concilia Germaniae Tom. IV. Fol. 284). Ebenso gedenkt die Synode zu Salzburg von 1420 in can. 17. der: episcopi titulares (*Hartzheim,* a. a. O. Tom. V: Fol. 179), die Synode zu Passau von 1470 in can. 7. 8. (a. a. O. Fol. 478) der: *suffraganei,* denen die Ordination der Kleriker, die Consecration der Kirchen übertragen ist. Von dieser Weihe heißen sie später gewöhnlich Weihbischöfe; suffraganei aber werden sie genannt, da sie den Bischof durch That und Wort (suffragio) unterstützen sollen (s. *Du Fresne* s. h. v.). Leo X. gestattete auch auf dem fünften Lateranconcil 1514, sess. IX. den Cardinälen die Annahme von vicarii seu suffraganei. Den außerdem noch immer stattfindenden Mißbräuchen, daß insbesondere die Titularbischöfe innerhalb der bestehenden Diöcesen gleichsam exemte Bisthümer (episcopalem cathedram in loco nullius dioecesis) zu begründen suchten, begegnete das Tridentinische Concil sess. VI. cap. 5. de reform., sessio XIV. cap. 2. 8. de reform. Darauf, wie auf einigen späteren Entscheidungen (vgl. *Benedict* XIV. de synodo dioecesana lib. II. cap. VII. lib. XIII. cap. XIV. *Ferraris,* bibliotheca canonica s. v. Episcopus. Art. VII. nro. 21 seq.) beruht noch die gegenwärtige Praxis, nach welcher möglichst auf den Titel der gegenwärtig nicht im Besitze der römischen Kirche befindlichen Bisthümer Anstellungen erfolgen. Daher ist in der Bulle de salute animarum von 1821 für Preußen die Bestätigung der vorhandenen Suffraganstellen (suffraganeatus) erfolgt und zugleich die Wiederherstellung für Köln und Trier, mit der Bestimmung, daß die Besetzung in der hergebrachten Form geschehen solle (servatis consuetis formis de episcopatu titulari in partibus infidelium). Diese Form ist die sonst übliche (s. d. Art. Bischof Bd. II. S. 244), weßhalb es auch in der Bulle heißt: praevio canonico processu, die Stellung selbst ist aber dadurch von derjenigen anderer Bischöfe, welche sich in der Verwaltung einer Diöcese befinden, verschieden, da sie nur als Gehülfen derselben, in deren Auftrage, ohne eigene Jurisdiction fungiren. Wenn sie ohne Auftrag ihres dioecesanus ordiniren oder Pontificalien verrichten, trifft sie die Strafe einjähriger Suspension.

Die Episcopi in partibus als einfache und bloße Titularbischöfe sind revocable päbst-

liche Delegaten, apostolische Vicare. Wenn sie als Missionsbischöfe verwendet werden, sind sie gleichfalls stets wiederruflich; dagegen sind dieselben als Weihbischöfe in einer festeren Stellung, auch durch eine Congrua gesichert (cum assuetae congruae adsignatione. provideatur, sagt die Bulle de salute).

Specielleres findet man in: *Andr. Hieronym. Andreucci*, tract. de episcopo titulari seu in partibus infidelium. Rom. 1732. 4. *Thomassin* a. a. O. P. I. lib. I. cap. XXVII. XXVIII. *Fr. Aug. Dürr*, diss. de suffraganeis seu vicariis in pontificalibus episcop. German. Mogunt. 1782. 4. *J. H. Heister*, suffraganei Colonienses extraordinarii sive de sacrae Colon. ecclesiae proepiscopis, vulgo von Weihbischöfen, novis access. auxit et continuavit *A. J. Binterim*. Mogunt. 1843. H. F. Jacobson.

Episkopalsystem in der römisch-katholischen Kirche. Zum Wesen der römisch-katholischen Kirchenverfassung gehört, daß die gesammte Kirchengewalt sich in den Händen der lehrenden Kirche, des Klerus, befindet und daß die Regierung der Kirche durch den hierarchisch gegliederten Klerus erfolgt, an dessen Spitze als Organ der Einheit der Pabst steht. Ueber das Verhältniß dieses Organs der Einheit zur ganzen lehrenden Kirche selbst, im Besondern zum gesammten Episkopat haben sich zwei Systeme gebildet, das feudale Papalsystem (s. d. Art.) und das aristokratische Episkopalsystem. Jenes sieht den Pabst, den Bischof von Rom, als den Inhaber der ganzen kirchlichen Jurisdiction an, von welchem die Bischöfe ihre Gerechtsame herleiten, das Episkopalsystem dagegen betrachtet die Bischöfe in ihrer Gesammtheit als die jure ordinario berechtigten Kirchenobern, welche ihre Autorität unmittelbar göttlicher Verleihung verdanken, und unter welchen zur Erhaltung der Einheit als der erste Bischof unter den ihm sonst gleichberechtigten, als primus inter pares der Pabst eingesetzt ist. Walter (Lehrbuch des Kirchenrechts, 11. Ausg. §. 128.) will drei Klassen oder Systeme unterschieden wissen, indem er sagt: „Einige betrachten im streng monarchischen Sinne Pabst und Kirche als Eins, und lassen alle Gewalt in der Kirche bloß vom Pabste ausgehen. Diese Doctrin wird das Papalsystem genannt. Andre legen die höchste Gewalt in die Gesammtheit der Bischöfe, so daß der Pabst derselben gegenüber nicht der Erste, sondern ihr unterworfen sey. Diese Theorie heißt das Episkopalsystem. Noch Andre, und dies ist unstreitig die richtige Ansicht, stellen den Pabst und die Bischöfe zu einander in das Verhältniß wie das Haupt zu den Gliedern, so daß zwar die Fülle der Gewalt in dem Gesammtkörper des Episkopats ruht, jedoch der Pabst den Bischöfen sowohl einzeln, als in ihrer Gesammtheit gegenüber immer das Oberhaupt und die höchste Autorität ist.“ — Wenn die römischen Systeme jemals in vollster Konsequenz verwirklicht worden wären, dann ließe sich unter den von Walter angegebenen Modifikationen neben den beiden andern Doctrinen diese dritte statuiren. Da aber in der That das Pabstthum selbst auf dem höchsten Gipfel seiner Macht die Konsequenzen seines Prinzips vollständig nicht hat ziehen können, da die Bischöfe niemals schlechthin und in jeder Hinsicht zu bloßen päbstlichen Delegaten herabgesetzt worden sind, so besteht in der That das Papalsystem in einer Weise, welche sich gewissermaßen dem sogenannten dritten Systeme anschließt und den Gegensatz des Episkopalsystems bildet. Walter gibt eine Formel, welche sich auch die strengsten Curialisten aneignen können, wie denn z. B. Phillips, unbestritten einer der entschiedensten Vertheidiger des Papalsystems, zu einer ganz ähnlichen Wendung gelangt, indem er die Bischöfe als solche nicht für päbstliche Delegaten erklärt (m. s. dessen Kirchenrecht Bd. I. §. 24.).

Wenn Falck (schleswig-holstein'sches Privatrecht Bd. III. Abth. II. S. 694 Anm. 78) äußert: „Es ist auffallend, zu sehen, daß protestantische Kirchenrechtslehrer einerseits das Papalsystem eifrig bekämpfen, auf der andern Seite aber sich für das katholische Episkopalsystem interessiren. Es muß ohne Zweifel jedem bei näherer Erwägung einleuchten, daß, vom protestantischen Standpunkte aus, das eine System um nichts vernünftiger oder schriftgemäßer ist, als das andere“, so hat er in letzterer Beziehung nicht Unrecht, er übersieht indessen, daß auch für Protestanten der genetische Nachweis der römisch-katho-

lischen Kirchenverfassung schon aus historischem Interesse nicht unwichtig ist, im Besondern aber, daß nach beiden Systemen das Verhältniß der evangelischen zur römisch-katholischen Kirche ein verschiedenes wird. Wo das Episkopalsystem herrscht, gelangt der Staat zu einer Selbstständigkeit, die es ihm möglich macht, auch der evangelischen Kirche ihr Recht zu Theil werden zu lassen, was nicht der Fall ist, wo der Staat das Papalsystem anerkennt und für dessen Vollziehung Sorge trägt. Auch bildet der Grundgedanke des Episkopalsystems von der allgemeinen Gleichberechtigung der Bischöfe einen Anhaltspunkt für das von den Reformatoren vertheidigte Prinzip der Gleichheit der Bischöfe. (M. s. deshalb z. B. die Aeußerungen Luthers, in den Werken von Walch, Bd. XVII. S. 1398, Bd. XVIII. S. 925 u. a. Schmalkald. Artikel, Anhang von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction.)

Das Episkopalsystem geht von dem Satze aus, daß Christus den Aposteln insgesammt die Macht zu binden und zu lösen übertragen habe (Ev. Matth. 18, 18.). In der Ertheilung der Gewalt habe der Herr keinen bevorzugt, er habe jedem das gleiche Maß gegeben; nur um die Einheit Aller auszudrücken und zu erhalten, werde Petrus an die Spitze gestellt und mehrfach ausgezeichnet (Ev. Matth. 16, 16; 17, 4. u. a. St.); insofern habe Petrus den Primat empfangen. Es ist dieses die Auffassung der älteren Kirche, wie sie sich namentlich bei Cyprian (de unitate ecclesiae) findet, wo es unter Anderm heißt: Loquitur Dominus ad Petrum: Matth. 16, 18. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit etc. Joann. 20. 21., tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstretur (c. 18. Can. XXIV. qu. I.). Petrus wurde der primus inter pares weniger um der Apostel selbst willen, als für die Zukunft: denn „daß der Primat mit Petrus wieder absterben sollte, läßt sich vernünftig nicht annehmen, wenn man auf den Zweck sieht, wozu Christus denselben anordnete; vielmehr muß dann geurtheilt werden, daß Christus den Primat mehr für die folgenden Zeiten, als für die Zeit der Apostel, wo derselbe wegen der persönlichen Unfehlbarkeit eines jeden einzelnen Apostels nicht so nöthig war, berechnet habe“ (s. *Sauter*, fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum [ed. III. Rotwilae 1825] §. 62. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie [Köln 1832] Heft IV. S. 121. 122). Durch das Beispiel Petri hat Christus nur im Allgemeinen bezeichnet, daß Ein Bischof den Primat fortsetzen solle, keineswegs aber den Bischofssitz selbst bestimmt. Die Umstände vereinigten sich indessen zu Gunsten Roms, dessen Bischöfe schon zeitig vorzugsweise als Nachfolger Petri anerkannt wurden und zu dem Besitze des Primats gelangten. Die römischen Bischöfe haben den Primat nur mittelbar durch göttliche Anordnung, so daß auch, wenn es das Heil der Kirche erfordert, die Uebertragung auf einen andern Bischof statthaft ist (Sauter, a. a. O. §. 63. 64. und daselbst citirte Lit.). Darüber, welche Rechte zum Primat gehören, hat der Verlauf der Geschichte entschieden. Die Episkopalisten unterscheiden solche Gerechtsame, ohne welche der Primat überhaupt nicht bestehen kann (jura essentialia, primigenia, naturalia) von denjenigen, die damit zwar nach und nach verbunden sind, deren Besitz aber nicht unumgänglich nothwendig ist, um die Zwecke des Primats zur Vollziehung zu bringen (jura accidentalia, acquisita, secundaria). (Sauter, a. a. O. §. 466. v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts Bd. II. Abth. I. §. 132 folg. Eichhorn, Kirchenrecht I, 574 folg. *Roskovany*, de primatu Pontificis Romani [Augustae Vindelicor. 1834], §. 44 sq. §. 54 sq. Der letztere gegen die Unterscheidung.) Als essentiell werden genannt der Primat der Ehre und der Jurisdiction, und in dieser das Recht der höchsten Aufsicht, der allgemeinen Regierung, namentlich der Disciplin, des Devolutions- und Protectionsrechts, der Gesetzgebung. Zu den erworbenen Rechten zählt man die Verfügung über causae arduae ac majores, die Gerichtsbarkeit in vorbehaltenen Sachen in erster Instanz, in den übrigen in appellatorio, und mannigfache Reservationen.

Das Episkopalsystem ist doctrinell erst später ausgebildet, gestützt auf die geschichtliche Entwickelung der Kirche selbst. Die Kämpfe Bonifazius VIII. mit Philipp dem Schönen von Frankreich, sowie Johann's XXII., Benedikt's XII. und Clemens VI. mit Ludwig dem Bayer führten zu Untersuchungen über das Verhältniß des Pabstthums zur weltlichen Macht und zur Kirche überhaupt. Marsilius von Padua, Lupold von Bebenburg (s. d. Art. Bd. I. S. 754) u. A. behaupteten, der Primat des Pabstes gehe nicht so weit, daß er der Autorität des Kaisers in weltlichen Angelegenheiten Abbruch thun dürfe, eben so wenig aber sey er befugt, die Jurisdiction der Bischöfe oder die Rechte der allgemeinen Concilien sich anzumaßen. (M. s. die Auszüge aus der von Marsilius und Johannes von Jandun gemeinsam bearbeiteten Schrift defensor pacis bei Gieseler, Kirchengeschichte II, 3, 30 folg.). Das große Schisma seit 1378 und die Bemühungen, die daraus hervorgegangenen Uebelstände zu heben, führten zu der Ueberzeugung, daß über dem Primat die durch das allgemeine Concil repräsentirte Kirche selbst stehe. So erklärte schon 1380 Pierre d'Ailly die römische Kirche für eine partikulare, an welche nicht nothwendig der Primat gebunden sey (s. d. Art. d'Ailly, Bd. I. S. 194 unten) und es äußerte sogar 1387 Clemens VII. selbst: „se Concilii generalis auctoritati et definitioni libenter submissurum imo cessurum, si sic Ecclesiae videretur expedire“ (*Bulaei* hist. universitatis Paris. IV, 618). Die Universität Paris, wo d'Ailly und seine Schüler Johann Gerson, Nicolaus von Clemanges u. A. wirkten, gab 1394 ein Gutachten in diesem Sinne (*Bulaei* hist. a. a. O. 687 folg.). Demgemäß wurden auch die Concilien zu Pisa, Costnitz und Basel gehalten und sowohl von ihnen, als von den bedeutendsten Theologen und Juristen der Zeit der Grundsatz wiederholentlich ausgesprochen, daß der Pabst unter dem Concil stehe (s. Gieseler, a. a. O. II, 3. §. 105, II, 4. §. 136, insbesondere die Aeußerungen Joh. Gerson's, Nicolaus de Cusa u. a. daselbst S. 209 folg.). Seitdem ist früher und später mit sehr schwachen Gründen (m. s. z. B. von Johannes de Torrecremata — Gieseler, a. a. O. S. 218 folg. S. 230 — von Phillips, in seinem Kirchenrecht II, 251 folg. IV, 435 folg.) die Ungültigkeit jener Concilien überhaupt und insbesondere der das Pabstthum betreffenden Beschlüsse von Anfang an behauptet worden: denn daß später die wieder erstarkten Päbste für unverbindlich erklärten, was ihre Vorgänger bestätigt hatten, kann weniger befremden. Demungeachtet hat es seit dem 15. Jahrhundert zu keiner Zeit an Vertheidigern der der Curie mißliebigen Bestimmungen gefehlt. In Frankreich gehörten die episkopalistischen Grundsätze geradezu dem Systeme des gallikanischen Kirchenrechts an und sind mehrfach ausdrücklich und officiell verkündet worden, wie 1438 in der pragmatischen Sanction zu Bourges, 1663 in der Declaration der theologischen Facultät zu Paris, 1682 in den von Ludwig XIV. approbirten Artikeln des gallikanischen Klerus und öfter (m. s. *Dupin*, manuel du droit public ecclesiastique français, Paris 1845. *G. de Champaux*, le droit civil ecclesiastique français ancien et moderne, Paris 1848 u. a.). In den Niederlanden wurde durch die Jansenistischen Streitigkeiten das episkopalistische Prinzip besonders genährt und wissenschaftlich von Zeger Bernhard van Espen entwickelt (m. s. desselben jus ecclesiasticum universum, Colon. Agripp. 1702 und öfter). Es verbreitete sich dieses System nun immer weiter, fand besondern Anklang in den österreichischen Niederlanden (m. s. z. B. *Goswin de Wynants* [† 1732 zu Wien], Mémoire sur la Constitution des Pays-Bas) und dann in Deutschland selbst. Hier lieferte der Weihbischof in Trier Nikolaus von Hontheim (s. d. Art.) unter dem Namen Justinus Febronius ein vollständiges System des Episkopalismus (de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis Bullioni [Francofurt.] 1763 ff. 4), und trug nicht wenig dazu bei, dessen Grundsätze in die Praxis einzuführen. Dies geschah besonders in Oesterreich, wo bald eine Menge von Schriften im Geiste des Episkopalsystems erschienen (vgl. über diese Beidtel, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den k. k. österreichischen Staaten u. s. w. Wien 1849). Nachdem 1786 im Bade Ems eine Punctation von den rheinischen Erzbischöfen entworfen war, um dem Episkopalismus in Deutschland allgemeineren

Eingang zu verschaffen, geschahen mancherlei Schritte zur praktischen Ausführung (vgl. besonders Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhunderte u. s. w. Mainz 1830) und es wurde selbst eine Bearbeitung des Kirchenrechts hiernach unternommen (*Carol. Fried. Dieterich*, systema elementare jurisprudentiae catholico-ecclesiasticae secundum principia congressus Emsani. Erfordiae 1791). Von Rom aus ist aber beharrlich diese Richtung verworfen; so die gallikanischen Artikel von 1682 durch eine Bulle Innocenz XI. vom 11. April 1682, so die auf Grund der Emser Punctation gestellten Forderungen durch ein Schreiben Pius VI. vom 24. November 1789 (s. S. S. Pii P. VI. responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super nunciaturis apostolicis. Romae 1789. Fol., wieder abgedruckt bei *Roskovany*, monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili Quinque Ecclesiis 1847. I, 352 sqq.). Wie in Deutschland waren die gleichzeitigen Bemühungen in Mailand (vgl. Collezione d' J. R. leggi ed ordinanze in materie canoniche ecclesiastiche dell' anno 1767 fine al 1783. Pavia 1785), in Toskana (s. Acta et decreta synodi dioecesis Pistoriensis a. 1786. Ticini 1789. 2 vol.) u. a. erfolglos. Die Synode zu Pistoja widerlegte und verdammte die Bulle Pius VI. Auctorem fidei vom 28. August 1794 (Bullarium Rom. contin. ed. Barbéri. Tom. IX, 395).

Die Anhänger des Episkopalsystems hatten in ihren Bestrebungen gegen die Abhängigkeit von Rom Hülfe beim Staate nachgesucht, jedoch in der begehrten Weise und mit Erfolge nicht erlangen können. Da nun überdies die Kirche durch die Revolution und die in Folge derselben eintretenden großen Säkularisationen auch vom Staate selbst sich verlassen und geschmälert sah, blieb dem Episkopate nichts übrig, als sich auf's Neue enger an Rom anzuschließen, welches seitdem um so konsequenter die alten curialistischen Grundsätze zu realisiren im Stande war. Indessen ist doch das Episkopalsystem, wenn gleich von Rom beharrlich und auf's Entschiedenste verfolgt, weder aus der Wissenschaft, noch aus dem Leben verschwunden.

In Frankreich hat dasselbe noch immer großen Anhang und die Regierung unterläßt es nicht, von Zeit zu Zeit ihm gemäß zu verfahren. So publicirte dieselbe erst im Januar 1855 die päbstliche Enkyklika vom 1. August 1854 mit dem Zusatze „jedoch ohne Genehmigung und Gutheißung der Clauseln, Formeln oder Ausdrücke in derselben, welche sind oder seyn könnten gegen die Konstitution, gegen die Gesetze des Reichs, gegen die Freiheiten der gallikanischen Kirche“. In den Niederlanden besteht nach dem Prinzip des Episkopalsystems noch immer das Erzbisthum Utrecht mit den dazu gehörigen Suffraganen. In Toskana ist das Gouvernement noch immer darauf bedacht, diesem Systeme gemäß die Verwaltung zu regeln u. a. m. Zu den Vertheidigern der neuesten Zeit gehören von Droste-Hülshoff (Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts. Münster 1830), Kopp (s. die vorhin citirte Schrift), Brendel (Handbuch des Kirchenrechts. Bamberg 1839. 1840. 3. Ausg.), *Nuitz* (juris ecclesiastici institutiones. Turin 1844. in jus ecclesiasticum universum tractationes. Turin 1850, verurtheilt durch das päbstliche Breve vom 22. August 1851, bei Ginzel, Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Heft II. S. 294 folg., worauf sich Nuitz durch ein besonderes Sendschreiben vertheidigt hat).

H. F. Jacobson.

Episkopalsystem in der evangelischen Kirche. Die sächsischen Reformatoren erklärten die ältere römische, auf einem angeblich göttlichen Rechte beruhende Hierarchie für schriftwidrig und unzulässig, und wenn sie auch nicht abgeneigt waren, den Episkopat als eine menschliche Ordnung fortbestehen zu lassen, so legten sie doch das Kirchenregiment der gesammten Kirche bei. Der Bruch mit der alten Kirche erfolgte indessen in manchen Ländern sehr bald und an die Stelle der römischen Bischöfe traten entweder evangelische mit beschränkteren Befugnissen oder andere Organe. Das frühere jus episcopale erlitt daher materielle und formelle Veränderungen, vornehmlich durch das Hinzutreten der Obrigkeit, welche selbst Theile des Episkopalrechts übernahm. So äußert z. B. der Herzog Albrecht von Preußen in der Vorrede zur Kirchenordnung von 1530:

„Cum videremus, multas graves causas in ecclesiis nostri Ducatus negligentius curari ab iis, quorum intererat, illas cognoscere, dijudicare et componere, ut omnia ordine et decenter fierent, quemadmodum Paulus ad Corinthios monet, *coacti sumus, alienum officium*, hoc est, *episcopale in nos sumere*, ut quantum fieri posset, corrigenda aliquo modo mutarentur adeoque in meliorem formam et statum dirigerentur.“ (Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen, I, 2, 53.) Was der Herzog hier als Zwang, als Nothwendigkeit bezeichnet, wurde von den Reformatoren vollkommen gebilligt (vgl. den A. Consistorialverfassung Bd. III. S. 122), aus dem Patronate und der Vogtei der Landesherren gerechtfertigt, wie dies Melanchthon in einer Rechtfertigungsschrift für den Kurfürsten von Sachsen 1530 that (Corpus Reformatorum II, 994. vgl. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 77). Dazu kamen noch andere Gründe, namentlich der auf die heilige Schrift gestützte Beweis, daß der Obrigkeit die Sorge für das Evangelium obliege, insofern sie Hüter beider Tafeln des Gesetzes sey (Corpus Ref. III, 224, 470 u. a.). Ja man ging selbst so weit, die Landesherren geradezu als von Christus bestellte Häupter der Kirche zu erklären, wie Capito in der dem Pfalzgrafen Ruprecht 1537 ertheilten: Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus in religionem (Argentor. 1540): „... Qui princeps est idem pastor est, idem pater, idem caput ecclesiae in terris externum. Causam hujus hanc damus. Christus verum et naturale caput est, qui ascendit ad coelum, ut hic adimpleret omnia. Is dono gubernandi principes pios affudit, conferendo pie gubernandi prudentiam, quos ob id in terris capita quemque suae ecclesiae esse voluit.“ Die Umstände übten offenbar bei solchen Erklärungen mehr Einfluß, als die eigentliche innerste Ueberzeugung und der Wunsch der Reformatoren, da dieselben von der Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt in den Händen der Fürsten nichts Besseres erwarteten, als von der früheren Vermengung bei den Bischöfen. „Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit,“ sagt Melanchthon 1530 im Hinblick auf den Fortfall der bischöflichen Verwaltung (Corpus Reform. II, 333). Aehnlich klagt Brenz (a. a. O. 362): „Nescis quantis oneribus premantur viri boni ecclesiastae in ducatibus evangelicis ab officialihus et praefectis principum? Et ut aula ministerium in ecclesia ordinet, bonis non videtur consultum.“ Die Erhaltung einer eigenen, vom Staate gesonderten, kirchlichen Administration blieb der beständige Wunsch, wie ihn z. B. 1548 noch Melanchthon gegen den sächsischen Minister von Carlowitz wiederholte (Politiam ecclesiasticam . . . conservari opto. Corpus Reform. VI, 882). Er ging nicht in Erfüllung, da die Bischöfe nicht zur Nachgiebigkeit in dem, was die Reformation bezweckte, zu bewegen waren. Der Augsburger Religionsfriede 1555 schloß die deshalb gepflogenen Verhandlungen und es bestimmte der Reichsabschied, welchem der Friede einverleibt wurde, in §. 20: „Damit auch beederseits Religions-Verwandte, so viel mehr in beständigem Frieden und guter Sicherheit, gegen und bei einander sitzen und bleiben mögen, so soll die geistliche Jurisdiction .... wider der Augsburgischen Confessions-Verwandten, Religion .... bis zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exercirt ... werden, sondern derselbigen Religion ...... ihren Gang lassen .... und also .... die geistliche Jurisdiction ruhen, eingestellt und suspendirt seyn und bleiben.“ Darauf gestützt konnten die Obrigkeiten noch weniger gehemmt, als früher, ihre Kirchengewalt weiter entwickeln. Daher beruft sich Markgraf Karl von Baden schon 1556 bei der Einführung einer Kirchenordnung auf den Religionsfrieden (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts II, 178). In der hessischen Reformation von 1572 heißt es deshalb (a. a. O. II, 349): „Dieweil die Examination und Confirmation der präsentirten Personen allzeit der geistlichen Jurisdiction, die uns in diesen unsern Fürstenthumben Landen und Gebiet durch den Passauischen Vertrag, und in Anno 2c. LV gefolgtem Augspurgischen Reichs Abschiedt zugeeignet und bekrefftigt ist, zugestanden hat u. s. w.“ (Viele andere Zeugnisse aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts hat v. Kamptz gesammelt: Ueber das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland: in

den Jahrbüchern für die preußische Gesetzgebung. Berlin 1828. Heft LXI. S. 25 folg. s. bes. S. 55 folg.) So gewöhnte man sich daran, den Fürsten die frühere geistliche, bischöfliche Jurisdiction als ein jus episcopale beizulegen und darunter bald mehr, bald weniger Befugnisse zu begreifen (s. *Nettelbladt*, observationes juris ecclesiastici (Halae 1783). Observ. VI. de tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum etc. pag. 124. verb. *Jo. Gerhard*, loci theologici (Jenae 1610 sq. 4.) Locus XXIV. de ministerio ecclesiastico, XXV. de magistratu politico. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Rheinland-Westphalen S. 179, s. auch den Art. Consistorialverfassung, B. III. S. 126).

In diesem Verlaufe der Thatsachen liegt überhaupt der Erklärungsgrund für den Besitz des landesherrlichen Episkopalrechts. Für diesen Besitz den Rechtsgrund wissenschaftlich festzustellen und darauf ein eigentliches System zu bauen, unternahm zuerst *Matthias Stephani* in dem tractatus de jurisdictione. Francofurti ad M. 1611. 4. (Nettelbladt a. a. O. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, S. 8). Er declarirt, daß die Fürsten selbstständig, jure proprio, die weltliche Gewalt besitzen, die geistliche aber kraft kaiserlicher Verleihung, concessione imperatoris, indem der Kaiser die durch den Religionsfrieden suspendirte bischöfliche Jurisdiction bei den Fürsten auf so lange (ad interim) niedergelegt habe (instar depositi), bis die im Frieden vorausgesetzte endliche christliche Vergleichung der Religion erfolgt seyn würde. Man betrachtete diese provisorische und mehr zufällige Vereinigung beider Gewalten als Devolution und bediente sich auch dieses Ausdrucks sowohl in der Wissenschaft, als Praxis. So heißt es z. B. in dem Stettiner Grenzreceß zwischen Schweden und Brandenburg 1654: „Ut jurisdictio ecclesiastica una cum ceteris juribus episcopalibus, sicuti ex transactione Passaviensi et pace religiosa excluso capitulo ad solos principes devoluta est, ita in posterum quoque . . . . . pertineat". Dagegen machten aber die Jesuiten, besonders in Dillingen geltend, der Kaiser sey zu einer solcher Concession nicht berechtigt, auch sey seit dem Abschlusse des tridentinischen Concils das Provisorium abgelaufen, und gaben dadurch Anlaß zu einer Weiterführung der Stephani'schen Auffassung (Meyer, die Propaganda. Bd. II. Göttingen 1853. S. 163). Es erklärte deshalb Theodor Reinking in der diss. de brachio seculari et ecclesiastico 1616 und in dem tractatus de regimine seculari et ecclesiastico (ed. I. 1619) lib. III. Classis I. cap. I. sq., zu der ältern Auffassung zurückkehrend und diese ergänzend, daß dem Magistratus als custos utriusque tabulae die Kirchengewalt gebühre, daß ihm von Christus der Schutz der Kirche übertragen sey, daß auch die Reichsgesetze dies stets anerkannt, insbesondere nach dem Passauer Vertrage und Religionsfrieden „kraft habender landfürstlicher Obrigkeit" die Ausübung erfolge, indem dieselbe dadurch nicht sowohl verliehen, als zurückgegeben sey (per hanc pacificationem *non tam data quam restituta fuit* magistratibus secularibus jurisdictio ecclesiastica a. a. O. cap. X. §. 2). Dieses, später sogenannte Episkopalsystem, ist seitdem, insoweit es sich auf den Rechtsgrund des landesherrlichen Kirchenregiments bezieht, im Ganzen unverändert von vielen Theologen und Juristen angenommen worden, wie namentlich von Benedikt Carpzov (in seiner jurisprudentia consistorialis. Lipsiae 1655. Fol.), Sam. Stryck (de principe quolibet papa in suo territorio. Viteb. 1690. 4. de jure papali principum evangelicorum. Halae 1694. 4. u. a.), Carl Friedrich v. Moser (der reußische Hofrath Bretschneider in den vertrauten Briefen über das protestantische Kirchenrecht Frankfurt 1761. S. 43 folg.), v. Kamptz (oben cit.) u. v. a.

Das Episkopalsystem hat den von den Reformatoren wieder zur Anerkennung gebrachten Grundsatz festgehalten, daß Staat und Kirche von einander verschieden sind und daß der Landesherr die sogenannten Episkopalrechte als kirchliche besitze. Dagegen liegt in dem System ein Irrthum, indem es den Uebergang der geistlichen Jurisdiction auf den Landesherrn durch Devolution oder durch Restitution behauptet, entweder durch kaiserliche Uebertragung oder durch die Natur der Sache. Die bischöfliche geistliche Juris-

diction konnte einem Laien überhaupt nicht zufallen, und wenn derselbe auch Oberhaupt des Staats war, wenigstens so weit nicht, als dieselbe jura ordinis in sich begreift Daher sehen sich auch schon die ersten Vertheidiger dieser Doctrin genöthigt, verschiedene Limitationen eintreten zu lassen (s. Stahl, a. a. O. S. 12 folg.). Wollte man nicht in den strengsten Curialismus verfallen, so mußte man auch der Geistlichkeit Antheil am Regiment zugestehen, und wollte man nicht im Romanismus überhaupt verharren, so mußte auch den Gemeinden ein solcher Antheil gewährt werden. Die Grenzen, welche demnach gezogen werden mußten, waren Anfangs weiter für die Obrigkeit, als für die beiden andern Stände, später günstiger für den Lehrstand. Die Gemeinde blieb immer über Gebühr beschränkt. Höfling (Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung §. 35.) sagt sehr wahr: „Das Episkopalsystem wurde von dem nachfolgenden Territorialsystem der hierarchischen Tendenz nicht mit Unrecht bezüchtigt, weil es durch unzureichende Unterscheidung zwischen Kirchenregiment und Kirchenamt die potestas interna so ziemlich ausschließlich dem Lehrstande vindiciren, den magistratus politicus nur zum Vollzieher von dessen Beschlüssen machen und den status oeconomicus gleichsam quiesciren wollte.“ Es hat dieses System übrigens vielfach auf die spätere kirchliche Gesetzgebung eingewirkt und ist daher zu deren Verständniß unentbehrlich. M. s. die oben cit. Schriften von Nettelbladt, von Kamptz, Stahl, Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 192 folg. H. F. Jacobson.

Epistolae formatae et canonicae, s. *lit. formatae.*

Epistolae obscurorum virorum. Der Kampf der Humanisten gegen die veraltete Scholastik, als Trägerin der Theorie und Praxis der herrschenden Kirche, hatte bereits am Ende des 15. und am Anfange des 16. Jahrhunderts einen für die Vertreter der vielfach verderbten kirchlichen Zustände gefährlichen Karakter angenommen. Mit nachdrücklichem Ernste und bitterem Spotte griffen die Humanisten die Verderbniß der Kirche in Lehre und Verfassung an; ihre Thätigkeit schien sich noch zu steigern, je mehr sie dem damaligen Zeitgeiste Rechnung trugen und in allen Ständen Beifall fanden, je ängstlicher die Dunkelmänner um Rom sich schaarten, je eifriger diese für die Erhaltung der bestehenden Verhältnisse kämpften, dabei aber nur Unwissenheit und Ungeschick an den Tag legten, auf allen Seiten sich blos stellten und Preis gaben. Zur vollen Flamme schlug der Kampf in Deutschland aus, als der zum Christenthume bekehrte Jude Joh. Pfefferkorn in einer Flugschrift (1509) darauf gedrungen hatte, alle Juden zu verjagen, ihre Kinder christlich zu erziehen, ihre Bücher aber, das Alte Testament ausgenommen, zu verbrennen. Als seine Schildträger traten besonders die Dominikaner zu Köln auf. Indem Reuchlin, zu einem Gutachten aufgefordert, dahin sich äußerte, daß man nur die gegen das Christenthum gerichteten jüdischen Schmähschriften vernichten sollte, wagte es Pfefferkorn, von Hochmuth, Ehrsucht und Eitelkeit aufgebläht, den gefeierten Gelehrten seiner Zeit in unverschämter Weise anzugreifen. Beide wechselten mehrere heftige Schriften (vergl. Ernst Theod. Mayerhoff, Johann Reuchlin und seine Zeit. Berl. 1830. S. 110 ff.), und mit Pfefferkorn im Bunde erhoben sich namentlich die Kölner Dominikaner Arnold v. Tungarn, Ortuinus Gratius und Jakob Hochstraten gegen Reuchlin. Hochstraten konnte die Verurtheilung des Gegners nicht durchsetzen, und als der Bischof von Speier sich für Reuchlin aussprach, appellirten die Kölner an Pabst Leo X., der aber, von Hochstraten bestochen, sein Urtheil hinausschob. Leo mußte wohl erwägen, daß er die humanistische Richtung, der er zugethan war, zum Nachtheile seiner Macht öffentlich nicht unterstützen dürfe, auch wußte er, wie gefährlich ihm die Macht der Mönche werden könnte, wenn er sich gegen sie aussprechen würde. Beides erkannten die Humanisten recht wohl, um so mehr wuchs ihnen der Muth und gern folgten sie der Aufforderung Reuchlin's, ihm Beistand zu leisten. Nach dem Vorgange der Kölner Dominikaner, die sich mit ihren Brüdern in allen Gegenden verbunden hatten, bildete sich rasch ein zahlreicher Bund der Humanisten gegen die Kölner und die ganze mit denselben harmonirende Partei der Dunkelmänner. Aus diesem Kreise der Reuchlinisten quoll eine ganze Fluth höchst beißender Satyren in

den verschiedensten Formen gegen die Obscurantenpartei, unter denen sich vor allen die *Epistolae obscurorum virorum* auszeichnen. Diese Briefe, eine Sammlung solcher Satyren in barbarischem Mönchslatein, enthalten eine treffende Schilderung der ganzen Denk- und Handlungsweise der Finsterlinge, charakterisiren in pikantester Weise ihre Reden, Lehren und Schriften, geißeln ihre Unwissenheit, Unsittlichkeit und obscönes Wesen, bezeichnen die Ausschweifungen, Thorheiten und Lebensverhältnisse der Pfaffen und Mönche in allen Formen, unter welchen ihre moralischen Gebrechen sich kund geben, schildern das Treiben der Mönche auf den Universitäten, ihre verächtliche Scheinheiligkeit, ihre pedantische Gravität, die jedes soliden Grundes entbehrte, ihre in allerlei alberne scholastische Streitfragen sich verlierende Großthuerei, die nur darauf berechnet war, durch Verwirrung der Begriffe Unklarheit und Dunkelheit zu verbreiten, ihre Frechheit und ihr gehässiges Verfahren gegen die, welche nicht ihres Schlages waren. Dabei legten die Briefe unter dem Deckmantel der Satyre den ganzen verderbten Zustand der Geistlichen von jedem Stande, jedem Range und Alter offen dar, so daß sie zugleich die ganze Verderbniß der herrschenden Kirche und des gesammten Clerus abspiegelten. Die Satyre war so fein gehalten, der Mönchsgeist und die Mönchssprache so glücklich nachgeahmt, daß die Franziskaner und Dominikaner in England, wie Erasmus in einem Briefe an Mart. Lipsius (vom 5. Sept. 1528. Erasmi Opp. III. 2. Pag. 1110) schreibt, die Briefe mit außerordentlichem Beifalle aufnahmen und in der Meinung standen, dieselben wären zu Gunsten der Mönche und gegen Reuchlin geschrieben, daß selbst ein Dominikanerprior eine Menge Exemplare kaufte und diese den Ordensobern zusandte, in der Meinung, daß die Briefe nur zur Ehre des Ordens (in Ordinis honorem) geschrieben seyen. Mag nun diese Angabe des Erasmus in ihrer Richtigkeit immerhin bezweifelt worden seyn, die Wahrheit lag doch in seiner Mittheilung, daß die Obscuranten die Briefe als in ihrem Sinne geschrieben betrachteten, — bis der Erfolg der Briefe sie enttäuschte. Als sie sich enttäuscht sahen, erhoben sie ein lautes Geschrei gegen die Briefe, und bald gelang es ihnen theils durch dasselbe, theils durch Geld ein Verdammungs-Breve vom Pabste Leo X. (vom 15. März 1517; es steht u. A. in der Ausgabe der Epistolae obscur. vir. von E. Münch. Lpz. 1827. Einl. S. 31 ff.; vergl. dazu Pag. 504. Oratio de virtute clavium et Bulla condemnatoria Leonis) auszuwirken. Zugleich suchten sie durch Gegenschriften die Wirkung der Briefe zu neutralisiren, doch ihr Bemühen war ganz vergeblich. Pfefferkorn schrieb schon 1516 für sich und seine Freunde eine Vertheidigungsschrift gegen die Briefe und die Mönche gaben Lamentationes obscurorum virorum, Col. 1518 heraus, in denen sie aber nur mit lahmen und erzwungenen Witzen den Humanisten entgegenzutreten vermochten.

Die Briefe waren fast sämmtlich an einen Hauptwortführer der Finsterlinge, an Ortuinus Gratius in Köln, gerichtet; er war wenigstens dafür bekannt, daß er den Stoff, den Pfefferkorn geliefert hatte, zu den gehässigsten Schriften gegen Reuchlin verarbeitete, so daß er als der eigentliche Verfasser der Schriften Pfefferkorns galt. Der Spott trat aber nicht bloß in dem gesammten Inhalte der Briefe, sondern auch äußerlich in den Typen hervor, mit welchen sie gedruckt waren, wie in der Angabe des Druckortes und des Verlegers. Die Typen waren schlecht, mit vielen Abbreviaturen versehen und in auffallender Weise denen nachgebildet, welche in der Officin von Quentel in Köln gebräuchlich waren. Als Druckort war Venedig, als Verleger Aldus Minutius angegeben, — offenbar auch ein Spott auf Köln, um anzugeben, daß der Druck kein Werk der berühmten Druckerei des Aldus Manutius in Venedig war. Zugleich war auch noch, um den Spott zu steigern, ein päbstliches Privilegium auf 10 Jahre gegen Nachdruck beigefügt.

Die Briefe erschienen in drei Büchern, zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Titeln. Das erste Buch trat 1515 in Hagenau bei Wolfgang Angst oder Anyst (bekannt als Freund Reuchlins, als gelehrter Buchdrucker, Dichter und Philolog) an das Licht unter dem Titel: Epistolae obscurorum virorum ad venerabilem virum Mag. Ortuinum Gratium, Daventriensen, Coloniae Agrippinae bonas litteras

docentem, variis et locis et temporibus missae ac demum in volumen coactae; das zweite Buch erschien bei Froben in Basel 1517 unter dem Titel: Epistolae obscurorum virorum ad Mag. Ortuinum Gratium, Daventriensem, Coloniae latinas litteras proficientem, non illae quidem veteres et prius visae, sed et novae et illis prioribus elegantia, argutiis, lepore ac venustate longe superiores. Das dritte Buch ist weit später, zwar noch als ein Produkt aus dem 16. Jahrhundert so wie der Freunde und Geistesverwandten von den Verfassern der zwei ersten Bücher, beigefügt worden, aber auch an geistreichem Witze, natürlicher Sprache und Darstellung hinter den beiden ersten Büchern zurückgeblieben. Auch an Umfang ist es kleiner als jene beiden Bücher; es führt den Titel: Epistolarum obscurorum virorum a diversis ad diversos scriptarum et nil praeter lusum jocumque continentium, in arrogantes sciolos, plerumque famae bonorum virorum obtrectatores, et sanioris doctrinae contaminatores Pars III. Daß übrigens die Verfasser der Epistolae mehrmals sich verleiten ließen, in ihrer Darstellung von der Wahrheit abzugehen, kann nicht geleugnet werden; das erkannte man auch schon bei ihrem Erscheinen, und Viele, die mit dem Zwecke der Briefe ganz einverstanden waren, rügten diesen Mangel, oder billigten die Briefe nicht, weil auch das rechte Maß in der Züchtigung der Gegner überschritten war. Luther stellte sie in einem Schreiben an Johann Lange (de Wette, Luthers Briefe I. S. 37) mit der Supplicatio contra Theologastros zusammen, nennt diese Schrift Ineptias und setzt hinzu: nimis apparet, a non modesto ingenio effictas, prorsusque eandem olentes testam, quam Epistolae obscurorum virorum. In einem Briefe an Spalatin (de Wette a. a. O. S. 38) sagt er von jenen ineptiis: eundem vel similem histrionem sui testantur autorem, quem et Epistolae obscurorum virorum. Votum ejus probo, sed opus non probo, quod nec a conviciis et contumeliis sibi temperat.

Diese Worte berühren zugleich die schwere, und schwerlich je sicher zu lösende Frage über den oder die Verfasser der Briefe. Schon nach dem Erscheinen der Briefe war sie aufgeworfen, doch unerledigt geblieben, da man damals wegen der offenbaren Beleidigungen und Persiflagen bekannter Persönlichkeiten den oder die Verfasser sorgfältig zu verschweigen suchte. Natürlich suchte man die Entstehung der Briefe im Humanistenkreise, unter den Gliedern des Reuchlinistenbundes, und schrieb die Autorschaft bald dem Erasmus, bald dem Reuchlin, bald Hutten u. A. zu. Die neueren Untersuchungen haben dargethan, daß Erasmus und Reuchlin an der Abfassung der Briefe überhaupt sich gar nicht betheiligt haben, daß an dem ersten Buche der Briefe hauptsächlich der gelehrte Buchdrucker Angst und Crotus Rubianus, an dem zweiten Buche hauptsächlich Crotus Rubianus, Hutten und Pirkheimer, vielleicht auch mit Angst, Eoban Heß, Franz v. Sickingen und anderen Humanisten gearbeitet haben mögen, und daß das zweite Buch auf der Ebernburg angefertigt worden seyn dürfte. Die erste Idee zur Herausgabe der Briefe wird bald Angst, bald Crotus Rubianus zugeschrieben. Vgl. über den oder die Verfasser: Meusel, Historisch-literarisch-bibliographisches Magazin St. 1. 1788. Zürich. S. 38 ff.; Panzer, Ulrich v. Hutten in literarischer Hinsicht: Nürnb. 1798. S. 40 ff.; Mohnike in der Encyklopädie von Ersch und Gruber im Artikel: Angst; Münch in seiner Ausgabe der Epistolae. Einleitung S. 28 ff.; desselben Franz v. Sickingens Thaten. Stuttg. 1827. I. S. 348 ff. Die Epistolae obsc. vir. sind oft herausgegeben worden; unter den älteren Ausgaben sind die, welche in Frankfurt 1643, sowie die, welche in London (ohne Angabe der Jahrszahl) mit neun Bildern erschienen und die, welche Maittaire (London 1710) besorgte, als die besten zu betrachten; unter den neueren sind die Ausgaben von H. W. Rotermund (Hann. 1827) und von Münch die vorzüglichsten; Letzterer hat in einem Anhange S. 323—545 mehrere sehr seltene Beiträge zur Literatur-, Sitten- und Kirchengeschichte jener Zeit beigefügt. Neudecker.

Epochen, s. Zeitrechnung, christliche.

Equitius, Abt vieler Klöster in der Provinz Valeria, blühte im 6. Jahrhundert. Es wird von ihm berichtet, daß er, obwohl Abt, die Weihen nicht empfangen, und oft

seine Klöster verlassen, um in verschiedenen Städten und Dörfern zu predigen, worüber der Pabst selbst bedenklich geworden, so daß er ihn zur Untersuchung nach Rom ziehen wollte; allein wegen der Heiligkeit des Lebens dieses Laienabtes stand er davon ab. Equitius trug auf seinen Missionsreisen ein sehr ärmliches Gewand, ritt das schlechteste Thier, das er im Kloster finden konnte und führte stets die heil. Schrift bei sich. Auf ihn beriefen sich, nach dem Zeugnisse des Alanus, die Waldenser, als sie anfingen, ohne Auftrag von Seite der Hierarchie dem Volke zu predigen. Gregor der Große in den Dialogen I, 4. spricht weitläufig über das Leben und Wirken des Equitius, bereits Legendenartiges einmischend. Herzog.

Erasmus, Desiderius, ward den 28. Oktober 1467*) in Roterdam geboren, daher Roterodamus. Er war die Frucht einer ungesetzlichen Verbindung, welche seine Mutter Margarethe mit einem dem Klosterzwang sich entziehenden jungen Manne Gerhard,**) aus einer angesehenen Familie in Gouda (Süd-Holland) eingegangen hatte. Schon in seinem 6. Altersjahre kam er nach Utrecht, wo er an der Kathedralkirche den Dienst eines Chorknaben versah und zugleich in den Wissenschaften unterrichtet wurde, zu denen er anfänglich wenig Anlagen zeigte. Besser entwickelte er sich auf der Schule der Brüder des „gemeinsamen Lebens" zu Deventer, wohin seine Mutter als neunjährigen Knaben ihn brachte.

Schon im 12. Jahre zog er durch seine wohl geschriebenen Aufsätze die Aufmerksamkeit des berühmten Humanisten Agricola auf sich, der ihm seine künftige Größe geweissagt haben soll. Bald darauf starben seine Eltern. Von seinen Vormündern ward er nach Herzogenbusch geschickt, um dort seine Vorstudien zum geistlichen Stande zu machen. Der dortige Unterricht war schlecht und geistlos. Nach zweijährigem Aufenthalte, der ihm durch Mißhandlungen, die er von seinen Lehrern zu erdulden hatte, nicht wenig verbittert wurde, kehrte er nach Gouda zurück. Zum Klosterleben, wozu ihn die Vormünder bestimmten, zeigte er wenig Neigung: endlich aber ließ er sich auf Zureden seines Freundes Cornelius Verdenus bewegen, in das Kloster Emaus, genannt Stein, unweit Gouda, einzutreten.

Fünf Jahre (1486—91) brachte er in diesem Kloster zu, wo er sich an einen Freund und Landsmann, Wilhelm Herrmann anschloß, mit dem er auch die klassischen Autoren las und sich in Nachbildungen derselben mit Glück versuchte. Außerdem beschäftigten ihn die Schriften des Laurentius Valla, dessen Ansichten er mit aller Leidenschaft der Jugend vertheidigte. Im Uebrigen hatte er an dem Klosterleben auch jetzt kein Gefallen, und willkommen war ihm daher die Gelegenheit, die sich ihm bot, den Bischof von Cambrai auf einer Reise nach Rom zu begleiten und dadurch vom Klosterzwang befreit zu werden. Im Februar 1492 empfing Erasmus die Priesterweihe, und 1496 erhielt er vom Bischof die Erlaubniß nach Paris zu gehen, um dort die scholastische Theologie zu studiren, von der er jedoch keinen vortheilhaften Eindruck erhielt. Um sich seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, unterrichtete er junge Engländer und durch einen derselben, den Lord Montjoie, ließ er sich bewegen, selbst nach England zu gehen, wo seine Gönner und Freunde reichlich für ihn sorgten. Unter diesen ragt besonders Thomas Morus hervor, der Lordkanzler von England, zu dem Erasmus in das vertrauteste Verhältniß zu stehen kam und durch den er auch vorläufig die Bekanntschaft des Prinzen Heinrich, des nachmaligen Königs Heinrich VIII. von England machte. Nach einem Aufenthalt, der nicht viel über ein Jahr dauerte, verließ Erasmus England wieder; er kehrte nach Frankreich und den Niederlanden zurück. Sein lange gehegter Wunsch, Italien, das Land der Wissenschaften und Künste zu sehen, ging endlich im Jahr 1506 in Erfüllung. In Turin nahm er die

*) So wird sein Geburtsjahr auf dem Denkmal zu Roterdam angegeben. Andere Nachrichten geben die Jahre 1465 und 66.

**) Gerhard, s. v. a. Gernhaber, Liebhaber, wovon die Namen Desiderius und Ἐράσμιος nur die Uebersetzungen sind.

theologische Doktorwürde. Dann verweilte er längere Zeit in Bologna und in Venedig, wo er bei dem berühmten Buchdrucker Aldus Manutius seine Sprüchwörtersammlung (Adagia) drucken ließ. Außerdem besorgte er eine neue Ausgabe des Terenz und Plinius. Schon jetzt war der Ruf seiner Gelehrsamkeit durch ganz Europa verbreitet, so daß ihm in Rom ein sehr ehrenvoller Empfang bei dem Cardinal Grimani und bei andern Mitgliedern des Cardinalkollegiums zu Theil ward. Unter ihnen war auch Joh. von Medicis, der nachmalige Pabst Leo X. Nun folgte er einem Ruf Heinrichs VIII. nach England. Hier verfaßte er sein berühmtes Werk, das Lob der Narrheit (*ἐγκώμιον μωρίας*, laus stultitiae), das er dem Kanzler Morus dedicirte. Zu einer länger anhaltenden Lehrthätigkeit war er nicht zu bringen; doch bekleidete er eine Zeitlang in Cambridge die Professur der griechischen Sprache. Auch eine ihm angetragene einträgliche Pfarrei (zu Aldington) gab er bald wieder auf. Am liebsten wirkte er als Schriftsteller, und um den rein gelehrten Beschäftigungen ungestört nachhängen zu können, zog er sich, nachdem er England wieder verlassen und sich noch längere Zeit auf Reisen umhergetrieben, im Jahr 1516 nach Basel zurück, wo der Buchdrucker Johann Froben ihm bei seinen gelehrten Arbeiten hülfreich zur Seite stand. Hier besorgte er die erste gedruckte Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes*), womit er den Grund legte zur neutestamentlichen Texteskritik. Er hatte dabei mit vielem Fleiß die wenigen alten Handschriften verglichen, die ihm zu Gebote standen, und nicht eben die zuverläßigsten, wie spätere Untersuchungen gezeigt haben; auch folgte er keinen festen kritischen Grundsätzen, sondern mehr seinem allerdings feinen und mitunter das Richtige ahnenden Gefühl. Das Werk fand reißenden Absatz, so daß er während seines Lebens 5 neue Ausgaben besorgen konnte, auf die er nicht mindere Sorgfalt verwandte**). (Nach der 2. Ausgabe 1519 hat Luther übersetzt.) Auch die elegante lateinische Uebersetzung, die er neben dem Texte abdrucken ließ und worin er häufig von der Vulgata sich entfernte, war sehr beliebt. In den Anmerkungen beschränkte er sich nicht, wie er auf dem Titel angibt, auf die Rechtfertigung der von ihm bevorzugten Lesarten, sondern machte auch seinem Aerger über die Scholastik und über die Unwissenheit der Mönche Luft.

Das Werk dedicirte er Leo X., dessen Approbations-Breve er der 2. Ausgabe vordrucken ließ. Auch schickte er ihr seine Ratio s. methodus compendio perveniendi ad veram theologiam voran, die er 1522 als ein besondres Werkchen erscheinen ließ, der Anfang zu einer theologischen Encyklopädie (vgl. d. Art. Encyklopädie). — Auch seine Adnotationes in N. T., die er der Ausgabe des N. T. in einem besondern Bande beifügte, Bas. 1522 (und öfters wieder aufgelegt), sowie seine Paraphrasen des N. T. waren sehr geschätzt und sind es zum Theil noch; wenn auch, in Beziehung auf die Paraphrase, nicht geleugnet werden kann, daß durch die elegante Umschreibung des Schriftwortes der Sinn desselben mitunter verflacht und dessen Kraft eher geschwächt, als gehoben wird. Immerhin waren die exegetischen Leistungen des Erasmus von großer Wirkung und brachen auch in formeller Hinsicht einer geschmackvollern Behandlung der theologischen Wahrheiten Bahn, dem dürren Scholasticismus der Zeit gegenüber. Dieses Verdienst hat auch der feine Sinn eines Melanchthon anerkannt***).

*) Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum, non solum ad graecam veritatem, verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum eorumque veterum simul et emendatorum fidem u. s. w. una cum annotationibus, quae lectorem doceant quid et qua ratione mutatum sit.

**) Die zweite: 1519, die dritte: 1522 (hier schob er zum erstenmal die Stelle 1 Joh. 5, 7. ein, die er in den beiden früheren Ausgaben aus kritischen Gründen weggelassen); die vierte: 1527, die fünfte: 1535. Das Nähere siehe bei *Wetstein*, Proleg. in N. T. Amst. 1730. pag. 132 sqq. Hug, Einleitung in's N. T. Bd. I. Kap. 7.

***) Vgl. auch Herder, der bei aller Abneigung gegen Paraphrasen die des Erasmus „wegen ihrer klaren Denkart und schönen Sprache Goldeswerth nennt", Briefe über das Studium der Theologie (Brief 22). — Dagegen äußerte sich Luther verächtlich gegen sie und nannte sie Paraphroneses,

In Basel schloß sich bald ein Kreis von Freunden und Verehrern um den berühmten Mann, wie Joh. Amerbach und seine Söhne, Beatus Rhenanus, Johann Oekolampad, Ludwig Beer. Der Bischof Christoph von Utenheim suchte ihn für immer an Basel zu fesseln. Vorerst begab sich indessen Erasmus wieder nach den Niederlanden, von wo aus er verschiedene Reisen unternahm, bis er im Jahr 1521 mit der Absicht nach Basel zurückkehrte, für immer seinen Wohnsitz dort zu nehmen.

Unterdessen waren die Reformationsstürme in Deutschland ausgebrochen. Wie stellte sich Erasmus zu ihnen? wie weit kann er unter die Vorläufer der Reformation oder gar unter die Reformatoren der Kirche selbst gezählt werden? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt die kirchlich-theologische Bedeutung des Mannes ab, die uns hier am nächsten berührt, während seine literarischen Verdienste anderwärts zu würdigen sind. Daß Erasmus der Reformation vorgearbeitet, wird Niemand leugnen, und zwar ist dies nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Weise geschehen. In negativer Weise dadurch, daß er der Trägheit, der Geistesdumpfheit und Unwissenheit der Mönche, der Barbarei des Scholasticismus und den Thorheiten und Lastern der Zeit entgegentrat und sie mit den Waffen des Witzes und der Satire bekämpfte, aber auch in positiver Weise dadurch, daß er die heil. Schrift als die reine Quelle der christlichen Erkenntniß darstellte, die Allen müsse zugänglich gemacht werden und auf Christus als den Grund des Heils hinwies*). Freilich geschah dies mehr in doktrinärer, als in energisch reformatorischer Weise. Nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit schien Erasmus mehr darauf angewiesen mit der Feder, als durch die Macht des Wortes zu wirken; es war mehr Fein- als Tiefsinn in seinem Wesen, und so erkannte er auch mehr die Seiten des Christenthums, die es mit der Weisheit der Alten gemein hat**), als daß er in das Centrum seiner Geheimnisse mit ganzer Hingebung der Seele eingedrungen wäre. Dies gibt uns jedoch kein Recht, ihm jede ernstere christliche Gesinnung abzusprechen und ihn etwa bloß für den Voltaire seiner Zeit zu erklären. Fragen wir, wie die Zeitgenossen selbst seine Stellung zur Reformation auffaßten, so war es den Gegnern derselben, namentlich den Mönchen ausgemacht, daß Erasmus „das Ei gelegt habe, welches Luther ausgebrütet“ und auch in der berühmten „stummen Comödie“ tritt er als derjenige auf, der die von Reuchlin hingeworfenen Stäbe zu ordnen und die krummen grade zu biegen suchte, worauf er mit Kopfschütteln die Scene verläßt***). — Unter den Reformatoren

---

*) So lautet ganz reformatorisch die Vorrede zu der Paraphrase des N. T.: Judaeorum est populum celare sua mysteria, qui in umbris versabantur. Evangelici lux premi non sustinet. Olim in sancta sanctorum unus ingrediebatur sacerdos. At ubi templi velum in morte domini scissum est, ad ipsum usque Christum, qui vere sanctus est sanctorum et sanctificator omnium datus est omnibus aditus, et exaltatus a terra omnia trahit ad se, qui cupit omnes salvos facere. Exclamant indignum facinus, si mulier aut coriarius loquatur de sacris litteris, at ego puellas quasdam audire mallem de Christo loquentes, quam quosdam summos vulgi opinione Rabbinos.... Equidem cupio (sacras litteras) in omnes verti linguas u. s. w. Hier zeigt er auch ein Herz für das verwahrloste Volk und dessen religiöse Bedürfnisse.

**) Karakteristisch in dieser Beziehung ist die Stelle in den Colloq. familiar. (Convivium religiosum): sacris quidem litteris ubique primum debetur auctoritas, sed tamen ego nonnunquam offendo quaedam vel dicta a veteribus vel scripta ab Ethnicis, etiam poëtis, tam caste, tam sancte, tam divinitus, ut mihi non possim persuadere, quin pectus illorum, cum illa scriberent, numen aliquod bonum agitaverit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo. Proinde quum hujusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis. At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci.

***) Auch sonst wurde Erasmus häufig von den Gegnern der Reformation mit Luther in Verbindung gebracht. Beispiele bei Ad. Müller. S. 284 ff.

hielt allermeist Zwingli Großes von ihm und stand auch mit ihm in Briefwechsel*); wobei Erasmus nicht unterließ, ihm Mäßigung und Klugheit im Reformationswerk zu empfehlen und sich über die Extravaganzen derer zu beschweren, die ihm darin zu weit gingen (wie Luther und Hutten). Weniger fand sich Luther's Geist durch die erasmische Theologie angesprochen. Beider Persönlichkeiten schon waren grundverschieden, wie unter anderm aus ihren beiderseitigen Beziehungen zum Mönchsthum hervorgeht. Während Luther's Lebensgang und seine Reformation nur aus dessen ernster Gemüthsrichtung und aus den innersten Regungen seines Gewissens begriffen werden kann, erklärt sich uns bei Erasmus das Meiste aus der Richtung seines Geistes auf Verbesserung der Studien, auf Läuterung des Geschmackes und Beförderung der Aufklärung in den höhern Kreisen der Gesellschaft. Luther war Mann des Volkes, und suchte auf dieses zu wirken; Erasmus dagegen faßte die vornehme und gelehrte Welt in's Auge und ließ sich bei seiner ganzen Reformationsthätigkeit so sehr durch Rücksichten der Klugheit leiten, daß er von Menschenfurcht und Menschengefälligkeit allerdings nicht freizusprechen ist. Diese Fehler, die in gewöhnlichen Zeiten weniger wären beachtet worden, mußten um so greller auffallen, dem kecken und rücksichtslosen Auftreten Luther's gegenüber. Schon im Reuchlin'schen Handel hatte Erasmus nicht die Energie gezeigt, die man von ihm, dem sarkastischen Feinde des mönchischen Obscurantismus erwartete**), und als nun der Thesenstreit (1517.) ausgebrochen war, betrachtete er die ganze Bewegung mehr als einen Mönchsstreit, von dem er wenig Ersprießliches für die Förderung der schönen Wissenschaften, woran ihm doch Alles lag, erwartete; später äußerte er sich günstiger***), indem er an Luther einen Bundesgenossen in der Bekämpfung der Unwissenheit zu erhalten hoffte. Luther seines Ortes aber hatte schon ehe er den großen Kampf begonnen, sich gegen Spalatin mißfällig über die Art ausgesprochen, wie Erasmus in seiner Erklärung der paulinischen Briefe die Gerechtigkeit aus dem Gesetze verstand†). So schrieb er auch an Johann Lange, Prior in Erfurt, im März des verhängnißvollen Jahres 1517: „Unsern Erasmus lese ich zwar, aber täglich kann ich weniger ein Herz zu ihm fassen; das gefällt mir zwar an ihm, daß er sowohl den Ordens- als Weltgeistlichen mit eben so viel Standhaftigkeit als Gelehrsamkeit zu Leibe geht und sie ihrer verrosteten und träumerischen Unwissenheit wegen verdammt, aber ich fürchte, daß er Christum und die Gnade Gottes nicht genug treibe, worin er viel unwissender ist als (Faber) Stapulensis. Menschliches gilt bei ihm mehr als Göttliches. Obwohl ich ungern ein solches Urtheil über ihn fälle, so thue ich es doch, um Dich zu warnen, damit Du nicht alles lesest und ohne Urtheil annehmest; denn die jetzige Zeit ist eine gefährliche, und ich sehe, daß nicht Jeder schon darum ein weiser Christ ist, weil er ein guter Grieche oder Hebräer ist.“††)

Gleichwohl machte sich's Luther zur Pflicht, den Finsterlingen gegenüber, die Verdienste des Erasmus herauszuheben und nur gegen Vertraute ließ er seine Verstimmung gegen ihn laut werden†††). Ja, ein Jahr später (28. März 1519) wandte er sich sogar auf Capito's Zureden in einem freundlichen Schreiben an Erasmus selbst, worin er ihm

---

*) Vgl. Opp. Zwinglii ed. *Schuler et Schulthess* VII. (Epistolae lat. Pars 1.) p. 9. 12. 221. 222. 251. 307. 310. Unter diesen findet sich übrigens nur ein Brief (p. 12.) von Zwingli an Erasmus, die übrigen sind alle von diesem an jenen.

**) Conflictationes illae virulentae inter Reuchlinum et hos, qui Jacobo Hoogstrato favebant, mihi majorem in modum displicuerunt. (Epp. ed. Bas. p. 400.)

***) Er schrieb 1518 an den Card. Wolsey: Adversus Lutherum *aliquando fuimus iniquiores*, ne quid invidiae recideret in bonas litteras, quas nolebam amplius onerari.

†) Vgl. Brief an Spalatin vom 19. Okt. 1516, bei de Wette I. Nro. XXII.

††) Bei de Wette I. Nro. XXIX., vgl. auch den Brief an Spalatin vom November 1517. Nro. XLVII. u.

†††) Vrgl. den merkwürdigen Brief an Spalatin, vom 18. Jan. 1518 bei de Wette I. Nro. LIII.

seine Hochachtung bezeugte und ihn um seine Freundschaft bat*). Erasmus unterließ nicht in der Antwort, ihn zu ermuntern, daß er das Evangelium mit Aufrichtigkeit und Sanftmuth verkündigen möge, empfahl ihm aber Mäßigung, Accommodation an die Vorurtheile der Gegner und eine geziemendere Sprache, dem Oberhaupt der Kirche gegenüber**). Im November desselben Jahres hatte Erasmus auch Gelegenheit, sich gegen den Kurfürsten Albrecht von Mainz über sein Verhältniß zu Luthern auszusprechen. Dieser hatte ihm einen goldnen Becher verehrt. In dem Danksagungsschreiben, welches Erasmus zu Handen des Gebers an Hutten sandte, suchte er nun ängstlich jede nähere Bekanntschaft mit der Person Luther's und seinen Schriften abzulehnen. Gleichwohl erwähnt er des „sehr christlichen“ Briefes (bene christianum), den er von ihm erhalten und in der angegebenen Weise beantwortet habe, wie er denn auch Luthern selbst als einen Mann bezeichnet, „aus dem einzelne Funken evangelischer Frömmigkeit hervorleuchten;“ auch tadelte er die beschränkte Verdammungssucht seiner Gegner, die dasselbe, was sie an Luthern verdammten, für fromm und orthodox halten würden, wenn es in Augustin oder dem heiligen Bernhard stände. Er zeigte ferner, wie schon vor Luther manche reformatorische Stimmen in der Kirche sich erhoben hätten und wie allerdings in derselben Stoff genug zu Tadel vorhanden sey, wenn auch Luther in seinem Eifer zu weit gehen möge. Auch in diesem Briefe unterließ er nicht, auf die Unwissenheit der Bettelmönche den größten Theil der Schuld zu wälzen***). Hutten, statt den Brief nach Auftrag an die Adresse des Erzbischofs zu befördern, ließ ihn drucken und zwar veränderte er an einer Stelle desselben das bloße „Luther“ in „unser Luther,“ in der Absicht, dadurch den Erasmus zu einem öffentlichen Uebertritt zur Sache der Reformation hinzudrängen. Allein damit erwies er Erasmus einen schlechten Dienst. Dieser suchte sofort bei dem Erzbischof sich gegen jeden Verdacht sicher zu stellen und nahm von nun an eine noch zurückhaltendere Stellung ein als zuvor, was ihm von den Freunden der Reformation sehr verdacht wurde†). Ebenso wenig aber ließ er sich einstweilen von der Gegenpartei zu öffentlichem Auftreten gegen Luther bewegen, weil er es nicht für rathsam hielt, „einen Mann, der keine stumpfen Zähne habe, sondern, wie seine Bücher weisen, wegen seiner Heftigkeit sehr zu fürchten sey, sich auf den Hals zu laden††). So gab er denn auch in jener Unterredung, welche der Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen mit ihm in Köln hatte (Dez. 1520) nach langem Zögern jene bekannte ausweichende Antwort: Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam pontificis et ventres monachorum†††). Bei dem Pabst Hadrian VI., der zu Anfang des Jahrs 1521 den päbstlichen Stuhl bestieg, suchte sich Erasmus sofort in Gunst zu setzen. Er theilte ihm von Basel aus schriftlich seine Reformationsvorschläge mit, die dahin gingen, von allen Gewaltmaßregeln Umgang zu nehmen, einigen billigen Forderungen nachzugeben und soweit es ohne Schaden der Religion geschehen könne, dem in der Zeit sich kundgebenden Drange nach Freiheit entgegen zu kommen. Ja, Erasmus folgte sogar einer Einladung des Pabstes nach Rom, um sich mit ihm des Weitern über die Reformation der Kirche zu besprechen, kam aber nicht weiter als bis Constanz, wo ihn die heftigen Anfälle von Steinschmerzen, denen er unterworfen war, nöthigten, von seinem Vorhaben abzustehen und wieder nach Basel zurückzukehren. Bald darauf ward er in eine ärgerliche Fehde mit Ulrich von Hutten verwickelt. Dieser war nämlich im Dez. 1522 nach Basel gekommen und hatte eine Unterredung mit Erasmus gewünscht; allein unter allerlei Ausflüchten hatte sich Erasmus derselben entzogen. In seinen Briefen

*) Er nennt ihn virum amabilem, sich selbst fraterculum in Christo. Bei de Wette I. Nro. CXXIX.

**) Epp. p. 244 (Ed. Bas.).

***) Erasm. Epp. (ed. Bas.) p. 400. Adolf Müller S. 280. 83.

†) Vgl. Müller S. 297 und besonders das treffliche Urtheil Melanchthon's S. 298.

††) Epp. (ed. Bas.) lib. XV. p. 475.

†††) Vgl. die überaus plastische Darstellung dieser Scene in Spalatin's Annalen. S. 28 (abgedruckt bei Marheinecke, Geschichte der deutschen Ref. I. S. 225 ff.).

erwähnte er dann des Vorfalles in sehr ungleicher Weise, so daß er allerdings den Vorwurf der Zweizüngigkeit sich zuziehen mußte *). Durch Zwischenträger, wie der Ritter Eppendorf, wurde der Zunder der Zwietracht zwischen ihm und Hutten erst recht angeblasen, bis die Feindschaft dann in helle Flammen ausschlug und von beiden Seiten in Streitschriften sich Luft machte. Hutten (vgl. den Art.) hatte sich von Basel nach Mühlhausen (im Elsaß) gegeben und von da seine Expostulatio gegen Erasmus erlassen; dieser ließ seine Spongia folgen, womit er nach Luthers Urtheil seinem eigenen Namen und Ansehen am meisten geschadet hat. Hutten bekam die Schrift nicht mehr zu Gesicht. Nun kam auch der offene Bruch mit Luther hinzu. Hatte Erasmus auch längere Zeit einen öffentlichen Zusammenstoß mit dem deutschen Reformator vermieden, so konnte er doch der Aufforderung nicht länger widerstehen, mit dem Gegner auf dem Gebiete der Theologie sich zu messen. Dazu bewogen ihn sowohl die derben Angriffe Luther's auf König Heinrich VIII. von England, seinen persönlichen Gönner, als auch ein Brief Luther's an ihn selbst vom Jahr 1524, worin ihn dieser bei aller Schonung, womit er ihn behandelte, doch allzudeutlich seine theologische Ueberlegenheit fühlen ließ **). Erasmus wollte sich nicht zum Stillschweigen in Beziehung auf die großen Fragen verurtheilen lassen, welche die Theologie bewegten. Er beantwortete den Brief den 5. Mai in einem gereizten Tone ***), rüstete sich aber unterdessen auf einen Hauptschlag, der wohl berechnet schien. Zu einem Vertheidiger des Aberglaubens, des Ceremonienwesens, des Mönchsthums, der Scholastik konnte Erasmus begreiflicherweise sich nicht hergeben, ohne mit seinen früheren Aeußerungen in den grellsten Widerspruch zu treten. Dagegen konnte er hoffen, gerade bei den Freisinnigen Lob zu erndten, wenn er die von Luthern angegriffene Lehre vom freien Willen in Schutz nahm. Wie Luther zu dem streng augustinischen Dogma de servo arbitrio gekommen, ist hier weiter nicht zu zeigen. Aber daß Erasmus den tieferen Grund und Zusammenhang nicht ahnte, den dieses Dogma in Luther's Seele hatte und daß ihm überhaupt die tiefere Einsicht in den ganzen augustinischen Lehrzusammenhang verschlossen war, liegt auf der Hand. In semipelagianischer Weise, großentheils an Laurentius Valla sich anschließend, machte Erasmus gegen die Lehre von der Unfreiheit des Willens die oberflächlichen Gründe geltend, die sich dem gewöhnlichen Raisonnement zunächst darbieten, ohne in das Wesen der Freiheit tiefer einzugehen, und so half er sich auch in Absicht auf die Prädestination damit, daß das Vorherwissen Gottes noch kein Vorherbestimmen in sich schließe. Die beste Meinung schien ihm die, wenn man zwar bei der Bekehrung das Meiste der göttlichen Gnade zuschreibe, dabei aber auch dem freien Willen des Menschen seine Geltung lasse. — Die Gegner Luther's begrüßten die Schrift mit Jubel, und vor Allem fehlte ihrem Verfasser nicht der Dank des hohen Gönners Heinrichs VIII. von England. Dagegen sprach Luther unverhohlen seinen Eckel aus, den er bei der Lesung des Buches empfand †), wie er denn auch bald darauf sein Gegenschrift: de servo arbitrio folgen ließ, deren Inhalt hier nicht weiter zu verfolgen ist. Erasmus antwortete durch Gegenschriften, in denen er es an Bitterkeit nicht fehlen ließ ††). Ueberhaupt zog er sich nun darauf zurück, die Fortschritte der Reformation, die er nicht verhindern konnte, mit verhaltenem Aerger zu bewitzeln, wobei ihm namentlich die Priesterehe zum Stichblatt dienen mußte. (Statt die Reformation einer Tragödie zu vergleichen, sollte man sie eher eine Komödie nennen, weil jeder Aufruhr

*) Vgl. den einen Brief an Melanchthon (Ep. 703. p. 817), den andern an Laurinus (Ep. 650. p. 748) und über den ganzen Streit: Stolz, Ulrich von Hutten gegen Desiderius Erasmus und Desiderius Erasmus gegen Ulrich von Hutten. Aarau 1813. 8. und Stockmeier, Ulrich von Hutten in den „Beiträgen zur vaterländischen Geschichte." Basel 1843. II. S. 99 ff.

**) de Wette Bd. II. Nro. DXCII.

***) Der Brief findet sich nicht in den Ausgaben der Erasmischen Briefe. S. *Seckendorf*, Commentar. de Lutheranismo I. p. 310.

†) Bei de Wette II. Nro. DCXXIX. (Schluß.)

††) Hyperaspistes, Diatribe adv. servum arbitrium Lutheri. Vgl. auch den heftigen Brief an Luther vom 11. April 1526 (Ed. Bas. p. 790).

mit einer Hochzeit schließe.) — Auch in seinen nächsten Umgebungen konnte indessen Erasmus den Stürmen der Reformation nicht entgehen. Mit dem Basler Reformator Oekolampad war Erasmus früher in gutem Vernehmen gestanden, allein dieses wurde in der Folge gestört*), und als dann vollends die Reformation in Basel soweit gediehen war, daß es zu tumultuarischen Auftritten und zum Bildersturm kam, fand er, obgleich er von der Obrigkeit nichts zu befürchten hatte, gleichwohl gerathener, die Stadt zu verlassen, die ihm zur zweiten Heimath geworden war. Er zog sich im Frühjahr 1529 nach Freiburg (im Breisgau) zurück, wo er bei seinem Freunde, dem berühmten Rechtsgelehrten Zasius mit offenen Armen empfangen wurde. Auch da setzte er seine literarischen Arbeiten fort und unterhielt einen ausgebreiteten Briefwechsel mit seinen Freunden und mit allen Notabilitäten Europa's. Für die Gunst der Großen, ihre Schmeicheleien und ihre Geschenke war er besonders empfänglich, und diese hinwiederum sahen sich geehrt, wenn er ihre Namen seinen Werken vorsetzte. Dagegen schlug er kirchliche Ehrenstellen beharrlich aus. Sogar der Cardinalshut, den ihm Pabst Paul III. anbot, hatte für ihn nichts Verlockendes. Auf die Bitten der Statthalterin der Niederlande, nach Brabant zurückzukehren, verließ er im Sommer 1535 Freiburg wieder. Er sollte indessen auf seiner Reise nicht über Basel hinauskommen. Er brachte daselbst den Winter zu, in der Absicht, im folgenden Frühjahr nach Brabant aufzubrechen. Allein Krankheit hinderte ihn an der Ausführung seines Plans. Zu dem alten Uebel der Stein- und Gichtschmerzen gesellte sich noch eine Ruhr, der er den 12. Juli 1536 erlag. Er verschied ohne alle Ceremonien der Kirche unter Anrufung des Namens Jesu. Mit großen Ehren ward er im Basler Münster beigesetzt, wo sein Grabmal noch zu sehen ist. Zum Universalerben seines Vermögens setzte er seinen gelehrten Freund Amerbach ein. Auf der Basler Bibliothek werden noch mehrere seiner Handschriften, auch ein Exemplar des Lobes der Narrheit mit den Randzeichnungen von Holbein, nebst andern Reliquien aufbewahrt. Auf dem dortigen Museum befindet sich auch sein sprechendes Portrait von Holbeins Meisterhand. Seine Vaterstadt Roterdam hat ihm zu Ehren 1622 eine eherne Bildsäule aufgerichtet. Sein Sinnbild, das sich auf seinem Siegelringe und auch auf seinem Grabmal befindet, war der Terminus, mit der Umschrift: Cedo nulli**). Wie die Protestanten in Luther den zweiten Augustin, so haben die Katholiken in ihm den zweiten Hieronymus verehrt. — Von seinen theologischen Werken sind außer den schon genannten noch zu erwähnen sein Enchiridion militis christiani (1508), worin er dem Aberglauben seiner Zeit eine gesunde christliche Frömmigkeit entgegensetzte und worin sich eine sittlich-edle Gesinnung ausspricht, sein Modus orandi Deum, seine Traktate de immensa Dei misericordia, de contemtu mundi, seine Explicatio in Symb. Apostolorum et Decalogum, seine Institutio principis christiani, seine irenischen Schriften: Pacis Querela und de sarcienda ecclesiae concordia (an Julius von Pflug) u. a. m. Außerdem hat er die Werke mehrerer Kirchenväter (Irenäus, Origenes, Cyprian, Lactanz, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus u. A.) edirt und durch Uebersetzung der griechischen Kirchenväter in's Lateinische

---

*) Vgl. Herzog, Oekolampad I. S. 120 und 233. Eine ungünstige Aeußerung Luther's über Erasmus in einem Briefe an Oekolampad, worin er diesen zur Fortsetzung seiner Vorlesungen über Jesaia ermunterte (bei de Wette II. Nr. DV.), war dem Erasmus wieder zu Ohren gekommen und dies mochte zuerst eine Trübung des guten Verhältnisses herbeiführen. Später theilte Luther dem Oekolampad seine Absicht mit, sich mit Erasmus zu versöhnen, bei de Wette II. Nr. DXCIII. Karakteristisch ist auch das Urtheil, welches Erasmus, vom Basler Rathe dazu aufgefordert, über Oekolampad's Schrift vom Abendmahl (1525) abgab: Perlegi librum ... mea sententia doctum, disertum et elaboratum, adderem etiam pium, si quid pium esse posset, quod pugnat cum sententia consensuque ecclesiae, a qua dissentire periculosum esse judico.

**) Die Worte wurden fälschlich auf Erasmus bezogen und ihm als Anmaßung gedeutet. Sie beziehen sich aber auf den Terminus, d. i. nach Erasmus Deutung auf den Tod. S. dessen Brief an Valdes v. J. 1528. Opp. IX. p. 1442.

das Studium der Patristik befördert. In seinem Ecclesiastes endlich sive de ratione concionandi gab er den Studirenden eine brauchbare Homiletik in die Hände.

Unter seinen philologischen und philosophischen Schriften sind außer den schon oben genannten Adagien und dem Lob der Narrheit die Editionen verschiedener Klassiker, sein Ciceronianus s. de optimo genere dicendi (wider die sogenannte Sekte der Ciceronianer), sein Anti-Barbarus, seine öfter herausgegebene Colloquia und seine Annotationen zu Curtius, Sueton, Terenz u. s. w. zu nennen. Seine sämmtlichen Werke sind zuerst in Basel (1540) in 9 Foliobänden erschienen. Die beste Ausgabe ist die von Clericus, Lugd. Batav. 1703—1706 in 11 Fol. Außerdem gibt es verschiedene Ausgaben seiner für die Biographie höchst wichtigen Briefe. Von seinem Leben hat er selbst eine kurze Skizze gegeben (Ausg. von Cler. Tom. I.). Sodann hat dasselbe sein Freund Beatus Rhenanus (Bilde) beschrieben (ebend.). Außerdem sind zu nennen: Adami Vitae. p. 40—47. *Baile*, Dictionnaire. *Le Clerc*, Bibliothèque choisie. T. V. p. 135 sqq. *S. Knight*, the life of Erasmus. Lond. 1726 (übers. von Arnold. Leipz. 1736). *Jortin*, Life of Erasmus. Lond. 1758—60. *Burigny*, Vie d'Erasme. Par. 1757 (übers. von Reich mit Zusätzen von Henke. Helmst. 1782. II.). (Heß) Erasmus von Roterdam. Zür. 1790. II.). Adolf Müller, Leben des Erasmus v. Roterdam. Hamb. 1828 und die Rec. von Ullmann, in den Stud. u. Krit. 1829. H. 1. Erhard, Art. Erasmus in Ersch und Gruber. XXXVI. Stockmeier, Erasmus in seinen Briefen an Bonif. Amerbach, im Schweizerischen Museum für histor. Wiss. Frauenfeld 1839. III. S. 73 ff. Escher in Raumer's histor. Taschenbuch. 1843. S. 489 ff. Glasius, über Erasmus als Kirchenreformator (holländische Preisabhandlung in den Schriften zur Vertheidigung der christlichen Religion im Haag. 1850). **Hagenbach.**

Erasmus, der Heilige, Bischof und Märtyrer; die ältesten Akten sind in den Act. SS. vom 2. Juni. Das Wahre darin beschränken die Bollandisten darauf, daß Erasmus, Bischof einer Stadt des antiochenischen Patriarchates unter Diocletian, zu Antiochien und dann zu Sirmium viel gelitten, zuletzt in Formiä in Campanien sich niedergelassen habe und daselbst gestorben sey; — hier hatte er sein Grab. Bereits Gregor der Große nennt ihn Märtyrer, ep. I. 8. — Im 9. Jahrh., als diese Stadt durch die Sarazenen zerstört wurde, sollen seine Gebeine nach dem benachbarten Gaëta gebracht worden seyn; — andere Städte Italiens rühmen sich auch, die Gebeine des Heiligen zu besitzen; — öfter wird er so abgebildet, daß ihm die Eingeweide aus dem Leibe gerissen werden, weshalb das Volk ihn als Patron gegen Kolikschmerzen und die Schmerzen der Gebärenden anruft; indessen findet sich nichts Derartiges in den Märtyrerakten. Erasmus gehört unter die 14 oder 15 Nothhelfer, und das Landvolk verehrt ihn in manchen Gegenden als Patron in Viehkrankheiten. — In Italien und Portugal wird er unter dem Namen St. Elmo verehrt. Act. SS. vom 2. Juni. **Herzog.**

Erastus, Thomas, eigentlich Liebler oder Lieber wurde im Jahre 1524 geboren. Als sein Geburtsort wird gewöhnlich Baden in der Schweiz angegeben; es ist aber nicht ausgemacht, ob er nicht ursprünglich dem badischen Lande angehört, indem er nach anderen Angaben zu Auggen bei Mühlheim und Badenweiler, im oberen Theil der damaligen Markgrafschaft Baden, geboren ist. Obwohl der Sohn armer Landleute, gelangte er doch dazu, Theologie in Basel zu studiren, wo er denn auch, der gelehrten Liebhaberei seiner Zeit folgend, seinen Namen in den griechischen, Erastus, verwandelte. Die Pest vertrieb ihn von Basel; er begab sich nach Bologna, und widmete sich dort und in Padua der Philosophie und Medizin. Nach neunjährigem Aufenthalt in Italien wurde er Leibarzt der Grafen von Henneberg, 1558 des Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz und zugleich Professor der Medizin in Heidelberg. Man schätzte ihn als praktischen Arzt sowie um seines biederen Karakters willen. Als denkender Naturforscher trat er gegen die astrologischen, alchymistischen und magischen Verirrungen des Paracelsus und Anderer als einer der ersten in besonderen Streitschriften auf; auf der anderen Seite aber entrichtete er der Zeit seinen Tribut, indem er die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe an Hexen

in einigen Schriftchen (1577 f.) zu begründen suchte. In die theologische Realencyklopädie gehört er aber darum, weil er auch in die kirchlichen Angelegenheiten seines Zeitalters praktisch und theoretisch so eingegriffen hat, daß sein Name (wenigstens in Großbritannien) heute noch zur Bezeichnung einer kirchlichen Richtung gäng und gäbe ist.

Erastus hielt nämlich in Hinsicht der Lehre und der praktischen Kirchenfragen standhaft und thätig zu der schweizerischen, näher zu der zwinglischen Richtung, wozu nächst seiner eigenen Gemüthsart theils seine zu Basel betriebenen theologischen Studien, theils sein ärztlicher und Naturforscherberuf das ihrige beigetragen haben mögen. Namentlich in Heidelberg machte er seinen Einfluß von Anfang an in dieser Richtung geltend, indem er noch unter dem Kurfürsten Otto Heinrich dem General-Superintendenten und ersten Professor der Theologie Heßhus gegenübertrat und schweizerisch gesinnte Männer in die theologische Fakultät zu bringen suchte, was jedoch erst unter Friedrich III. (1559—1576) gelang. Dieser ernannte ihn zum Mitglied des Kirchenraths, und er wohnte auf dessen Befehl den Religionsgesprächen zwischen lutherischen und reformirten Theologen in Heidelberg 1560 und im Kloster Maulbronn 1564 bei. In dem Nachtmahlsstreit verfocht er die schweizerische Ansicht, zuerst in einer Schrift: „Vom Verstand der Wort Christi: Das ist mein Leib u. s. w. und sodann in einer kurzen Vertheidigung dieses Büchleins gegen Dr. Joh. Marbach in Straßburg, der dasselbe heftig angegriffen hatte; diese Vertheidigungsschrift ist betitelt: „Bestendige Ableinung der vngegründten Beschuldigung, damit Dr. J. Marbach das Büchlein Thomae Erasti Medici vom Verstand der Wort Christi, Das ist mein Leib ꝛc. vnterstehet verdechtig zu machen. Heidelberg 1565. 12. S. 69. Die Anschauung des Erastus erhellt aus folgenden Stellen; S. 29 f.: „das Sacramentlich brot ist ein zeichen, damit diejenigen, die es niessen, offentlich bezeugen, daß sie glieder Christi seien, und jr vertrawen auff den bittern todt Christi allein setzen, jm dafür dancksagen, und in summa, wie Christen gesinnet seien. Wie solchs glaubige und unglaubige eusserlich bezeugen, also seind sie auch eusserlich ein leib, Die aber nicht allein eusserlich vom heiligen brot essen, sonder auch innerlich den gecreutzigten leib Christi essen, wie uns denselbigen Christus am 6. cap. Joh. gelert hat essen, seind nit eusserlich allein sonder auch innerlich und wahrhafftig glieder des leibs, dessen haupt Christus ist.“ Ferner erklärt Erastus den Begriff „Gemeinschaft des Leibs Christi,“ 1 Kor. 10, 16. S. 40: „nit daß das brot die Gemeinschaft, die wir an dem leib Christi haben, selbst wesentlich sey, sonder daß es solcher Gemeinschaft des Leibs Christi ein unleugbar warzeichen, sigill oder Pfand ist.“ Erastus hielt also unverkennbar an der zwinglischen Ansicht vom h. Abendmahl fest, und war von der calvinischen Anschauung, welche schon seit 15 Jahren bei den Reformirten der Schweiz die herrschende geworden war, weit entfernt.

Ebenso vertrat Erastus die zwinglische Richtung in bestimmtem Gegensatz gegen die streng calvinische in Betreff der praktischen Fragen über Kirchengewalt, Verfassung und Zucht. Während nämlich die calvinische Partei in Heidelberg, an deren Spitze der berühmte Caspar Olevian stand, seit 1560 nach Einführung der presbyterialen Verfassung und Kirchenzucht strebte, war unter den Gegnern dieser Richtung, neben mehreren Predigern und einigen Professoren der philosophischen Fakultät, Thomas Erastus einer der entschiedensten und bedeutendsten. Er vermochte zwar mit seinen Gesinnungsgenossen nicht durchzudringen, denn i. J. 1570 führte Friedrich III. wirklich Presbyterien zum Behuf der Kirchenzucht ein, doch erzielte der Widerstand so viel, daß die Genfer Kirchenzucht doch mit Milderungen in der Kurpfalz heimisch wurde. Indessen hatte sich Erastus durch seine energische Opposition nicht nur die Ungnade seines Fürsten zugezogen, sondern er wurde auch selbst eines der ersten Opfer der neu eingeführten Kirchenzucht: man beschuldigte ihn, wegen seines Briefwechsels mit siebenbürgischen Unitariern, ketzerischer Ansichten über die Person Christi und die göttliche Dreieinigkeit und exkommunicirte ihn förmlich, jedoch ohne ihm den Grund dieses Verfahrens offen mitzutheilen; erst nach mehreren Jahren wurde er (1575) in Folge einer eingereichten Erklärung vom Bann wieder losgesprochen. Er selbst versichert übrigens einmal in einem Brief, er sey in seinem ganzen

Leben von keinem Irrthum weiter entfernt gewesen, als vom Arianismus, und kein Mensch könne weniger, als er, an der Lehre von der h. Dreieinigkeit zweifeln. — Im J. 1580 verließ Erastus Heidelberg und begab sich nach Basel, wo ihm, kurz vor seinem Tod, der Lehrstuhl der Moral übertragen wurde. Er starb daselbst 1. Jan. 1583, nachdem er ein Kapital von 4000 Basler Pfund zu Stipendien, zwei für Basel, zwei für Heidelberg, gestiftet hatte.

Was den Namen des Erastus am bekanntesten gemacht hat, das ist seine Opposition gegen Kirchenzucht und Presbyterialverfassung. Nachdem er, wie gesagt, zum Nachdenken über diese Gegenstände praktisch veranlaßt worden war, ließ er sich später in einen Briefwechsel darüber mit Theodor Beza ein, dem er befreundet war, allein er ließ nichts dahin einschlagendes drucken. Erst nach seinem Tode gab der Gatte seiner Wittwe, Castelvetro, einen Aufsatz, den er unter dem Nachlaß gefunden hatte, heraus mit dem Titel: Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus. Diese Schrift bestritt sodann Beza in den Abhandlungen De presbyteris und De excommunicatione, und nun wurde Erastus auch in Großbritannien bekannt, wo im 17. Jahrhundert unter andern Sekten auch die der Erastianer auftauchte. Und noch heutzutage bezeichnet man sowohl in England als in Schottland diejenige Richtung, welche die Autonomie der Kirche bekämpft und die Kirche der Staatsgewalt schlechthin unterwerfen will, mit dem Namen Erastianismus. Erastus selbst hielt wenigstens den Kirchenbann für unbiblisch und tyrannisch, und fürchtete, die Presbyterien mit den Mitteln der Kirchenzucht ausgerüstet, möchten zu einer Hierarchie, ähnlich der römischen, heranwachsen, und eine Gewissensbeherrschung, wie die spanische Inquisition, herbeiführen. Positiv schwebte ihm die zürichersche Ordnung vor, wo die christliche Obrigkeit, im Namen der Gemeinde, zugleich das Kirchenregiment handhabte.

Vergl. Vierordt, Gesch. der Reformation im Großherzogthum Baden, 1847. S. 456. 474 ff. G. V. Lechler.

Erbauung — ein bildlicher Ausdruck neutestamentlichen Ursprungs, beruhend in der Vergleichung der Gemeinde oder Kirche Christi mit einem Hause, Gebäude, oder ihre Darstellung als Tempel, Haus Gottes — vgl. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 9; 4, 17. 1 Kor. 3, 9. Eph. 2, 21. Es bezeichnet den Aufbau und Fortbau des geistlichen Gebäudes durch Einfügung der Einzelnen in dasselbe (Bekehrung) und durch Befestigung und Ausbildung derselben. So steht das Zeitwort theils vom Faktischen, sey es nun des Anfangs, der Aufnahme in das Gemeindeleben, oder des Fortgangs, der fortgehenden Heiligung durch den göttlichen Geist (Eph. 2, 20—22.); theils in einem Wunsche, Apg. 20, 32.: daß die göttliche Heiligungskraft sich an den Glaubigen erzeigen möge; theils in Ermahnungen: daß sie der heiligenden göttlichen Wirksamkeit sich hingeben (Kol. 2, 7. 1 Petr. 2, 5.), oder auch, daß sie sich gegenseitig fördern mögen, 1 Thess. 5, 11. Judä v. 20. Auf entsprechende Weise wird das Hauptwort gebraucht von Förderung der Gemeinde durch die Wirksamkeit der Apostel, der Lehrer, der mit Geistesgaben ausgerüsteten, und von gegenseitiger Förderung der Glieder, Röm. 14, 19; 15, 2. 1 Kor. 14, 3; 5. 12. 26. 2 Kor. 10, 8; 13, 10. Eph. 4, 12. 29. In der Stelle Eph. 4, 16. aber erscheint die Gemeinde als die sich selbst erbauende, nämlich eben durch die Wechselwirkung ihrer Glieder, deren Basis die Liebe ist. Eine schärfere Fassung des Ausdrucks, wie er in der kirchlichen Sprache sich eingebürgert hat, führt zu folgenden Bestimmungen. Unter Erbauung verstehen wir im weitesten Umfang die Förderung des christlichen Lebens in seiner Totalität, nach seiner intellektuellen, gemüthlichen und sittlichen Seite und zwar sowohl des persönlichen, als des Gemeinlebens, und des einen mit dem andern und durch und für das andere. — Zuvörderst denkt man dabei an die gemüthliche Erregung, Anfassung, Hebung, Stärkung; aber unzertrennlich davon, ein gleichwesentliches Moment der Erbauung ist der intellektuelle und sittliche Fortschritt, sowohl als Ursache wie als Wirkung der gemüthlichen Förderung. Das tiefer Hineingeführtwerden in die Erkenntniß der Wahrheit, das völligere Eingehen des Geistes in die Gedanken der Offenbarung

Gottes in Christo, wirkt eben so anregend, befriedigend, erhebend auf das Gemüthsleben ein, wie durch das befriedigte und gehobene Gemüthsleben die Erkenntniß der heilsamen Wahrheit erweitert und gesteigert wird. Ebenso steht der sittliche Fortschritt der Einigung des Willens mit dem göttlichen Willen in Christo, der wachsenden Energie der Selbstzucht und der Liebe in lebendiger Wechselwirkung mit der gemüthlichen Hebung. Ja alles dieses geht so in einander und ist so unzertrennlich, daß es mit gutem Rechte in dem einen Begriff der Erbauung zusammengefaßt wird, und man unbedenklich behaupten kann, die Erbauung werde in dem Maße alterirt, als das eine von dem andern getrennt sey, oder des anderen ermangle. Wenn Jemand auch gemüthlich stark angeregt und gehoben wird, so kommt es doch nimmermehr zu einer wahren und nachhaltigen Förderung des Gemüthslebens bei ihm, wenn nicht auch sein christliches Gedankenleben klarer und kräftiger wird, oder seine sittliche Haltung extensiv und intensiv fortschreitet. Ebenso ist eine einseitige Verstandesentwicklung in Bezug auf den Inhalt der christlichen Wahrheit kein wahrhaft christlicher Lebensfortschritt ohne innige Betheiligung des sich entwickelnden sittlichen und Gemüthslebens. Dasselbe gilt von dem Sittlichen in seiner Isolirtheit. Hinreichende Belege hierzu bieten sich dar in der trocken verständigen, in der sentimentalen und in der einseitig praktischen Frömmigkeitsentwicklung. — Aehnliches muß auch in Bezug auf das Zusammen- und Ineinanderseyn, der Erbauung des persönlichen und Gemeinlebens gesagt werden. Wahrhafte Erbauung des Individuums kann nicht gedacht werden ohne lebendige Beziehung desselben zum Gemeinleben in Christo und Förderung in demselben, so daß es ein Glied und ein immer mehr in's Ganze hineinwachsendes Glied am Leibe Christi wird, da ja Christus und sein Leib nicht getrennt werden mag, also Hineinwachsen in ihn zugleich Hineinwachsen in seinen Leib seyn muß. Die Gemeinde als Ganzes aber mag nicht anders erbaut werden, denn in kräftiger Förderung der einzelnen Glieder durch Wachsthum des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, der Geduld, der Tüchtigkeit zu allem guten Werke. Diese wesentliche Zusammengehörigkeit des Individuellen und Gemeinschaftlichen in der Erbauung erhellt schon daraus, daß Förderung im christlichen Leben Förderung in der Gemeinschaft Gottes, also Förderung in der Liebe ist, welche, im Einzelnen gepflegt und erhöht, ihn in die gliedliche Gemeinschaft tiefer hineinführt, in der Gemeinde belebt (erhöhter Gemeinsinn), die Hebung des Einzelnen in sich schließt, weil die wahre Liebe die Individuen nicht absorbirt, sondern zu ihrer rechten Entfaltung bringt, indem sie als eine heilige jedes persönliche Leben als eine eigenthümliche Gestaltung der göttlichen Idee der Menschheit unverletzlich achtet, als eine gerechte Jedem das Seine gewährt haben will, und als die rechte Weisheit nur in der Fülle der sich einigenden Persönlichkeiten das göttliche Leben in der Menschheit erkennt.

Das Prinzip der Erbauung ist die Gnade Gottes, oder Gott der Vater durch Christum im h. Geiste; die Mittel derselben aber sind die Gnadenmittel: Wort Gottes und Sakramente, und was deren Wirksamkeit trägt und vermittelt, amtliche und außeramtliche, ordentliche und außerordentliche Personen und deren Thätigkeit, brüderlicher Verkehr, Ermahnung durch Rede und Beispiel, Trost und Zurechtweisung. **Kling.**

Erbauungsbücher, s. Andachtsbücher.

Erbe (נַחֲלָה). Da nach dem mosaischen Gesetze das von Israel eroberte Land unter die zwölf Stämme vertheilt werden, also jeder derselben seine liegenden Güter, im Stamme jedes einzelne Haus seinen bestimmten Antheil am Stammlande besitzen sollte, welcher als Erbacker für immer diesem Hause verbleiben und den festen Grund alles Eigenthums bilden sollte (cf. Levit. 25, 13. 23. Num. 27, 1 ff.; 32, 18; 33, 54; 34, 13., vgl. Ps. 16, 5 f.): so empfing jedes einzelne Glied des Gottesvolkes ein Erbgut, das eigentlich nicht ihm als zufälliger Person, sondern Jehovah, dem bleibenden Eigenthümer des ganzen Landes gehörte (Lev. 25, 23.). Deßhalb durfte dieser Erbacker nicht bleibend verkauft werden, sondern bloß dessen Nutznießung konnte auf einige Zeit abgetreten werden; im Jubeljahre sollte er stets wieder an den ursprünglichen Besitzer oder dessen berechtigte Erben zurückfallen oder schon vorher vom nächsten Verwandten (גֹּאֵל) gelöst werden, vgl. Lev.

25. u. Ruth. Kap. 4. Man begreift, wie bei dieser Ansicht die Heiligkeit des Eigenthums, besonders des Grundbesitzes, sehr hoch gehalten werden mußte, so daß aus religiöser Scheu und Gewissenhaftigkeit ein ächter Israelit, wie Nabôt (1 Kön. 21, 3 f., vgl. 2 Kön. 9, 10.) um keinen Preis einen solchen Erbacker zu verkaufen oder auch nur zu vertauschen sich bewegen ließ. Neben dem Erbacker als der bleibenden Grundlage alles unbeweglichen Eigenthums konnten aber theils von Anfang an als Belohnung besonderer Verdienste (z. B. bei Eleasar, Caleb, Josua, s. Jos. 14, 6 ff.; 24, 30. 33. vgl. Num. 33, 54.), theils durch spätern Erwerb, Kauf u. dgl. noch andere Besitzungen an beweglichen und unbeweglichen Gütern erworben werden. Alles Eigenthum aber, z. B. auch Sklaven (Lev. 25, 46.), ging beim Tode des Hausvaters alter Stammsitte gemäß (Gen. 21, 10; 31, 14 f.), an welche sich auch in diesem Stücke die mosaische Gesetzgebung sehr weise anschloß, auf seine *Söhne* über und zwar nur auf die in rechtmäßiger Ehe erzeugten Söhne, während diejenigen bloßer Kebsweiber nur mit Geschenken abgefunden wurden (Gen. 25, 5 f., vgl. 24, 36. — wogegen die Gleichstellung der Söhne der Concubinen [35, 22.] Jakobs mit seinen andern, Gen. Kap. 49., bei dem in solchen Dingen nicht streng-historisch zu nehmenden Stücke nicht angeführt werden kann), mit Huren erzeugte Kinder aber gar nichts erbten (Richt. 11, 2. 7.). Dabei erhielt der Erstgeborne (בְּכוֹר) einen doppelten Antheil am ganzen Nachlasse (Deut. 21, 17.) — wie er unter den königlichen Prinzen meist auch der Thronfolger war, 2 Chr. 21, 3., vgl. jedoch 11, 22. — mußte dann aber als Familienhaupt für die hinterlassenen Wittwen, unverheiratheten Töchter und unmündigen Söhne sorgen, was freilich vom Gesetze nicht ausdrücklich geboten ward, sondern der kindlichen Pietät überlassen blieb, vgl. Ruth 4, 15. Dieses Recht der Erstgeburt mußte respektirt werden, wenn schon von einer andern, bevorzugtern Gemahlin ein lieber Sohn vorhanden war (Deut. 21, 15 ff., doch s. dagegen die königliche Willkühr Davids, 1 Kön. 1. 2., und Rehabeams 2 Chr. 11, 22.); aus der vorgesetzlichen Zeit haben wir indessen an Esau und Ruben (Gen. 25, 31 ff.; 49, 3 f., vgl. 48, 5 ff.) bekannte Beispiele, daß unter Umständen das Erstgeburtsrecht verloren gehen, sey's strafweise entzogen, sey's freiwillig abgetreten werden konnte. *Töchter* erhielten nur ausnahmsweise als Geschenk liegende Güter (Jos. 15, 18 f. Hiob 42, 15.), erbten aber, wie das Gesetz festsetzte, nur, wenn keine Söhne vorhanden waren, in welchem Falle aber solche Erbtöchter innerhalb ihres Stammes heirathen mußten, damit der Erbacker diesem nicht entfremdet werde, s. Num. 27, 1 ff.; 36, 1 ff. Jos. 17, 3 f. und Beispiele noch aus späterer Zeit, 1 Chr. 23, 22. Ruth 4, 1 ff. Tob. 6, 12. (Joseph. Antt. 4, 7, 5. führt — offenbar aus dem Standpunkt einer spätern Zeit das Gesetz so an, als wäre den Töchtern zwar erlaubt gewesen, außer den Stamm zu heirathen, aber dann bloß auf den Erbacker verzichten zu müssen; in der That hob das spätere Recht, als die Erbäcker bei ganz anders gewordenen Bodenverhältnissen keinen Sinn mehr hatten, jene mosaische Beschränkung auf, s. Thaanith 30b). Waren gar keine Kinder vorhanden, so erbte der Bruder, weiter der väterliche Oheim, endlich der nächste Blutsverwandte des Erblassers, Num. 27, 9 ff., cf. Philo, opp. II. p. 172M. In diesem Falle mochte es etwa auch vorkommen, daß mitunter ein treuer Sklave zum Erben eingesetzt wurde, entweder indem er mit der Erbtochter verheirathet wurde (1 Chr. 2, 34 f.), oder wie an Kindesstatt angenommen (vgl. Gen. 15, 2 f.), oder geradezu neben zwar vorhandenen, aber vielleicht geistig beschränkten Söhnen mit der Vormundschaft und einem Theil des Erbes bedacht wurde, Spr. 17, 2., vgl. 30, 23. Insoweit konnte von einem Testament, oder einer wohl nur mündlichen, letzten Anordnung die Rede seyn, doch sicher nur in einem sehr beschränkten Sinne und in höchst seltenen Fällen, da das Gesetz sehr bestimmt die Intestaterbfolge festsetzt und ordnet, Testamente also völlig überflüssig waren, obwohl über die bewegliche Habe immer leichter eigenwillig verfügt werden mochte (vgl. Deut. 21, 16.). Daher hat auch die ältere hebräische Sprache nicht einmal einen Ausdruck für den Begriff »Testament«; denn die Phrase צַוֵּה לְבֵיתוֹ 2 Sam. 17, 23. Jes. 38, 1. besagt im Grunde nur: die letzten Anordnungen treffen in Bezug auf sein Haus

(vgl. z. B. 1 Kön. 2, 1 ff.), was keineswegs Verfügungen über die Erbschaft und den Besitz seyn müssen. Etwas Anderes kam erst auf, als die Juden ihr Vaterland verloren hatten und unter Heiden zerstreut lebten, wo manche Bestimmung des Gesetzes, z. B. über die Erbäcker, von selbst wegfiel oder bedeutende Modifikationen nöthig wurden, wie denn wirklich der Talmud das mosaische Erbrecht weiter gebildet und ergänzt hat. Da kamen nun auch nicht bloß in fürstlichen Häusern (Joseph. Antt. 17, 3, 2.; B. J. 2, 2, 3.), sondern auch bei Privaten — wenn auch immer mit einiger Beschränkung nach den noch anwendbaren mosaischen Vorschriften — Testamente vor (vgl. Gal. 3, 15. Hebr. 9, 17.), unter dem Namen דְיָתִיקִי = διαθήκη, wofür die Rabbinen auch צַוָּאָה gebrauchen nach der oben angeführten hebräischen Redeweise. Endlich mag noch angemerkt werden, daß ausnahmsweise eine theilweise Herausgabe des väterlichen Erbes noch bei Lebzeiten des Vaters vorkommt, Tob. 8, 21., vgl. Ev. Luk. 15, 12. Daß auch Erbstreitigkeiten nicht unerhört waren, zeigt Luk. 12, 13 f. Vgl. Ewald, Alterthüm. Isr. S. 156 ff. — Saalschütz, mos. Recht S. 820 ff. Winer R.W.B. **Rüetschi.**

Erbrecht der Kirche, s. Kirchengut.

Erbsünde, s. Sünde.

Eremit, s. Anachoreten.

Ergebung. Der Grundbegriff für das passive Verhalten des Menschen im Leben, wie es allein in der Religion seine Wurzel haben kann, eben darum ein Begriff, in dem der Unterschied des Heidenthums und des Christenthums, der falschen und wahren Religion, wie auch der falschen und wahren Religiosität auf's Schärfste sich ausspricht. Ergebung bezeichnet die ruhige Haltung der Seele allem dem gegenüber, was aus dem Zusammenseyn mit der Welt, nach ihrer Endlichkeit oder Böswilligkeit, aus dem großen Weltzusammenhange oder der Beschränktheit der eignen Natur, »von außen« an, über oder bestimmter wider den Menschen kommt, das praktische Verhalten gegen die Leiden und Trübsale des Lebens, das aber auf einer bestimmten theoretischen Grundlage und Gemüthsstimmung ruht, eine Ruhe, die der Mensch nicht in sich selbst sucht und findet, sondern in der demüthigen Hingebung in den göttlichen Willen und der geduldige Hinnahme dessen, was also betrachtet »von oben« kommt. Dieser göttliche Wille steht allerdings dem menschlichen gegenüber, als ein unabänderlicher und übermächtiger, dem sich der Mensch unterordnen muß, aber die Ergebung unterscheidet sich sehr bestimmt von jeder andern Art, das Unabänderliche hinzunehmen, dadurch, daß diese objektiv-nothwendige Unterordnung eine subjektiv-freiwillige, ein Sichhingeben, eine freie That des Gehorsams ist. Dieselbe beruht aber auf der Gewißheit, wie sie Röm. 8, 28. ausgesprochen ist, daß »denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen,« darauf, daß der göttliche Wille als der väterliche erkannt wird. Dieses neutestamentliche Bewußtseyn schließt nicht bloß die Erhabenheit Gottes in sich, die Superiorität, wie sie der Vater dem Kinde gegenüber beanspruchen muß, also die Erhabenheit Gottes nach seiner Macht, da er allein Herr ist Himmels und der Erden, und nach seiner Weisheit, Röm. 11, 33., die für uns kurzsichtige Menschen unerforschlich, doch in ihrem Rathe »Alles führet herrlich hinaus:« sondern zur Erhabenheit Gottes gesellt sich als die, die christliche Ergebung als solche motivirende Grundeigenschaft Gottes, die Liebe, die es gut meint mit dem kleinsten der Geschöpfe und die, wenn auch im Augenblicke nicht als solche erkannt, doch im Glauben fest angenommen wird, bis sie sich dereinst auch wirklich als solche zu erkennen gibt. Diese Liebe erweckt im Menschen das unerschütterliche Vertrauen, daß Matth. 10, 30. auch die Haare auf unserm Haupte alle gezählet sind, und die sichere Zuversicht, Röm. 8, 35. 39., daß keine Kreatur der Welt, keine Erscheinung des Lebens und Sterbens im Stande ist, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, wie sie uns geoffenbart und verbürgt ist in Jesu Christo unserm Herrn. Ergebung ist demnach wie freier Gehorsam gegen Gottes Führungen, so die Mischung von Demuth und Vertrauen, wie sie im Glauben zur Ruhe kommen. Nur ein glaubiger Christ kann Ergebung haben und Christus selbst ist uns das höchste Vorbild der Ergebung beim Seelenkampfe in

Gethsemane, wo die in den Tod betrübte Seele in dem Gedanken zur Ruhe kommt: Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst; Hiob wird in die Schule der Ergebung genommen und der christlich populäre Wahlspruch für dieselbe ist: „was Gott thut, das ist wohlgethan.“ In der biblischen Sprache ist Ergebung Vertrauen, Ebr. 10, 35., die Sorgen auf den Herrn werfen, der für uns sorgt, 1 Petri 5, 3., ihm seine Wege befehlen, mit der Gewißheit, daß er es wohl macht, Ps. 37, 5., und eben darum stille seyn dem Herrn, Ps. 35, 7. Jes. 30, 15. Solche wahrhafte Ergebung findet sich schon im edleren Heidenthume im Sophokleischen Oedipus auf Kolonos und in Platons Phaidon angedeutet, im Verhalten des Sokrates gegen den nach den Gesetzen seiner Vaterstadt (vgl. Kriton) über ihn verhängten Tod, im Hinausblicke auf das im Jenseits zu erwartende Zusammenseyn mit den Göttern und den Edelsten seines Volkes, wiewohl gerade hier sogleich auch wieder das Antik-heidnische sich herauskehrt, da Sokrates seine Frau mit den Kindern fortschickt, um durch sie nicht in seiner Ataraxie gestört zu werden. Der christlichen Ergebung dagegen ist es eigen, daß sie 1) zwar in das Unabänderliche sich fügt, freilich nur, so weit es unabänderlich, nicht durch eigenes Thun oder Dulden zu ändern ist; sie ist darum davon ferne a) das Schicksal selbst gegen sich herauszufordern, „Gott zu versuchen,“ Matth. 4, 7., wie im falschen Bekenntnißeifer oder weltlicher Ehrsucht Manche sich zum Märtyrerthum hinzudrängten, b) oder gegen das von Gott gesandte Schicksal in titanischem Uebermuthe anzukämpfen, wie der Aeschyleische Prometheus (vgl. Göthe's Prometheus); c) oder endlich dem Schicksale eigenmächtig aus dem Wege gehen zu wollen, wie der Sophokleische Ajas oder der Römische Cato (vgl. dagegen den christlichen Gedanken über den Selbstmord in Platons Phaidon p. 62 ed. Steph.). Aber 2) sie fügt sich in das Unabänderliche, nicht darum bloß, weil es eben unabänderlich ist, sondern im Vertrauen weil sie die Gewißheit hat, daß der wenn auch unerforschliche väterliche Rathschluß Gottes doch das Beste will, der Weg zur Herrlichkeit durch Leiden gehe, Luk. 24, 26., und dieser Zeit Leiden der ewigen Herrlichkeit nicht werth sind, vgl. 2 Kor. 4, 16—18. So verlangt sie Selbstverläugnung, selbst bis in den Tod, Matth. 10, 38. 39., und Darangabe des eigenen, selbstsüchtigen Willens, aber mit dem Bewußtseyn, gerade darin das Leben zu gewinnen, und zugleich mit der Anforderung an die intensivste Selbstthätigkeit des Ich, Phil. 2, 12. Sie unterscheidet sich darin a) von der Stoischen Ataraxie (Unerschütterlichkeit), welche dadurch die tranquillitas animi erhält, daß sie den Schmerz nicht an sich heran, nicht in sich hineinkommen läßt und sich desselben schämt, ihn verwindet, aber nicht überwindet; b) vom Fatalismus (s. d. Art.), wie er geschichtlich besonders in der „unbedingten Ergebung“ des Islam an den Tag getreten ist, der seine Begründung allein in der „Größe“ des gleich einer todten Naturkraft allmächtigen Gottes findet, welcher der Mensch gar nichts entgegenzusetzen hat; c) endlich von der modernen, der pantheistischen Weltanschauung entstammenden Resignation, wie sie im Schiller'schen Gedichte mit dieser Ueberschrift hervortritt (des Lebens Mai blüht einmal und nicht wieder, mir hat er abgeblüht ... Empfange meinen Vollmachtbrief zum Glücke! Ich bring' ihn unerbrochen Dir zurücke, ich weiß nichts von Glückseligkeit. Vor Deinem Thron' erheb' ich meine Klage, Verhüllte Richterin! Genieße, wer nicht glauben kann ... Wer glauben kann, entbehre! Du hast gehofft, Dein Lohn ist abgetragen; Dein Glaube war Dein zugewogenes Glück) — einer Resignation, wie sie in der That nur ein übertünchter Ausdruck der Verzweiflung ist, die den Glauben nur als „Wahn“ kennt und nichts von einer Hoffnung weiß oder wissen will, die da nicht läßet zu Schanden werden, Röm. 5, 5., vgl. 1 Korinth. 15, 19. 1 Thess. 4, 13.

Carl Beck.

Erhard, Bischof, s. Hildulf.

Erhöhung Christi, s. Stände Christi.

Erigena, s. Scotus Erigena.

Erleuchtung — ein biblischer Ausdruck, vom natürlichen aufs geistliche Gebiet übergetragen: Aufhebung der Finsterniß, der geistlichen Verdunkelung oder Blindheit, der

Digitized by Google

Unwissenheit, des Irrthums, sowohl ihrem Anfang als ihrem Fortgang nach; positiv: Aufthun der Augen des Gemüths, Erschließung der geistlichen Sehkraft, des geistlichen Sinnes und Verstandes, Bewirkung der Erkenntniß der Wahrheit, Erhebung zu geistlicher Wissenschaft oder Einsicht. Als Prinzip derselben erscheint Gott, die Urquelle alles Lichts (Jak. 1, 17.) — Eph. 1, 18. 1 Petr. 2, 9. 2 Kor. 4, 6.; alle göttliche Lichtmittheilung wird aber vermittelt durch Christum, das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 4. 5. 9; 3, 19; 8, 12. 1 Joh. 2, 20. Eph. 5, 14.), und wird persönlich zugeeignet durch Wirkung des heil. Geistes, welcher das von Gott kommende, in Christo Allen aufgegangene und scheinende Licht in's Selbstbewußtseyn einführt und darin wirksam macht, indem er das subjektive Leben dafür disponirt und damit durchdringt; daher er auch als πνεῦμα σοφίας — Geist der Weisheit bezeichnet wird, Jes. 11, 2. Eph. 1, 17. — vgl. Luk. 12, 12. Joh. 14, 17. 26; 15, 26. 1 Joh. 2, 27. — Röm. 8, 16. 1 Kor. 2, 10 ff. Wird die Erleuchtung Menschen (Aposteln) zugeschrieben (Eph. 3, 9.), so werden sie eben als Organe des h. Geistes betrachtet. — Die Erleuchtung setzt aber voraus ein geistiges Wachgewordenseyn, einen Anfang geistiger Lebendigkeit, ein Aufgehörthaben der innern Erstarrung, der Gleichgültigkeit und des Widerwillens gegen die Wahrheit, ein beginnendes Verlangen und Sehnen darnach, in Folge des göttlichen Rufs oder der Berufung des heil. Geistes (Luthers kl. Katech. dritter Art. „durch's Evangelium berufen — erleuchtet“). Sie ist vor Allem ein Hellmachen des geistigen Auges in Bezug auf die Sünde und Schuld vor Gott oder in Bezug auf die Heilsbedürftigkeit, zur Erregung und Steigerung des Heilsverlangens; sodann eine innere Offenbarung Christi als des Heilands, der solches Bedürfniß befriedigen, solches Verlangen stillen kann und will (vgl. Gal. 1, 16. 2 Kor. 4, 6.); wodurch dann der Christum ergreifende oder zueignende Glaube zu Stande kommt. — Diese Erleuchtung geht durch die ganze christliche Lebensentwickelung fort als die stets fließende oder immer wieder sich aufschließende Quelle der Buße und des Glaubens, als der Moment wie des beginnenden, so des fortschreitenden geistlichen Lebens. — Sie bezieht sich aber nicht allein auf die Zueignung des Heils oder den Heilsgenuß, sondern auch auf das des empfangenen Heils würdige Verhalten, und ist in dieser Hinsicht Bewirkung der Einsicht in das Gottgefällige, dem Christen Geziemende, Phil. 1, 9 f., vgl. Eph. 5, 10. 15. 17.; eine Einsicht, wodurch eben so die Heiligung gefördert wird, wie sie selbst eine Frucht fortschreitender Heiligung ist. — Zu dieser praktischen, auf die ethische Sphäre sich beziehenden Erleuchtung kommt aber noch eine theoretische, welche man wiederum in die prophetische und in die spekulative eintheilen kann. Jene, welche mit der Gabe der Offenbarung (χάρισμα ἀποκαλύψεως) zusammenfällt, ist ein Oeffnen des Blicks in das Verborgene und in das Zukünftige, welches dann weissagend ausgesprochen, Andern mitgetheilt wird; diese, welche der Gabe der Weisheit (χάρισμα σοφίας) entspricht, und auch als theosophische bezeichnet werden kann, ist ein Aufschließen des Geistesblickes in die Geheimnisse des irdischen und des überirdischen Lebens, in die Mysterien der Natur und des Geistes, in die göttlichen Gedanken, Rathschlüsse und Führungen. In jener herrscht der Karakter der Unmittelbarkeit vor, während die Einsicht des spekulativ Erleuchteten mehr durch göttlich geleitete und erhellte Betrachtung vermittelt ist.

Alle Erleuchtung aber hat ihr Medium und ihre Norm in der geschichtlichen Offenbarung und deren urkundlichen Bezeugung, und kann als wahr und göttlich nur erkannt werden, inwiefern sie in der Analogie derselben sich hält; sey es nun, daß das Wissen des Erleuchteten auf bestimmte Aussprüche der Schrift zurückgeführt werden kann, oder daß es in den durch geistliche Forschung ermittelten Grundbegriffen des Wortes Gottes seine Wurzel hat. — Dieser wahren göttlichen Erleuchtung, welche subjektiv bedingt ist durch Abkehr vom eigenen und kreatürlichen Licht als einem selbstständigen und selbstgenügsamen, und Hinkehr zu dem göttlichen Offenbarungslicht, als der einzigen und allgenügsamen Quelle wahrhafter Erkenntniß, durch entschiedene Abwendung von allem ungöttlichen Wesen, aller Weltliebe und allem Selbstgesuch, wodurch das Herz der Wahrheit verschlossen wird, durch die Lauterkeit eines in Demuth auf Gott gerichteten, seiner

Wahrheit und Gnade sich ganz vertrauenden Gemüths, welches in stiller Einkehr und mit aufrichtigem Verlangen nach immer vollkommnerer Gemeinschaft des lebendigen Gottes auf seine Winke und Weissagungen achtet und in frommer Treue die schon erlangte Erkenntniß bewahrt und benutzt (Ps. 25, 14. Matth. 11, 25. Joh. 3, 19 ff. Matth. 13, 12. Phil. 3, 15 f.). Dieser wahren göttlichen Erleuchtung steht entgegen die vorgebliche, eingebildete, unlautere der irdischen, menschlichen, dämonischen Weisheit, welche einen glänzenden Schein haben kann, aber durch grobe oder feine Irrthümer, schriftwidrige Gedanken, Verachtung des göttlichen Worts, sektirisches Treiben, Hochmuth und Selbstsucht, Fleisches- und Weltsinn, oft unter dem Scheine der Geistlichkeit, sich als ungesund und ungöttlich erweist (Schwärmerisches Treiben in verschiedenen Zeiten, z. B. im 16. und 17. Jahrh.). Ebenso die eitle Aufklärung, welche das menschliche Wissen in der Sphäre der Religion von der göttlichen Offenbarung unabhängig zu machen, ja diese mit jenem zu meistern sich unterwindet. **Kling.**

Erlöserorden. 1) In Spanien, gestiftet von Alfons I., als Lohn der Tapferkeit gegen die Mauren, seit der Ueberwindung derselben aufgehoben. 2) In Italien, gestiftet vom Herzoge Vincenz von Mantua, auch Orden des kostbaren Blutes Jesu Christi genannt, zur Beschützung des katholischen Glaubens und päbstlichen Ansehens; der Orden wurde im 18. Jahrh. aufgehoben. 3) In Griechenland, gestiftet von König Otto I. 1. Juni 1844 als Belohnung für Verdienste, in 5 Klassen. Der König ist Großmeister und Verleiher des Ordens. **Herzog.**

Erlösung. Während in den nichtchristlichen Religionen sich nur irgendwelche Andeutungen von Erlösung finden, ist es dem Christenthum wesentlich, Erlösung zu seyn, und Christus trägt den Namen Erlöser als umfassende Bezeichnung seines Werkes.

Erlösung setzt ein Gebunden-, Gefangen-, Geknechtetseyn voraus, einen Zustand, darin der Mensch gehindert ist, seine Kräfte zu jener Entfaltung zu bringen, wozu sein Wesen angelegt ist, somit einen solchen Zustand des Gebundenseyns, welcher selbst nicht im Wesen des Menschen liegt, wie etwa der der Unentwickeltheit, sondern welcher im Widerspruch damit eingetreten, durch fremde, feindliche Macht herbeigeführt ist. Insofern nun der Begriff der Erlösung dem religiösen Gebiete angehört, so betrifft dieses Gebundenseyn nicht bloße natürliche Beziehungen unseres Lebens, sondern unser Verhältniß zu Gott selbst. Diese im Widerspruch mit unserm Wesen eingetretene Störung unsers Verhältnisses zu Gott ist die Sünde. Bestünde nicht Sünde, so bedürfte es auch keiner Erlösung. Auf die Sünde mithin, und zwar wie auf sie selbst, so auf ihre Wirkungen, die ebenfalls einen Zustand der Störung und des Gebundenseyns bezeichnen, bezieht sich die Erlösung. Erlösung ist Befreiung von der Sünde und ihren verderblichen Wirkungen.

Unmittelbar nach dem Sündenfalle bereits hat Gott in seiner Gnade dem Menschen diese Erlösung verheißen (1 Mos. 3, 15.); und immer klarer, immer geistlicher ward die Verheißung Gottes in Wort und Symbol, wie auf Grund dessen die menschliche Erwartung derselben. Ja die erlösende Thätigkeit Gottes selbst begleitete wirksam die Verheißung, ihre wahre, volle Offenbarung successiv vorbereitend. Ist im Paradiese erst nur im Allgemeinen gesagt, daß aus der Menschheit eine der Schlange (als Verursacherin der Sünde) den Kopf zertretende Macht erstehen werde, so schließt Gott nach der Sündfluth einen wirklichen Bund mit Noah und später noch bestimmter mit Abraham, wodurch er für sein erlösendes Wirken die ersten Grundlagen in der Menschheit legt. Das Volk Israel aber, das aus Abrahams Lenden entstammt, wählt er zum Träger seiner die Erlösung anbahnenden und verheißenden Wirksamkeit, damit von demselben das Heil für die gesammte Menschheit ausgehe. Die Auswahl Israels aus der Heidenwelt zu diesem Zwecke ist selbst schon ein positiver Schritt zur Erlösung, und von dieser äußern theokratischen Seite wird im Alten Bunde die Erlösung zunächst auch aufgefaßt, als Erlösung von den Feinden des Volkes Gottes, die hiemit als Feinde Gottes selbst sich darstellen. Dies gilt vor Allem von der theokratischen Grund-Erlösungsthat des

Digitized by Google

Alten Testamentes, der Ausführung der Kinder Israel aus dem Diensthause Aegyptens sammt den begleitenden Verschonungen Gottes (2 Mos. 20, 2.), alsdann aber auch von der Errettung aus der Hand der Gottlosen überhaupt als der Verfolger der Frommen (Ps. 22; 31, 16; 97, 10.) — eine bis zum Neuen Testamente sich fortsetzende Vorstellung (Luk. 1, 71.). Gleicherweise wie auf diese Verfolgungen wird die Erlösung auch auf die übrigen Leiden der Frommen bezogen und auf den Tod, daraus der Herr die Seinen errettet (Ps. 91; 68, 21.), ja selbst auf die Bande des Hades (Ps. 16, 9—11; 49, 16. Hosea 13, 14.) — alles dies aber im Zusammenhang des Verderbens mit der Sünde, weßhalb die Gewißheit der Erlösung auf die Gnadengemeinschaft der Frommen mit dem Herrn ihrem Gott sich gründet. Das alttestamentliche Bewußtseyn drang aber auch noch tiefer in das Wesen der Erlösung ein und bezog dieselbe — in den Psalmen und Propheten mit wachsender Klarheit — auf die Sünde selbst, auf ihre Schuld und Macht, womit sie den Menschen bindet. Gleichwie ein tiefes Gefühl der Sündenschuld vor Gott durch das ganze Alte Testament hindurch geht, so zugleich das Verlangen und Streben, durch die von Gott selbst geordneten Opfer (siehe: Opfer) diese Schuld zu tilgen, die Gewißheit, daß der Herr die Sünde den Bußfertigen vergeben (Ps. 51. 103. 130.), und die Hoffnung (auf Grund der Verheißung), daß Jehovah die Schuld des Volkes selbst (Jes. 43, 24. 25.) tilgen werde durch seinen Knecht, der um der Sünde des Volks willen verwundet und um seiner Missethat willen zerschlagen wird (Jes. 53.). Ja die alttestamentlichen Gläubigen sind von dem Sehnen und der Zuversicht erfüllt, daß der Herr die Macht und Herrschaft der Sünde gänzlich zerbrechen (Ps. 130, 8.) und dagegen ein Reich des Friedens aufrichten werde, darinnen ihm sein Volk dient in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Ps. 37, 11. Sach. 8, 8. Mal. 4, 2.). Nach allen diesen Beziehungen nennt sich Jehovah selbst den Erlöser Israels, seines Volkes (Jes. 41, 14.; 54, 5.; 60, 16.).

Diese Verheißungen des Alten Bundes fanden in Jesu Christo ihre Erfüllung. Diejenige Erlösung freilich, welche die Masse des Volkes von ihrem Messias erwartete, die Befreiung von dem Joche der Römer, die hat er nicht gebracht; aber eine andere, unendlich höher, auf welche das wahre Israel harrte: die Erlösung von der Sünde und allem Uebel — und zwar nicht für Israel allein, sondern wie in den alttestamentlichen Verheißungen vielfach bereits angedeutet ist (Ps. 72, 17. Jes. 49, 6. Hagg. 2, 8. Sach. 9, 10.), für die ganze Menschheit (Joh. 3, 16. 17.).

Die heil. Schrift Neuen Testamentes redet von dieser Erlösung durch Jesum Christum in mannichfaltiger Weise. Im weiten Sinne umfaßt die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*) die Sünde nach allen ihren Momenten und Wirkungen und fällt insofern mit dem Begriff des Heiles im Wesentlichen zusammen. Nur besteht dabei der zweifache Unterschied; erstens, daß in beiden Begriffen ein verschiedenes Bild zu Grunde liegt: dort das Gebunden- und Gefangenseyn in der Macht der Sünde, woraus eine Loskaufung durch ein Lösegeld (*λύτρον*), das Christus dargebracht, geschehen ist, hier ein Zustand des Verderbens (*ἀπώλεια*) in der Sünde, welches Christus durch seine heilende Kraft getilgt hat; und zweitens, daß dort die negative, hier die positive Seite, welche jene zu ihrer Voraussetzung hat, in den Vordergrund tritt.

Gemäß dieser umfassenden Bedeutung wird nun die Erlösung bald auf die eine, bald auf die andere Seite und Wirkung der Sünde bezogen. Die erste dieser Seiten ist die Erlösung von der Schuld der Sünde (als des Unrechts), wornach sie den objektiven Grund für die Vergebung unsrer Sünden und Uebertretungen (Eph. 1, 7. Col. 1, 14. Hebr. 9, 15.) und für unsre Rechtfertigung (Röm. 3, 24.) bildet und mit dem Begriff der Sühnung auf's Engste zusammenhängt, d. h. die unmittelbare Wirkung derselben und hiemit die negative Seite der Versöhnung bezeichnet. Insofern die Sünde nun Uebertretung des Gesetzes ist, welches den Fluch über dieselbe ausspricht, so erstreckt sich die Erlösung auch auf den Fluch des Gesetzes, von welchem uns Christus loskaufte (Gal. 3, 13; 4, 5.), und ihre höchste Bedeutung gewinnt sie als Erlösung vom Zorne Gottes,

Digitized by Google

als der letzten Ursache des Fluches und Schuldbewußtseyns (1 Thess. 5, 9., vgl. Eph. 2, 3—5.), welcher am Tage des Gerichts seine volle Energie offenbaren wird (Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10.).

Dies ist die juridische Seite in der Erlösung von der Sünde. Die Erlösung aber beschränkt sich hierauf nicht, sondern umfaßt auch die ethische, als Erlösung von der Macht und Herrschaft der Sünde. In dieser Hinsicht hat uns Christus von aller Ungerechtigkeit und von unserm angeerbten eiteln Wandel losgekauft, uns ihm selbst zum Eigenthum in guten Werken reinigend (Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18. 19., vgl. Röm. 7, 15.), und hat die arge Welt besiegt, welche durch ihre Versuchung das Böse in uns aufstachelt (Joh. 16, 33. 1 Joh. 5, 4. 5. Apost.G. 2, 40.). Ja die Kraft der Erlösung reicht selbst zurück bis zum Urheber der Sünde, dem Teufel, welcher durch Verführung Gewalt über den Menschen bekommen hat (Eph. 2, 2.) und dadurch zum Fürsten dieser Welt, zum Gott dieses Weltlaufes geworden ist (Joh. 12, 31. 2 Kor. 4, 4.). Diese Gewalt des Teufels hat Christus zerbrochen (Joh. 12, 31. Col. 2, 15. Hebr. 2, 14.), sein Werk zerstört (1 Joh. 3, 8.) und so uns von der Obrigkeit der Finsterniß errettet und dagegen sein Reich, ein Reich des Lichts und der Freiheit, der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und des Friedens für uns aufgerichtet (Col. 1, 13.). Mit der Schuld und Macht der Sünde sind aber auch ihre Folgen und Wirkungen, welche durch den Zorn Gottes zur Strafe für uns geworden, von Christo aufgehoben. Der Inbegriff derselben ist der Tod, der leibliche und geistige (Röm. 6, 23. vergl. 4, 15; 7, 13.), welcher somit alles Uebel Leibes und der Seele in sich schließt. Mit dem Teufel, der des Todes Gewalt hatte (Hebr. 2, 14.), hat Christus auch diesem die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht (2 Tim. 1, 10., vgl. Röm. 5, 17; 6, 23; 7, 24. 25.). So verbindet sich mit der ethischen zugleich die physische Seite der Erlösung. Diese hienach alle Seiten des menschlichen Wesens umfassende Erlösung in Christo besteht für uns jedoch erst nur als eine prinzipielle Macht. Wohl ist in Christo dieselbe nach ihrer ganzen Macht und Wahrheit für ewige Zeiten gegeben, in ihm ist die Menschheit wirklich erlöst. Aber erst allmählich offenbart diese Erlösung ihre Kräfte in denen, welche Glieder an ihm dem Haupte geworden sind, und speciell sind dieselben diesseits dem Leiden und Tode noch unterworfen, wiewohl sie ihnen nicht mehr Strafe, sondern ein Gnadenweg mit und zu Christo geworden sind. Nach dem Abschiede aus dieser Welt aber (2 Tim. 4, 18.) und wenn Christus wiederkehren wird, Alle aufzuerwecken und die Welt zu erneuen (Joh. 6, 39. 1 Petr. 1, 5. Eph. 4, 30. ἡμέρα ἀπολυτρώσεως), wird auch Leid und Tod für die Gläubigen nicht mehr seyn (Offenb. 21, 4.), sondern ewiges Leben und volle Genüge. Dieses nun ist die Erlösung im engen Sinne, die schließliche objektive vollkommene Aufhebung alles mit der Fleischesgestalt dieser Welt und der Herrschaft der Sünde verbundenen Uebels für die Gläubigen. In diesem engen Sinne, worin die Erlösung von der Gerechtigkeit und Heilgung unterschieden wird (1 Kor. 1, 30.), bildet sie den Gegenstand der christlichen Hoffnung (Röm. 8, 23. Eph. 1, 14.), und die diesseitige Befreiung von einzelnen Leiden ist nur ein geringer Anfang ihrer einstigen herrlichen Verwirklichung (Matth. 6, 13.).

Der letzte Grund der Erlösung ist nach der Schrift die Liebe Gottes, welche nicht will, daß Jemand verloren werde (Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4.), sondern von Anfang uns zum Heile erwählt hat (2 Thess. 2, 13. 1 Petr. 1, 3.) und jedem Einzelnen in Erbarmen nachgeht (Luk. 1, 77. 78. Eph. 2, 4. 5. Tit. 3, 5.) und in Langmuth verzeucht, damit Alle des Heiles theilhaftig werden mögen (2 Petr. 3, 9. 15.). Während die schöpferische Ursache der Erlösung Gott selbst ist, welcher deßhalb in der heil. Schrift auch geradezu Heiland (σωτήρ) genannt wird (Luk. 1, 47. 1 Tim. 1, 1. Tit. 3, 4. Offenb. 7, 10.), so wird sie dagegen gewirkt durch Jesum Christum, den Sohn Gottes (Röm. 3, 24. 1 Kor. 1, 30.). Der Vater hat zu diesem Zweck seinen Sohn in die Welt gesandt und dahingegeben, daß die Welt nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 16. 17.). Und der Sohn, wie er selbst (aus eigner Liebe) in die Welt

gekommen (1 Tim. 1, 15.), so hat er sich selbst auch dargegeben in den Tod, um ein Lösegeld für uns Alle zu werden (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.) und uns von unsrer Ungerechtigkeit loszukaufen (Tit. 2, 14.). Ein Fluch geworden für uns am Kreuze hat er uns vom Fluch des Gesetzes erlöset (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.) und durch sein Blut als eines unbefleckten Lammes (Apost.Gesch. 20, 28. Eph. 1, 7. 1 Petr. 1, 18. 19.) ein Sühnopfer dargebracht, welches der Gerechtigkeit Gottes wahrhaft Genüge thut und ewiglich vor ihm gilt (Röm. 3, 24. 25. Hebr. 9, 12.).

Was er aber im Stande seiner Erniedrigung begründet hat, das vollzieht er im Stande seiner Erhöhung. Auf Grund seines Todes sollen wir in seinem Leben (ζωή), darin er vollendet ist und ewiglich lebet (1 Petr. 3, 21. 22. Hebr. 5, 9; 7, 25.), gerettet werden, indem er Alle zu sich zieht (Röm. 5, 10. Joh. 12, 32.). Dies geschieht durch das Evangelium als das Wort von dem in ihm erschienenen Heile (Röm. 1, 16. Jak. 1, 21.), sowie durch die Taufe als das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des heil. Geistes (Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21.), während er uns im heil. Abendmahle seines für uns zur Vergebung der Sünden gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes selbst theilhaftig macht (Matth. 26, 26.). So sind und werden wir durch die Gnade Jesu Christi errettet, erlöst (σεσωσμένοι Eph. 2, 5. 8.). Jesus Christus ist der Begründer unsers Heils (Hebr. 5, 9. αἴτιος, 2, 10. ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας), er ist unser Heiland (2 Tim. 1, 10. 2 Petr. 1, 11.), der Heiland der Welt (1 Joh. 4, 14.), außer ihm aber ist kein Heil (Apost.Gesch. 4, 12.). Und zwar besteht dieses Heil, die Erlösung in ihm selbst (Röm. 3, 24. 2 Tim. 2, 9.); ja er selbst persönlich ist die Erlösung (Joh. 14, 6; 6, 35; 11, 25. 26.). Dieses Heil in Christo nun gilt dem, was verloren ist, gilt den Sündern, somit allen Menschen (Matth. 18, 11. 1 Tim. 1, 15; 2, 4., vergl. Matth. 9, 13.), gilt der Welt, welche im Argen liegt (Joh. 3, 17. 1 Joh. 5, 19. 20.). Aber die Bedingung für den Menschen, der Erlösung theilhaft zu werden, ist die, daß er von seinem Irrweg umkehre und Buße thue (Jak. 5, 20. 2 Kor. 7, 10.); daß er aber an Jesum Christum glaube (Röm. 1, 16. Eph. 2, 8.), ihn bekenne und seinen Namen anrufe (Röm. 10, 9. 13.), und an der Hoffnung festhalte hinsichtlich der schließlichen Erlösung (Röm. 8, 24.). Die Erlösung muß also in den Einzelnen zur innern geistlichen Wirklichkeit werden. Jeder soll mit Furcht und Zittern sein Heil auswirken (Phil. 2, 12.), indem er der Sünde abstirbt und der Gerechtigkeit lebt (1 Petr. 2, 24.), und die Wahrheit seines Glaubens soll sich erweisen in Werken (Jak. 2, 14 ꝛc.), in Heiligung des Geistes und in treuer Führung des gottzugewiesenen Berufes (2 Thess. 2, 13. 1 Tim. 2, 15.). Nur so wird und kann der Mensch durch Christum zu Gott kommen und für ewig gerettet werden (Hebr. 7, 25.).

Dies sind die Grundzüge dessen, was die heil. Schrift von der Erlösung lehrt. In der nachapostolischen Zeit, bei den apostolischen Vätern finden wir diese verschiedenen Seiten im Erlösungswerke Christi mannichfach erwähnt und ausgeführt, ohne daß aber eine derselben als die herrschende in den Vordergrund getreten wäre. Der Gesammt-Eindruck der Erscheinung Christi war zu gewaltig, als daß die sich zur Einheit ergänzende Wechselbeziehung der Heilsmomente derselben bestimmter hätte in's Auge gefaßt werden können. Den ersten Anstoß hiezu gab die nothwendige Bekämpfung der heidnischen und jüdischen Einflüsse im Christenthum. Wie das pantheistisch-naturalistische Heidenthum die Welt überhaupt mehr von ihrer Natur-Entwicklung anzusehen pflegte und nach dieser Seite hin auch die Sünde auffaßte, so lag ihm, indem es auf das Christenthum einging, die Gefahr nahe, demselben gleichfalls in Bezug auf diese Seite seine wesentliche Bedeutung beizulegen. Dies ist geschehen im Gnosticismus, welcher im Christenthum einen erlösenden Welt-Prozeß sah, eine Erlösung der Welt und mit ihr der Menschheit von der Materie als der Quelle der Sünde und vom Demiurgen, dem Schöpfer dieser Fleischeswelt. Das deistisch-nomistische Judenthum dagegen konnte, wenn es der göttlichen Offenbarung nicht tiefer nachging, leicht auf den Abweg gerathen, Christum bloß für einen mit höheren Geistesgaben begnadigten Propheten und Gesetzgeber zu halten und sein

Werk in bloße höhere Belehrung zu setzen, die zu einer reineren Sittlichkeit leitete. So finden wir's im Ebionitismus. Jenem Irrthum einer physischen Erlösung entgegen wurde die innere und frei persönliche Seite derselben, und entgegen jener bloß intellektuell-sittlichen die in Christo geschehene objektive Gnaden- und Lebensmittheilung festgehalten. In dem damals aber mit dem Heidenthum als der herrschenden Weltmacht zu bestehenden auch äußern Kampf des Christenthums war es begründet, daß der Hauptnachdruck auf die Befreiung von der Macht des Teufels gelegt wurde, unter dessen und der Dämonen Einfluß stehend man das Heidenthum sich dachte. Nach Irenäus sind durch den Fall Adams alle Menschen in die Gewalt des Teufels gekommen, was von seiner Seite eine That der Ungerechtigkeit ist, weil die Menschen wesentlich Eigenthum Gottes sind. Der Sohn Gottes aber hat als zweiter Adam, zu welchem Zweck er Mensch geworden, durch die Leistung vollkommenen Gehorsams in der Hingabe seiner Seele und seines Fleisches am Kreuze, also auf dem Weg der Gerechtigkeit durch ein zureichendes Lösegeld aus dieser Gefangenschaft uns wieder befreit (*Iren.* adv. haer. V. 1. 1.). So auch Origenes, nur daß er den Menschen in Folge der Sünde für rechtmäßiges Eigenthum des Teufels erklärt, daß er den Teufel durch den Kaufpreis der Seele Christi betrogen werden läßt, da er über dieselbe wegen ihrer Reinheit keine wirkliche Gewalt hat, und daß er ebenso diese Erlösung (wie auch Gregor von Nyssa) auf die ganze Geisterwelt, d. h. die gefallene, ausdehnt, als er andrerseits (mit Clemens von Alexandrien) für die einzelnen Menschen auch dem Opfertod der Märtyrer eine loskaufende Macht zuschreibt (tom. XVI. 8.). Diese Ansicht einer Erlösung aus der Gewalt des Teufels blieb die herrschende in der alten Kirche, obgleich neben ihr auch die übrigen in freier und mannigfaltiger Weise ausgesprochen wurden. Namentlich finden wir sie bei Gregor von Nyssa (orat. cat. c. 22—26), Ambrosius (opp. III. col. 10, I.), Rufinus (expos. p. 21) und bei Augustin (de lib. arbitr. III. 10), welcher, neben der Weisheit Gottes auch seine Gerechtigkeit in dem Erlösungswerke betonend, dasselbe als einen förmlichen Rechtsstreit auffaßt, indem er den Menschen in Folge der Sünde so lange rechtliches Eigenthum des Teufels seyn läßt, bis derselbe einen sündlosen Menschen, Jesum, in den Tod, der Sünde Sold gebracht und durch solche Ungerechtigkeit sein Recht an den Menschen wieder verloren habe. Auch Leo der Große (sermo XXII. 3.) und Gregor der Große (in ev. Luc. II. hom. XXV. 8.) sind Repräsentanten dieser Ansicht, so aber, daß sie die Opferidee damit verbinden. Gregor von Nazianz dagegen bekämpfte dieselbe, indem er die Erlösung nicht als einen Rechtshandel, sondern als einen Kampf mit dem Satan, um die Menschen aus seiner Gewalt zu Gott zurückzuführen, angesehen wissen wollte (orat. XLV. p. 862 seq.). Als Mittel zur Aneignung dieser Erlösung pflegte von den Kirchenvätern die Taufe bezüglich der früher begangenen Sünden bezeichnet zu werden, und bezüglich der später begangenen der Glaube, welcher durch die Liebe thätig ist.

Je mehr das Heidenthum als die objektive Erscheinung der Herrschaft der Sünde für das Bewußtseyn der Kirche in den Hintergrund trat, desto mehr wurde die Erlösung auf die Macht und Wirksamkeit der Sünde in den Seelen selbst und auf ihr unmittelbares Verhältniß zu Gott, welchem gegenüber sie Unrecht und Schuld ist, bezogen. Begleitend sehen wir diese Auffassung schon bisher (so bei Clemens von Rom, Justin dem Märtyrer, Tertullian, Origenes, Ambrosius und Augustin) auftreten, indem dem Kreuzestod Jesu eine sündentilgende, versöhnende Kraft beigelegt wurde. Bestimmter ist sie erst von Athanasius ausgeführt worden, welcher lehrte, daß der Logos unsern Leib angenommen und sich in den Tod dahingegeben habe, weil die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes den Tod für die Menschen forderte, den er der Sünde gedroht hatte, seine Güte aber den Menschen um des Betrugs des Satans willen nicht wollte verloren gehen lassen (de incarn. c. 6 sqq.). Ebenso, wenigstens ähnlich: Basilius der Große, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, Hilarius und Johannes Damascenus. Am nachdrücklichsten aber hat diese Seite der Schuld betont und die Erlösung als Versöhnung mit

Gott aufgefaßt Anselm von Canterbury. Ausgehend von der Ehre Gottes, welche durch die Sünde verletzt worden sey, fordert er die Wiederherstellung derselben durch eine der Verletzung äquivalente Genugthuung. Diese könne nur durch Jemand geleistet werden, welcher größer ist als alles, was nicht Gott ist, d. h. nur durch Gott selbst. Aus diesem Grunde habe der Sohn Gottes selbst unsre menschliche Natur im Fleisch angenommen und durch die freiwillige Dahingabe seines Lebens eine überwiegende Genugthuung für unsre Sünde geleistet, wovon das Verdienst uns zu Gute komme zur Vergebung der Sünden (vgl. dessen Schrift: cur deus homo?). Diese Satisfaktionstheorie, wodurch die Versöhnung objektiv begründet worden, wurde von der Scholastik (aber mehr in Beziehung auf die Gerechtigkeit als auf die Ehre Gottes) fortgeführt, speciell von Hugo von St. Viktor, welcher die Beziehung auf den Teufel damit verband und zugleich die sittliche Seite in der Erlösung hervorhob (de sacram. c. 4.), von Alexander von Hales, Albert dem Großen und Bonaventura, desgleichen von Thomas Aquin und Duns Scotus, so aber daß der erste der beiden letztgenannten (nach dem Vorgang von Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus und Leo dem Großen) das meritum Christi dabei als superabundans (summae P. III. qu. 48 art. 4.), Duns Scotus aber es als an sich nicht genügend, aber durch acceptatio gratuita von Gott für gültig angenommen betrachtete (in sent. III. dist. 19. in resol.).

Auch die evangelische Kirche faßte die Erlösung vorzugsweise von der Seite der Versöhnung auf kraft des tiefen Schuldbewußtseyns, das sie erfüllte, und auch sie erkannte mit Anselm von Canterbury in der Erlösung durch Christum den einzig möglichen Weg, den Gott zu unserm Heile hat einschlagen können, nur daß sie sein Verdienst, welches die lutherischen orthodoxen Dogmatiker ebenso auf seinen thätigen als leidenden Gehorsam zurückführten, gleich unendlich an Werth mit der Schuld der Sünde erklärte (vgl. form. concord. III. 57). Aber nach der praktischen Seite in der Auffassung dieser Lehre thut sich ein durchgreifender Unterschied zwischen der evangelischen und der katholischen Auffassung kund. In der katholischen Kirche nämlich verbindet sich mit der göttlichen Auktorität des Heils zugleich eine menschliche, indem sie annimmt, daß Christus in der Kirche eine äußere, sichtbare Heilsanstalt gegründet habe, welcher er die Kräfte und Segnungen seiner Erlösung und speciell den Schatz seines überschüssigen Verdienstes übergab, damit sie denselben verwalte und nach Ermessen ihren einzelnen Gliedern mittheile. Die Kirche (resp. der Episkopat) ist so die absolute Trägerin der Erlösung, durch welche (und nur durch sie) der Einzelne der Gnade theilhaft wird, wenn er ihren Anforderungen an seinen Sinn und Wandel im Glauben gehorsam nachkommt, wenn er speziell bezüglich der zeitlichen Strafen der Sünde die Erlösungsgnade, welche sich nur auf die ewigen Strafen bezieht, ergänzt (Conc. Trid. sess. 14.). Anders dagegen die evangelische Kirche. Sie hält sich ausschließlich an die göttliche Objektivität der Erlösung und erkennt in der Kirche nicht eine absolute Vermittlerin, sondern nur eine freie, wiewohl gottgeordnete Erzieherin für die Gnade Christi. Der Einzelne kann deßhalb den Segen derselben direkt sich zueignen, wenn er sie im Glauben ergreift, da Christi Gerechtigkeit völlig genugthuend ist und jedes Verdienst der Menschen durch Werke ausschließt.

Indem hiemit durch die Reformation die Erlösung Christi völlig von der Mittlerschaft der Kirche abgelöst und in ihrer unmittelbaren Bedeutung für den Einzelnen erwiesen wurde, so ward hiemit einem neuen Entwicklungsproceß der Erlösungslehre auf subjektivem Gebiete Raum gegeben — ein Fortschritt, durch welchen freilich auch die göttliche Objektivität des Heils Beeinträchtigung erleiden konnte und vielfach wirklich erlitten hat. Diese subjektive Richtung nahm unter Anschließung an die jeweiligen Zeitphilosopheme ein verschiedenes Gepräge an. Zuerst wurde die sittliche Seite der Erlösung in ihrer Vermittlung durch die Lehrthätigkeit Christi hervorgehoben. Schon Origenes (in Jer. 10. 2) Augustin (de vera relig. c. 16) und andere Kirchenväter hatten diese Seite berührt und Abälard (opp. Par. 1606 p. 553) sie in den Vordergrund gestellt, indem er die Erlösung darein setzte, daß Gott durch die Liebesthat der Menschwerdung

und des Todes seines Sohnes die Liebe in uns erweckt habe, welche des Gesetzes Erfüllung ist und um ihretwillen uns die Sünden vergebe. Aber in einseitig gesetzlicher Weise ward diese Ansicht nach dem Vorgang des Pelagianismus vom Socinianismus ausgebildet. Der Socinianismus beschränkt die Erlösung Christi auf sein prophetisches Amt und setzt es darein, daß er den verborgenen Willen Gottes in Geboten und Verheißungen durch seine Lehre vollkommen geoffenbart, durch sein Vorbild geheiligt und durch seinen Tod bestätigt habe — auf Grund dessen er in seiner Erhöhung (nach seinem priesterlichen Amte) uns in Allem zu Hülfe komme und von den Strafen der Sünde uns befreie (Catechismus Racoviensis qu. 408 sqq.). Noch weniger weiß über die erlösende Wirksamkeit der aus der Wolf'schen Philosophie erwachsene Rationalismus zu sagen. Er sieht in Jesu nur einen Lehrer der Wahrheit und Tugend (ähnlich, nur etwa in höherem Maße, wie Moses, Sokrates und Muhamed), welcher durch seine hohen Lehren die Nacht des Irrthums zerstreut und die Menschen zum Guten geleitet habe (Wegscheider P. III. c. II. §. 142.). Bestimmter ist das sittliche Moment von Kant hervorgehoben worden. Kant setzt die Erlösung vom Bösen, das ihm ein radikales ist, in die Herrschaft des Sittengesetzes, welches in Jesu als dem Urbild der Heiligkeit, persönlich hervorgetreten und durch seinen Tod als durch eine urbildliche Kundgebung der sittlichen Kraft, für die Wahrheit zu leiden und die Strafe der Sünde um des Guten willen willig und würdig zu tragen, bestätigt worden sey (Rel. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 91). Auch der Supranaturalismus, wenn gleich er, an die Kirchenlehre sich anschließend, dem Tode Jesu zugleich eine entweder juridisch oder deklaratorisch sühnende Kraft zuschrieb, hat doch ebenfalls auf die (übernatürliche) Beglaubigung seiner Lehre das Hauptgewicht gelegt (vgl. Reinhard, Vorles. üb. Dogmatik 1801. S. 396 f.). Gegen diese einseitig rational-sittliche Auffassung der Erlösung Christi trat Schleiermacher mit siegreicher Macht in die Schranken und führte die Erlösung wieder auf das religiöse Gebiet zurück, indem er eine mystisch-persönliche Vermittlung der christlichen Sittlichkeit annahm. Erlösung auf religiösem Gebiete besteht ihm darin, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseyns (des absoluten Abhängigkeitsgefühls) hergestellt wird, welche von Natur durch die Sünde gehemmt und aufgehoben ist. Dies ist durch Jesum von Nazareth geschehen, indem derselbe vermöge der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, die ein eigentliches Seyn Gottes in ihm war, auf Andere, welche in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, eine eindringende Wirksamkeit ausübt, welche, da sie als Thätigkeit auf freie Weise nach Art des Freien geschieht, ein schöpferisches Hervorbringen des ihn in sich aufnehmen Wollens ist. Mit dieser im engen Sinne erlösenden Thätigkeit ist eine versöhnende insofern verbunden, als mit jener Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugleich die begleitende ungetrübte Seligkeit desselben mitgetheilt wird, wobei jedoch diese nicht jener vorangeht, sondern folgt, und beide unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben sind. Diese Erlösungstheorie Schleiermachers ruht wesentlich auf pantheistischen Grundlagen, wornach, wie die Sünde nicht freies Erzeugniß des Menschen, so die Erlösung nicht positive Offenbarung Gottes, sondern beides natürlicher Entwicklungsproceß im Bewußtseyn des Menschen ist (s. Schleiermachers »der christliche Glaube« §. 100 f.). Dasselbe ist der Fall bei Schelling und Hegel. Nach Schellings Ansicht (welche sich später übrigens dem theistischen Standpunkt der Kirche genähert hat, so jedoch daß die Erlösung immer noch mehr als Reflex und Wirkung einer Selbst-Erlösung Gottes von seinem eigenen selbstisch gewordenen Grunde erscheint), ist der ewige Sohn das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet und somit dem Lichte den Sieg über die Finsterniß, dem Guten über das Böse, dem Geist- und Liebeswillen über den selbstischen Naturwillen verschafft (Akad. Studium S. 185 f.). In die Sphäre des intellektuellen Lebens wird dieser Vorgang verlegt von der

Hegel'schen Philosophie, welche die Religion sich im Begriff vollenden läßt. Die Erlösung besteht darin, daß der endliche Mensch von der Endlichkeit seines Selbstbewußtseyns befreit wird und sich als Selbstentäußerung, als das Andersseyn des Absoluten, welches ein wesentliches Moment an diesem Absoluten ist, weiß und erkennt — eine Menschwerdung Gottes, welche in Christo zuerst und für uns urbildlich sich verwirklicht hat, und sich in dem Einzelnen durch die Erhebung aus der bloßen Vorstellung zum Begriff fortsetzt (Hegels Werke 12. Bd. S. 235 f.). In den letztgenannten Philosophemen kommt übrigens eine Ansicht zu bestimmterer, wiewohl pantheistisch gefärbter Ausprägung, welche durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch den jeweiligen Entwicklungsphasen der kirchlichen Erlösungslehre zur Seite gegangen ist und immer, obwohl in verschiedener Weise, den ergänzenden Hintergrund und die belebende Innerlichkeit derselben bildete, ohne je zur herrschenden Anerkennung selbst gelangt zu seyn. Es ist dies die mystische Auffassung. Ihr Grundgedanke ist der, daß der Mensch durch Jesum Christum aus seiner selbstischen Isolirung in die Einheit mit Gott zurückgeführt werde. Doch unterscheidet sich hiebei die pantheistische, häretische Mystik wesentlich von der theistischen, kirchlichen. Nach jener ist diese Einigung mit Gott nicht eine persönliche Vereinigung, sondern entweder ein Aufgehen Gottes in der Menschheit, indem das Wesen Gottes in die innere Wesenheit der Seele selbst gesetzt wird, oder ein Untergehen des Menschen in Gott, indem man unter diesem das Allgemeine im Besondern versteht. In der pantheistischen Mystik ist ferner die Erlösung nicht göttliche Gnadenwirkung, sondern ein natürlicher Vorgang in der Entwicklung des Menschen. Und endlich bildet Christus für dieselbe nicht das eigentliche Prinzip der Erlösung, sondern bloß den historischen Anfangspunkt, wobei die christlichen Lehrsätze im bloßen symbolischen Sinn genommen werden (vergl. Ullmann: Reformatoren vor der Reformation 2. Bd.). Vorzugsweise Repräsentanten dieser Richtung sind in früherer Zeit Scotus Erigena und Meister Eckart. Jener findet die Erlösung, realistisch, darin, daß das Getrennte und Besondere in die Einheit aufgelöst wird, weßhalb er sie auf alle Wesen gleicherweise ausdehnt (de divis. nat. lib. V.); dieser, idealistisch, darin, daß der Mensch, welcher von Natur durch die Leiblichkeit, Mannichfaltigkeit und Zeitlichkeit gehemmt ist, durch die Erkenntniß mit Gott Eins und so zum Sohn Gottes wird (vergl. Schmidt: Meister Eckart S. 711). Die theistische kirchliche Mystik hingegen will durch jene Einigung den persönlichen Unterschied des absoluten Gottes und des endlichen Menschen nicht aufgehoben wissen, sie erkennt darin eine Gnadenwirkung Gottes an, und Christus, der eingeborne, im Fleisch erschienene Gottessohn wird von ihr nicht als bloßer Anfänger, sondern als wirkliches Prinzip für jene Vergottung des Menschen aufgefaßt, was er durch die Totalität seines Seyns, Lebens und Wirkens, nicht durch den Tod allein ist. Der Einzelne aber wird dieser Erlösung theilhaftig durch Selbstentäußerung und durch Liebe auf dem Wege der Reinigung und Erleuchtung, welcher zur vollen Gotteinigung leitet. Schon bei den Kirchenvätern begegnen wir vielfach dieser mystischen Anschauung. So schreibt Ignatius: Wenn wir auf Christi Leiden sterben, so ist sein Leben in uns; in seinem Leben ging uns durch ihn und seinen Tod das Leben auf. Und Gregor von Nazianz sagt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, auf daß wir vergottet würden (orat. XLV. 28.). Ebenso Augustin (de trin. IV. 12.). Während des Mittelalters aber und vorzugsweise im deutschen Gemüth ist dieser Standpunkt der Anschauung zu völligerer Ausbildung gekommen: durch Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Ruysbroeck, Heinrich Suso, Tauler, Thomas a Kempis, den Verfasser der deutschen Theologie &c. So sagt die deutsche Theologie: Alles, was in Adam unterging und starb, das stand in Christo wieder auf und ward lebendig. Christus, in welchem Gott vermenschet ist, war lauter und gänzlich im Gehorsam, so ist in ihm der Mensch vergottet. Soll es nun geschehen, daß der Fall gebessert werde, so muß auch Gott in uns vermenschet werden und uns in sich vergotten. Der Weg ist der, daß wir dem Leben Christi nachfolgen, in welchem der Adam, die Ichheit, die Selbstheit

vernichtet ist (Kap. 3. 13. 14.). Dieser Grundton geht auch durch die nachreformatorische Mystik hindurch, erhält aber in der Theosophie eine Modifikation, indem die Erlösung vom Personleben des Menschen zugleich in sein und das äußere Naturleben hinübergeführt und hier nachdrücklichst betont wird. So sagt Jakob Böhme: Das Wort nahm unser eigenes Fleisch und Blut in die göttliche Wesenheit und zerbrach die Kraft, die uns im Zorn des Todes und Grimmes gefangen hielt, am Kreuze, d. i. im Centro der Natur, und zündete in unserer Seele wieder an das brennende weiße Lichtfeuer. (Menschwerdung II. 6. 9. vergl. Hamberger über J. Böhme S. 183—199). Und Oetinger sagt: »Der einfache Begriff vom Erlösen ist: alles Widrige, so Satan verursacht hat, in den Sieg verschlingen.« Dies wird positiverseits aber dahin bestimmt: »Weil der erste Adam nicht im Stande war, das, was in der Tiefe der Natur und auch der Gottheit ist, körperlich darzustellen, so ist es dem zweiten Adam eigentlich vorbehalten, in den Ewigkeiten der Ewigkeiten Alles, was Geist ist, mit allen Unterscheidungen in körperlichen Figuren hervorzurufen, und das ist auch ein Theil seines hohepriesterlichen Amtes.« (Auberlen: Oetingers Theosophie S. 294.)

Um das Wesen der Erlösung ebenso in seiner Innerlichkeit und Lebendigkeit als in der gegenseitigen Beziehung seiner verschiedenen Seiten würdigen zu können, ist nothwendig, daß man von der Stellung Gottes zur Sünde ausgehe. Ob auch der Mensch seiner Bestimmung untreu geworden und von Gott abgefallen ist, Gott bleibt unverändert derselbe, er bleibt Liebe, unendliche Liebe, die sein Leben ist, auch gegen den Sünder. Aus dieser seiner Liebe entspringt sein Zorn, welcher darin besteht, daß sich Gott dem Sünder mit der Energie des Schmerzes und Unwillens zuwendet, den die Sünde in seinem heiligen Gemüthe erregt. Geoffenbart aber wird sein Zorn dadurch, daß er diesen Widerspruch seines heiligen Wesens mit der Sünde den Menschen im Innern seiner Persönlichkeit als Schuld und in seiner Natur Leibes und Geistes als Leiden erfahren läßt, welches mit Nothwendigkeit aus der selbstsüchtiggewordenen Natur, dem Fleische erwächst und im Tode sich vollendet. Der Zorn jedoch ist nur die erste, unmittelbare Aeußerung der heiligen Liebe Gottes gegen den Sünder. Die Liebe vermittelt die Spontaneität ihrer Selbsthingabe zugleich durch Receptivität, ihrer Mittheilung durch Theilnahme. Gemäß dieser ihrer Theilnahme kann sie den Sünder die Last des Leidens, das aus ihrem Zorn ihm zufließt, nicht allein tragen sehen, sondern sie nimmt es in ihr eigenes Leben herüber, mit ihm fühlend und leidend. Dieses ihr inneres Mit-Leiden mit dem Sünder ist die Barmherzigkeit der göttlichen Liebe, wodurch sie ihren Zorn in sich selbst überwindet. Aber diese ideelle Theilnahme am Sündenelend des Menschen genügt dem Drange der göttlichen Liebe noch keineswegs. Sucht sie doch mit ihrem kreatürlichen Ebenbilde — dies Streben liegt in ihrem Wesen — vollkommene Einigung des Lebens. Und da auf Grund der Ebenbildlichkeit des Menschen und der absoluten Macht Gottes für diese Einigung keine Schranke besteht außer jener, die im Verhältniß der menschlichen Creatürlichkeit zur Absolutheit Gottes liegt, so vermag die göttliche Liebe in ihrer Herablassung bis dahin fortzuschreiten, daß sie die Natur ihres ebenbildlichen Geschöpfes selbst annimmt und aus menschlichem Gemüth und Bewußtseyn heraus ein Leben mit ihm durchlebt, um so die Liebeseinigung mit ihm zu vollenden. Indem sie nun diesem ihrem Wesensdrange auch gegen den Sünder noch folgt, so vollzieht sich ihre Menschwerdung, welche nach den Gesetzen des dreieinigen Wesens Gottes durch den Sohn geschieht, in der durch die Sünde fleischlich gewordenen und dem Tode verfallenen Natur des Menschen, sie wird zur Fleischwerdung. Und das Leben des Sohnes Gottes im Fleische von der Geburt an durch alles Leid des Lebens hindurch bis in den Tod als der Spitze desselben ist mithin die höchste Offenbarung und Bewährung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit: in ihr gewinnt das ideelle Mitleiden der göttlichen Barmherzigkeit seine volle Realität und Objektivität. Doch auch hiemit schließt sich der Selbstentfaltungsprozeß der göttlichen Liebe gegen den Sünder noch nicht ab. Denn die Liebe nimmt am Andern Theil, um sich ihm zugleich mitzutheilen. Und so geht die

Digitized by Google

göttliche Liebe in des Sünders Elend nur ein, um die Heilskräfte ihres himmlischen Lebens in sein Fleischesleben einzusenken. Was an Segen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes liegt — und sie ist lauter Segen, ist der absolute Segen — das hat seine Bestimmung und Bedeutung nicht für ihn, sondern für die Menschheit. So wird die Barmherzigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt zur Gnade. Und die Wirklichkeit dieser Gnade ist das Heil, ist die Erlösung. Eben dadurch, daß in Jesu Christi Gott selbst mit der sündigen Menschheit sich persönlich und unter völliger Aufsichnahme aller Folgen der Sünde vereinigt hat, dadurch ist die Menschheit von der Sünde und ihren Folgen erlöst; denn hiedurch ist die Scheidung des Menschen von Gott, in welcher die Sünde mit ihren Folgen besteht, von Seite Gottes faktisch aufgehoben und dagegen die Vereinigung der Menschheit mit Gott prinzipiell für diese gesetzt. Jesus Christus als der Gottmensch ist selbst die Erlösung. Hiemit ist das Wesen der Erlösung in seinem innersten Sinne ausgesprochen, und darin sind alle übrigen Seiten prinzipiell begriffen. Wenn daher die Mystik diesen Standpunkt für das Verständniß der Erlösung einnimmt, worin der Apostel Johannes vorangegangen, so ist sie damit völlig in ihrem Rechte. Aber ein Mangel ist es, daß sie auf diese centrale Innerlichkeit sich beschränkt. Vielmehr ist uns die Aufgabe gestellt, diese Central-Anschauung auch nach den einzelnen Beziehungen und Wirkungen, die sie für den Menschen hat, bestimmter zu verfolgen.

Auf diesem Wege nun begegnen wir einem engeren Begriffe von Erlösung. Die Gnade Gottes in Jesu Christo nämlich übt ihre Wirkung erstlich auf die objektive Stellung des sündigen Menschen zu Gott. Hat die Menschheit durch das Unrecht der Sünde Schuld auf sich geladen, so steht, von diesem juristischen Standpunkte aus, der durch seine Menschwerdung zum Haupt der Menschheit gewordene Gottessohn vor Gott als Vertreter der Menschheit, welcher für dieselbe den Fluch der Sünde in seinem Leiden bis zum blutigen Kreuzestod getragen und durch seinen Liebesgehorsam in Thun und Leiden ihr diejenige vollgenügende Gerechtigkeit erworben hat, darin sie vor Gott besteht und ihm wohlgefällig ist. In dieser Hinsicht ist die bis in Leid und Tod vollzogene Menschwerdung Gottes für die sündige Menschheit ihre Versöhnung. Auch für diese Heilswirkung, wiewohl nur nach ihrer negativen Seite gebraucht die h. Schrift den Ausdruck Erlösung, wie oben gezeigt worden (vergl. Röm. 3, 25. Eph. 1, 7.). Es liegt dabei die Vorstellung zu Grunde, daß der Mensch durch die Schuld gebunden und Gott verhaftet ist; dadurch aber, daß Christus als Sühnopfer sich für uns dargegeben hat (ἱλασμός 1 Joh. 2, 2.), sind wir aus dieser Haft befreit. Doch nur im weiten Sinne des Wortes findet der Ausdruck „Erlösung“ seine Anwendung auf die der juristischen Seite eignenden Beziehungen; hingegen sind die eigentlichen, die spezifischen Bezeichnungen für diese Seite die Ausdrücke: Sühnung (ἱλασμός) negativerseits und Versöhnung (καταλλαγή) positiverseits. (Vergl. den Art. Versöhnung.)

Die Gnade Gottes in Christo Jesu übt aber zugleich ihre Heils-Wirkung auch nach der subjektiven Seite auf das Leben der Menschheit aus und zwar in zweifacher Weise, nach der intellektuellen und ethischen Seite. In jener Hinsicht hat die Offenbarung in Christo die aus der Sünde entsprungene Finsterniß des Geistes in göttlichen Dingen zerstreut, Christus ist als die Offenbarung das Licht der Welt (vergl. den Art.: Offenbarung). Auch nach dieser Seite kann von Erlösung geredet werden; denn auch die Finsterniß ist eine bindende Gewalt, wie die Schrift sagt (Col. 1, 13.), daß uns Christus von der Obrigkeit der Finsterniß errettet habe. Doch hat nach dieser Seite das Wort: Erlösung wie in der heil. Schrift so in unserm Sprachgebrauch nur eine seltenere, uneigentliche Anwendung. Seine nächste, eigentliche Beziehung hat der Begriff der Erlösung dagegen auf die Macht und Herrschaft der Sünde, auf die Knechtschaft des Menschen unter der Sünde. Erlösung im engen Sinn geht somit auf die ethische und im Zusammenhang damit auf die physische Seite, und bezeichnet die Befreiung des Willens und auf Grund dessen der Natur von der Macht und Herrschaft der Sünde.

Der Wille des Menschen ist durch die Sünde geknechtet. Denn indem der Mensch, auf die Stimme der Versuchung achtend, nicht dem Willen Gottes, sondern der eigenen gottwidrigen Lust folgte und so das eigene Selbst zum Motiv seines Handelns erhob, so hat er hiemit seinen Willen aus der Sphäre seiner Bestimmung, welche das Leben in Gott und für Gottes Reich ist, herausgeführt und in die Sphäre der Selbstheit, welche nicht die Bestimmung, sondern bloße innere Grundlage seines persönlichen Wesens ist, eingeführt. Hiedurch ist ihm diese seine Selbstheit zu einer fesselnden Schranke geworden, so daß er nur noch im Gebiete des bloßen Seelischen, des Natürlichen (ψυχικόν 1 Kor. 2, 14.), welches durch die Sünde nothwendig zugleich in's Fleischliche (σαρκικόν) herabgesunken, sich frei zu bewegen vermag, daß hingegen die Sphäre des geistlichen Lebens (πνευματικόν), in welcher der Wille von dem Zuge des göttlichen Geistes, nicht der eigenen Seele, von der Liebe zu Gott, nicht von der Eigensucht geleitet wird, sich ihm verschlossen hat. Da aber das Ich mit seinem Bedürfniß auf die Welt angewiesen ist, welche die Befriedigung derselben darbietet, so ist der Mensch durch die Sünde zugleich an die **Welt** gebunden, ja mehr als dies; zugleich der Herrschaft des **Fürsten dieser Welt** verfallen, welches durch die Güter der Welt das Fleisch und die falsche Selbstheit erregt. Aus dieser Knechtschaft des Willens und des Gemüthes (als des innersten persönlichen Lebensgrundes, daraus der Wille seine Richtung nimmt), aus der Knechtschaft unter Fleisch, Welt und Teufel hat Jesus Christus die Menschheit erlöset. In Jesu Christo nämlich ist die Liebe Gottes, das Prinzip alles sittlichen Lebens für die Creatur, persönlich Mensch geworden, und hat sich vermöge des physisch-ethischen Prozesses eines ganzen irdisch geführten Menschenlebens, worin der Sohn Gottes (als Menschensohn) alles in Liebe zum Vater und zur Welt gelitten und gethan, wesentlich in die Menschheit eingesenkt. Indem auf diese Weise Christus als zweiter Adam, als Haupt der Menschheit (während der erste Adam nur ihr Anfänger gewesen) durch seine eigene Person das Leben der geistlichen Liebe in Gemüth und Willen der Menschheit einpflanzte, so ist die Knechtschaft des Willens unter die Selbstheit prinzipiell für die Menschheit aufgehoben, die Menschheit ist durch ihn von der **Sünde**, deren Wesen in der bösen, gottwidrigen Lust der Selbstheit besteht, erlöst, und Alle, welche durch den Glauben als geistliche Glieder in Christum eingepflanzt worden, vermögen in der Kraft seines Geistes, der ein Geist der Freiheit und Heiligkeit ist, die Sünde wahrhaft in sich zu überwinden. Ja kraft ihrer geistlichen Neugeburt, wornach Christus ihr Leben, d. h. die innerlich treibende Lebensmacht all ihres Seyns und Thuns geworden ist, **ist** prinzipiell die Sünde in ihnen bereits überwunden, und alle Früchte des Geistes in ihrem Sinn und Wandel sind nur ein Offenbarwerden des **Sieges**, welchen Christus in ihnen, seinen Gliedern, über die Sünde feiert. Mit der Sünde sind wir aber zugleich auch erlöset von der **Welt** und vom **Teufel**, indem diese nur vermöge der Herrschaft der falschen Selbstheit eine Macht über den Menschen haben — daher der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4.), und die in Christo sind, den Argen bereits bezwungen haben (1 Joh. 2, 13. 14.).

Doch die Wirkung dieser Erlösung Christi von der Macht und Herrschaft der Sünde (von Erlösung im engeren Sinn, in ihrem Unterschied von der Versöhnung) reicht noch über das persönliche Leben hinaus. Indem nämlich die in der Persönlichkeit erregte Selbstsucht auch in die **Natur** hindurchgedrungen, welche die konkrete Lebensgrundlage und das allseitige Bethätigungsorgan für die Persönlichkeit bildet, so ist durch solche selbstische Richtung der Natur und aller ihrer Kräfte und Triebe eine innere Verkehrung des Natur-Organismus entstanden, die das Charakteristische des gegenwärtigen Fleischeszustandes ausmacht und nicht bloß fortgehende Störungen, sondern endlich die völlige Auflösung des irdischen leiblichen Bestands selbst zur Folge hat, was die heil. Schrift unter dem Namen: **Tod** begreift. Indem nun in Christo die göttliche Liebe, welche das Seyn aus dem Nichts hervorgerufen und das geschaffene Seyn in der Unter- und Einordnung in sein belebendes Centrum erhält, mit persönlicher Wirklichkeit in die geschaffene

Natur eingetreten ist, so hat sich hiemit durch Christum auch das Leben in das Fleischeswesen dieser Welt eingesenkt. Diese schöpferische Kraft und belebende Macht der geistlichen Liebe, der innern Lebenseinheit mit seinem Vater hat der Sohn in den Wundern an den Tag gelegt, deren Wesen darin besteht, daß die Gesetze geistlichen Lebens in dieser Fleischeswelt wirksam hervortreten; und alle Wunder des Alten Bundes sind ebenso in der Geisteskraft des kommenden Logos durch den hoffenden Glauben an ihn gethan worden, als alle Wunder des Neuen Testamentes im Namen des im Fleische wirklich Erschienenen geschehen. Nicht bloß aber nach Außen, durch sein Thun hat Jesus das Leben, das in ihm war, geoffenbart, sondern auch in seiner eignen Natur, die er als fleischliche an sich genommen, hat er durch dasselbe das Prinzip der Zerrüttung überwunden und die Ordnung des geistlichen Lebens in ihr wieder aufgerichtet, wornach alle Kräfte, vom Geiste Gottes beherrscht, in dienender Einheit zum Centrum stehen. Und in Folge seines Todes, wodurch sein Geist von der hemmenden Fleischeshülle entbunden worden, ist die innere Vergeistlichung seines Leibeslebens theils vollendet, theils zur äußern Erscheinung gebracht worden, indem er am dritten Tage die Bande des Todes zerbrach und in verklärter Gestalt des Leibes aus dem Grabe hervorging. Christus ist hiedurch, er selbst persönlich die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.), und für die Menschheit, deren Haupt er ist, das Prinzip auch ihrer Auferstehung und des ewigen Lebens geworden: er ist die physische Erlösung für die Menschheit. Ja nicht bloß auf die Menschheit geht diese verklärende Kraft Christi, sondern indem der Mensch als Bild Gottes zum Herrn der Welt gesetzt ist (deren Wesen er als μικρόκοσμος in sich repräsentirt), so hat auch die ganze geschaffene Welt, so haben Himmel und Erde an dieser Verklärung Theil. Durch Christi Auferstehung ist diese Erlösungskraft der gesammten äußern und der menschlichen Natur prinzipiell bereits immanent, obwohl beide ihrer Wirklichkeit nach noch im Fleische mit allem seinem Leiden bis in den Tod stehen. Und speziell trägt derjenige, welcher an den Sohn glaubt, geistlich also mit ihm Eins geworden ist, diesseits bereits wahrhaftig das ewige Leben in seinem inwendigen Menschen (Joh. 3, 36.). Einst aber wird der Herr die Seinen herausführen aus allen Nöthen des Fleisches und dieser Welt und wird ihren nichtigen Leib verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21.), und wird, nachdem diese Welt des Fleisches wird durch Feuer zergangen seyn, einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (2 Petr. 3, 7—13.), da kein Tod mehr ist, sondern ewiges Leben waltet in der seligen Gemeinschaft Gottes durch Christum 1 Cor. 15, 26. Offenb. 21, 3. 4). Diese schließliche Aufhebung alles Leides und Todes in der Vollendung des Reiches Gottes ist Erlösung im engsten Sinne des Wortes (1 Kor. 1, 30. Röm. 8, 23. Eph. 1, 14.).

Vergleiche: W. K. L. Ziegler, historia dogmatis de redemtione etc. inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Gött. 1791. K. Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. Sulzb. 1832. F. Ch. Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Tüb. 1838. A. Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamb. 1833. L. Klaiber, die neutestamentl. Lehre von der Sünde u. Erlösung. Ein Versuch. Stuttg. 1836. E. Sartorius, die Lehre von Christi Person u. Werk. Hamb. 1837. L. Schöberlein, die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe. Stuttg. 1848. J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis. Nördl. 1851. II. S. 213 f. C. Ullmann, das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen. Gotha 4. Aufl. 1854.

Schöberlein.

Ernesti, Johann August. An diesen ehrwürdigen Namen knüpft sich in der Geschichte der Schriftauslegung, zumal der neutestamentlichen, eine neue Periode, die man als die Periode der von den Fesseln des dogmatischen Systems befreiten, grammatisch-historischen Interpretation zu bezeichnen gewohnt ist. Zwar hatte schon die Reformation das Prinzip einer von den Bestimmungen der Kirchenlehre unabhängigen Inter-

pretation anerkannt, allein im Kampf der Parteien wurde die rechte exegetische Unbefangenheit doch hie und da auch auf Seiten protestantischer Ausleger vermißt, bis Grotius im 17. Jahrhundert und mit ihm die arminianische Schule sich auf den rein historischen Boden stellte, wobei das eigenthümlich theologische Moment allerdings hinter das philologische allzusehr zurücktreten mochte. In der deutschen, lutherischen Kirche waren es die dogmatisch gemäßigten Theologen J. J. Rambach, Siegm. Jak. Baumgarten (s. d. Art.) und J. G. Töllner, welche durch ihre hermeneutischen Lehrbücher eine bessere Zeit vorbereiteten; aber „Ernesti war der Erste, der den früheren Kampf der Prinzipien auf eine Zeitlang beschwichtigte, und eben dadurch für sich und Andere, die ihm folgten, Zeit gewann, die überkommenen Erfahrungen und theoretischen Versuche zu sichten und zu reinigen, und durch immer fortgesetzte Uebung seiner Schule die vor Allem nöthige Sicherheit und Gewißheit in der Kunst der grammatischen Auslegung erwarb.“ *) — J. A. Ernesti ist geboren den 4. Aug. 1707 zu Tennstädt in Thüringen, wo sein Vater, Johann Christoph, Pfarrer und Inspector war. Er studirte, nachdem er Schulpforte besucht, zu Wittenberg und Leipzig und wurde in letzterer Stadt 1731 Conrector, 1734 Rector an der Thomasschule, 1742 a. o. Professor der alten Literatur, 1756 Professor der Beredtsamkeit, 1758 Doctor und Professor der Theologie, späterhin Domherr zu Meißen, Decemvir und Präses der fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft der Wissenschaften. Nachdem er schon 1770 von dem Lehrstühl der Beredtsamkeit zurückgetreten, starb er den 11. Sept. 1781. Ernesti's Stärke ist vor allen Dingen auf dem philologischen Gebiete zu suchen, wohin wir ihm hier nicht folgen können. Wir können nur an seine Ausgaben der Klassiker (des Xenophon, Homer, Polyb, Tacitus u. a.), besonders aber an seine berühmte Ausgabe des Cicero (zuerst Leipzig 1738) erinnern; so wie an seine Opuscula oratoria (Leyden 1762), an seine auch für die Theologie manches Wichtige enthaltende Opuscula philologico-critica (1764. 77**), und an die zu ihrer Zeit sehr beliebten Initia doctrinae solidioris (Lpz. 1736). Von seinen theologischen Schriften kommt vorzüglich seine *Institutio Interpretis N. T.* 1761 in Betracht, welcher im Jahr 1765 die zweite und im Jahr 1774 die dritte Auflage, von seiner Hand besorgt, folgte. (Die fünfte, mit Anmerkungen bereicherte, ist von Ammon, 1809.) Es zeichnet sich dieses Werk vor den früheren ähnlicher Art durch seine klassische Diction und durch größere Bündigkeit aus, obgleich es auch noch manches in die Hermeneutik hineinzieht, was jetzt der „Einleitung in's N. T.“ und der „Kritik“ zugetheilt wird, z. B. die Abschnitte über Authentie und Integrität der neutestamentlichen Bücher, über Handschriften und deren Benützung, über Ausgaben, Lesarten, Uebersetzungen u. s. w. Als hermeneutisches Prinzip wird festgehalten, „daß der Sinn der Worte in den göttlich inspirirten Büchern nicht auf andere Weise gesucht und gefunden werden könne, als wie er auch in andern, d. h. menschl. Büchern gesucht und gefunden werden muß.“ Dabei aber sucht Ernesti den kirchl.-dogm. Begriff der Inspiration festzuhalten, ohne ihn, was nach seinem eigenen hermeneut. Kanon nothwendig gewesen wäre, einer wissenschaftl. Reconstruction zu unterwerfen; höchstens zeigt er ein Bestreben, dessen Sprödigkeit etwas zu erweichen. Ueberhaupt blieb E., ob aus Klugheit, ob aus Pietät gegen das Ueberlieferte, ob aus eigner Ueberzeugung ist schwer zu sagen, dem kirchlichen Lehrbegriff so viel als möglich getreu und suchte ihn auch exegetisch zu rechtfertigen. So hat er unter Anderm in seinen Opusculis theologicis (1773. 92) die lutherische Abendmahlstheorie nicht nur gegen die römische Verwandlungslehre (Antimuratorius, opusc. p. 1), sondern auch gegen die reformirte Auffassungsweise (Opusc. p. 135 sqq.). vertheidigt. Dagegen erlaubte er sich unbedenklich Neuerungen in der dogmatischen Methode. In einer Dissertation vom Jahr 1769 (Opusc. p. 411 sqq.) bestritt er die herkömmliche Aufstellung dreier Aemter Christi, die indessen in neuerer Zeit durch Schleiermacher u. A. wieder zu Ehren gebracht wor-

*) Lücke, Grundriß der Hermeneutik, S. 213. 214.

**) Z. B. die Dissert. de Origene, interpretationis grammaticae auctore, p. 283 sqq.

den ist. Dagegen vertheidigt er die Unterscheidung einer obedientia activa und passiva bei der Lehre vom Gehorsam Christi gegen die Angriffe **Töllner's** (s. **Baur's** Geschichte der Versöhnungslehre S. 503), nahm aber auch hier zu unbestimmten Milderungen und Abschwächungen des Dogma's seine Zuflucht (ebend. S. 552). Durch seine Prolusiones de theologiae histor. et dogmat. conjungendae necessitate et modo universo (1759. Opusc. p. 565) hat Ernesti gewissermaßen den Grundstein zur **Dogmengeschichte** als einer nothwendigen dogmatischen Hülfswissenschaft gelegt. Sodann hat er durch Gründung seiner „neuen“ und „neuesten theologischen Bibliothek“ (jene in 10 Bänden, Leipz. 1760—69. 8. nebst Anhang und Register 1771, diese in 4 Bdn. ebend. 1773—79), zu der er selbst weitaus die meisten Beiträge lieferte, der späteren Journalistik vorgearbeitet und sich ein nicht geringes Verdienst um Verbreitung und Beleuchtung der theologischen Literatur seiner Zeit erworben. Endlich hat man von ihm auch 4 Bände Predigten. Lpz. 768—82.

Vgl. A. **Teller**, Ernesti's Verdienste um Theologie u. Religion. Lpz. 783. **Semler**, Zusätze zu Teller. Halle 783. S. van *Vorst*, Oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum N. T. Lugd. Bat. 804. Bibliographie universelle u. d. W. **Ersch** u. **Gruber** Bd. XXXVII. Ueber seinen Interpres: **Clausen**, Hermeneutik, S. 291 ff., über seine accommodative Stellung in der Dogmatik, **Baur** a. a. O. S. 558.

Der Name **Ernesti** begegnet uns auch sonst noch häufig auf dem Gebiete der Theologie, der Philosophie und Philologie. Ueber diese verschiednen Ernesti's vgl. die Biographie universelle u. **Ersch** u. **Gruber** a. a. O. (wo eine Stammtafel derselben); ferner: **Bouginé**, Handb. der Literargesch. IV. S. 114. **Winer**, Handb. der theol. Lit. I. 128. 517. 610. II. 321. 22. Hagenbach.

Erniedrigung Christi, s. Stände Christi.

Ernte (קָצִיר) bei den Hebräern. Während zur Zeit der Patriarchen der Ackerbau zwar nicht unbekannt war, aber nur als Nebensache betrieben wurde (Gen. 26, 12; 37, 7.), wie auch unter den heutigen arabischen Nomaden die neben der Pflege ihrer Heerden einigen Landbau treiben (**Robinson**, Pal. I, 85; **Ritter**, Erdk. XIV. S. 978 ff.), und der Nomade in seinem freien Hirtenleben nicht ohne eine gewisse Geringschätzung auf den Ackerbauer (den Fellah) mit seinem gebundenern, angestrengtern Leben herabsah (man erinnere sich z. B. an die Stellung Kain's des ersten Ackermanns neben dem ersten Hirten Abel Gen. c. 4.): so war dagegen in der spätern Zeit, als Israel in Kanaan festen Wohnsitz gefaßt hatte, der Ackerbau unter diesem Volke sehr geachtet (vgl. noch Sir. 7. 16.: *γεωργία ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένη*), wurde von den Angesehensten persönlich betrieben (Gideon Richt. 6, 11., Saul 1 Sam. 11, 5., Elisa 1 Kön. 19, 19.), von Königen begünstigt (Usia 2 Chr. 26, 10.) und mit großem Fleiß und Sorgfalt geübt (Jes. 28, 24 ff. und dazu **Gesenius**), wie er vom Gesetze als die Grundlage des Volkslebens angenommen war. Man baute in Palästina — wie größtentheils noch heute — vorzüglich Gerste, die gewöhnliche Nahrung der untern Volksklassen und zugleich statt des dort nicht vorkommenden Hafers als Viehfutter benutzt (1 Kön. 5, 8. Richt. 7, 13. Ruth 3, 17. *Jos.* Antt. 5, 6, 4.), Weizen, der als eines der vorzüglichsten Landesprodukte selbst nach Phönizien ausgeführt wurde (1 Kön. 5, 25. Ezech. 27, 17.), Spelt (zu Einfassung der Felder), Hirse (s. Durra), Linsen (Gen. 25, 29. 34. 2 Sam. 23, 11.), Bohnen (2 Sam. 17, 28.) und andere kleinere Gewächse (Ezech. 4, 9. Jes. a. a. O.). Die große natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, zumal in einigen Gegenden, z. B. in der „Ebene“, sowie die künstliche Nachhülfe durch die dort uralte Terrassenkultur, durch Bewässern und sorgsames Setzen oder Pflanzen besonders des Weizens in Reihen und vorgezeichnete Löcher in den Furchen (Jes. a. a. O.) lassen die Nachrichten von 30—100fältigem Ertrage als keineswegs unwahrscheinlich erscheinen (Gen. 26, 12. Matth. 13, 8 ff. Jos. B. J. 4, 8, 3. vgl. Herod. 1, 193 u. a. m. — s. **Burkhardt's** Reisen v. **Gesenius** I, 463); heutzutage freilich gibt der Weizen bei viel schlechterer Kultur in jenen Landstrichen nur das zwölfte, das zwanzigste bis dreißigste Korn (**Gadow** in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Ges. II. S. 57 Not.). Auch in alter Zeit

fehlte es aber andrerseits nicht an Mißernten durch Dürre und verderbliche Heuschreckenzüge (Joel c. 1 ff. Amos 4, 6 ff. Jer. c. 14 ff.), oder durch verheerende Einfälle räuberischer Nomaden und feindlicher Schaaren (Richt. 6, 3 f. Jes. 16, 9 f. Hab. 3, 17. 2 Kön. 3, 25.), so daß hie und da Hungersnoth eintrat (Gen. 12, 10; 26, 1; c. 40 f. u. a.). Die Aussaat für die Winterfrucht geschah im Oktober und November, für die Sommerfrucht im Januar und Februar, die Ernte begann durchschnittlich Mitte Aprils (vgl. Joh. 4, 35. u. das. die Ausll.). In einigen besonders begünstigten Gegenden, wie z. B. um das, wegen seiner tiefen (es liegt 640′ unter dem Mittelmeere) und geschützten Lage mit einem ägyptischen Klima und tropischer Vegetation ausgestattete, Jericho, für welches selbst der Talmud ein früheres Beginnen der Ernte erlaubte (Pesach. 4, 8.), fing dieselbe mitunter noch früher an, dagegen natürlich auf den Bergen oft erst 2—3, ja noch mehr Wochen später. So fand z. B. Robinson auf dem hochgelegnen Rücken von Hebron und Umgegend trotz ihrer südlichern Lage die Weizenernte noch am 6. Juni nicht so weit vorgeschritten, wie in Jericho drei Wochen früher, wo sie schon Mitte Mai zu Ende ging; Ende Aprils war dort auch die Gerstenernte schon vorbei, ja Eli Smith hatte diese in einem vorhergehenden Jahre schon am 22. April beendigt gefunden. Gesetzlich wurde im alten Israel die Ernte eröffnet durch feierliche Darbringung der Erstlingsgarbe (von Gerste) im Tempel am zweiten Tage des Passah, d. h. am 16. Nisan, der daher früher Abib = Aehrenmonat hieß, und vorher durfte wenigstens nichts von der Ernte genossen werden (Levit. 23, 10 ff. — s. d. Art. „Erstlinge", „Feste", „Passah" u. s. w.); sie dauerte dann bis Pfingsten, wo das eigentliche Erntefest war und die erste Weizengabe geopfert wurde (Exod. 34, 22.), während endlich am Schlusse des ganzen ökonomischen Jahres — im siebenten Monat — nach Einsammlung aller Ernten noch ein „Erntedankfest", das „Fest der Einsammlung" (Laubhüttenfest) gefeiert wurde, Lev. 23, 15 ff. Deut. 16, 1 ff. Exod. 23, 16.

Zuerst war also die Reihe an der Gerste (2 Sam. 21, 9. Ruth 1, 22; 2, 23. vgl. in Aegypten Exod. 9, 31 f.), dann ging's an den Weizen (Gen. 30, 14. Richt. 15, 1. 1 Sam. 6, 13; 12, 17.), und so jedes in seiner Ordnung. Die Schnitter waren meist Knechte und Taglöhner, denen ein Oberknecht als Aufseher vorstand, Ruth 2, 5 f., den Mägden kam wohl hauptsächlich das Nachlegen und Binden des Geschnittenen zu, Ruth 2, 8., aber auch der Eigenthümer und dessen Söhne legten Hand an, zumal beim Fortschaffen der Garben, Gen. 37, 7. vgl. Hom. Il. 18, 550 f. Die Vorübergehenden sprachen zu den Arbeitenden Gruß und Segen, Ruth 2, 4. Ps. 129, 8. Ueberall ertönte dabei laute Fröhlichkeit, Jes. 9, 2. Ps. 126, 5 f.; die Schnitter labten sich an gerösteten Weizenkörnern und in Essig getunkten Brodstücken, Ruth 2, 14. Das mit der Sichel Geschnittene (Deut. 16, 9; 23, 25. Jer. 50, 16. Hiob 24, 24.) wurde auf dem Arme zusammengetragen, Ps. 126, 6; 129, 7., in Bunde oder Garben gelegt, Gen. 37, 7. Ruth 2, 16. und diese in Haufen zusammengestellt, Ruth 3, 7. Richt. 15, 5. Exod. 22, 5. Hiob 5, 26. Cantic. 7, 3. Gewöhnlich fand dann das Dreschen (s. den Art.) und Wurfeln sogleich auf einer oder mehreren festgestampften Stellen des Feldes (Robinson sah z. B. bei Jericho fünf solche, runde „Tennen" von 50′ Durchmesser neben einander), vorzüglich an dem Winde zugänglichen Orten, Statt, Ruth 2, 3. Mich. 4, 12 f. Die Besitzer selber hüteten die auf den Tennen bleibenden Körnerhaufen auch des Nachts, Ruth 3, 2 ff. vgl. Hiob 21, 32., endlich aber wurden sie auf Esel, Kameele oder Wagen gepackt und in die Scheunen geführt (Amos 2, 13. Hiob 39, 12. 2 Sam. 9, 10. Neh. 13, 15. Matth. 3, 12; 13, 30.), welche zum Theil nur cisternenartige Gruben auf den Feldern, zum Theil aber wirkliche Gebäude sind (Joel 1, 17. Jer. 50, 26. Luk. 12, 18.) Auf eine sehr schöne und milde Weise hatte sich das Gesetz wie in andern Beziehungen, so auch in dieser der Armen angenommen; war ja das ganze Land des Herrn Eigenthum, die ganze Ernte Seinem Segen zu verdanken (Deut. 28, 8.), warum sollten sich nicht Alle, auch die Aermsten, dieses Segens mitfreuen können? Deßhalb sollten die Winkel der Aecker — nach dem Talmud 1/60 — nicht geschnitten werden,

sondern wie die Nachlese und jede etwa draußen vergessene Garbe den Armen und Fremden gehören, Lev. 19, 9; 23, 22. Deut. 24, 19. Ruth 2, 2 f. Feldwächter (Jer. 4, 17. Hiob 27, 18.) sollten Diebe, Vögel und Gewild verscheuchen, aber es nicht hindern, wenn ein Hungriger mit der Hand reifende Aehren abrupfte, Deut. 23, 25. Matth. 12, 1. Von diesen Bestimmungen sind mehrere noch heutigen Tages bei den Arabern in Palästina geltende Sitte, freilich aber ist theils wegen der Trägheit und Indolenz der Bewohner und daherigen schlechteren Anbaues, theils wegen der drückenden Landesverwaltung und Steuerverhältnisse, theils beim Mangel an Schutz vor räuberischen Beduinenhorden, die noch heute gerne „ernten, wo sie nicht gesäet haben“ (vgl. Luk. 19, 21 f. Joh. 4, 37 f.), der Ertrag der Ernten lange nicht mehr so ergiebig, wie zur Zeit der Blüthe des israelitischen Staates; eine geordnete Verwaltung und europäische Ansiedler würden aber bald dem Lande wieder seinen früheren Segen abgewinnen.

Vgl. Winer, RWB. unt. „Ackerbau“ und „Ernte“; v. Lengerke, Kenaan I. S. 78—104; Ewald, Alterthümer Isr. S. 357 ff.; Saalschütz, mos. R. S. 344 f. 416 ff.; zur Vergleichung des altägypt. Ackerbaus *Wilkinson*, manners et customs IV. p. 48. 86 sqq. und *Rosellini*, monum. civ. I, 301 sqq. u. Taf. 32, 33; für die heutigen Zustände Robinson, Pal. II, 309. 419. 430. 504. 519 ff. 633. 660 ff. 720; III, 9. 195. 210. 233; Ritter's Erdk. XV, 1 S. 504 ff. 515 f.; XVI. S. 134 f. 826.

Rüetschi.

Erste Bitte, s. Exspectanzen.

Erstgeburt, בְּכוֹרָה, gewöhnlich mit dem Zusatz פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם, *διανοῖγον μήτραν* (Exod. 13, 2. 15; 34, 19. Num. 3, 12; 8, 16; 18, 15. Luk. 2, 23.), die männliche Erstgeburt פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם הַזְּכָרִים (בְּכוֹר בָּנֶיךָ), *πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν* (Exod. 13, 15; 22, 28; 34, 19. Luk. 2, 23.), *τὰ πρωτότοκα ἀῤῥενικά* (*Philo*, opp. II. 233.), Beides von Mensch und Thier (vgl. besonders Num. 3, 13.: מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה). Dieselbe sollte nach dem mosaischen Gesetz dem Herrn heilig seyn und zwar als Erstgeburt, so daß jeder andere Beweggrund der Darbringung einer männlichen Erstgeburt (z. B. in Folge eines Gelübdes) ausgeschlossen war (Levit. 27, 26.). Ein Unterschied sollte (Num. 18, 15,) Statt finden in der Art und Weise, wie die Heiligung einer männlichen Erstgeburt vollzogen wurde und zwar 1) zwischen Mensch und Thier und 2) zwischen unreinem und reinem Thier. Die Erstgeburt vom Menschen sollte nicht geschlachtet werden*), sondern zum Dienste beim Heiligthum geweiht seyn. Es ist daher höchst wahrscheinlich, was die jüdische Tradition behauptet und wofür Onkelos die Stelle Exod. 24, 5. als Beleg anführt (Mischn. Sebach. 14, 4. Targ. hieros. 49, 3.), daß ursprünglich die erstgebornen Söhne sämmtlicher Stämme Israel, wenigstens als Gehülfen der Familienhäupter (welche, der Sitte des ganzen Alterthums, auch der Patriarchen, entsprechend unter den Exod. 19, 22. außer Aaron und seinen Söhnen genannten Priestern zu verstehen sind), dem Opferdienste oblagen. Das Gesetz rief darin freilich während des Aufenthalts am Sinai eine gewaltige Aenderung hervor: Der Herr berief nun zu Gehülfen Aarons und seiner Söhne an der Stelle sämmtlicher Erstgeborenen den Einen ganzen Stamm Levi (Num. 3, 12.) und die männlichen Erstgeborenen der übrigen Stämme sollten fortan nur einen Monat nach der Geburt (was wohl mit den 33 Tagen der Reinigung der Mutter nach Levit. 12, 4. zusammentreffen sollte)**)

*) Die Erzählung Gen. 22. von Abraham und Isaak hebt ausdrücklich V. 1. und 12. hervor, daß der Herr Abraham nur versuchen wollte, ob seine Gottesfurcht ihn selbst dazu bereit machte? und in der Verhinderung V. 12. und dem Ersatz V. 13. ist geradezu die Verwerfung von Menschenopfern angedeutet; die Geschichte von Jephtha aber (Jud. 11.) verräth zu deutlich die Verwilderung des Mannes und das Außerordentliche der That, als daß der Opferung seiner Tochter eine Bedeutung beizulegen wäre.

**) Unrichtig ist es ohne Zweifel, wenn die Rabbinen als Ursache dieser Monatsfrist angeben, daß das Leben des Kindes innerhalb des ersten Monates noch weniger gesichert sey und ein todt Geschöpf doch nicht geweiht werden dürfte!

im Tempel dargestellt und nach einer Schätzung der Priester, welche sich wohl nach der Lebenskräftigkeit des Kindes und dem Vermögen der Eltern richtete, jedoch höchstens fünf Sekel betragen durfte, losgekauft werden (Exod. 13, 13. Num. 18, 16 ff., cfr. Luk. 2, 22. 27. Mischn. Bechoroth 8, 8. *Philo* opp. II, 234.). Dieses Loskaufen der männlichen Erstgeburt bei Menschen hat sich denn auch in der Synagoge erhalten bis auf unsre Zeit, wenn es gleich von der modernen jüdischen Welt nicht mehr eingehalten wird; der orthodoxe Jude versammelt am 31. Tag nach der Geburt seines erstgeborenen Sohnes zehn Freunde nebst dem Rabbiner in seinem Hause, legt den Knaben mit einer bestimmten Summe Geldes, welche 7—8 fl. nicht übersteigen darf, gewöhnlich aber nur 2 fl. beträgt, auf den Tisch und beantwortet die Frage des Rabbiners: »was er lieber wolle, seinen Erstgeborenen, der das erste Kind seiner Mutter ist, Jehovah übergeben oder es loskaufen um fünf Sekel nach dem Sekel des Heiligthums, der zwanzig Gera ist?« mit der Erklärung, seinen Sohn darum loskaufen zu wollen. Der Rabbiner empfängt nun das Geld, schwingt es zum Zeichen seiner stellvertretenden Kraft um den Kopf des Kindes und endigt die Feier mit üblichen Segens- und Friedenssprüchen. Ist der Vater vor dem 31. Tag gestorben, so ist die Mutter zwar nicht dazu verpflichtet, sie muß aber ein Täfelchen von Metall oder Pergament mit den Worten: »Dieser Erstgeborene ist noch nicht gelöst worden« (בכור שלא נפרה) dem Knaben um den Hals binden, wodurch derselbe die Pflicht auf sich nimmt, sich selbst auszulösen (cfr. auch *Buxt.* synag.). Außerdem ist heutzutage noch übrig die Sitte des Fastens aller männlichen Erstgeborenen am Vorabend des Passahfestes (cfr. den Art. Fasten). Ganz abgegangen aber scheint unter unsern heutigen Juden die Auslösung der Erstgeburt der Thiere, welche theilweise, nämlich bei unreinen Thieren, schon nach dem mosaischen Gesetz Statt haben sollte, mit dem Aufhören des Opfers unter den Juden aber wohl auch bei den reinen Thieren eintrat. Das Erstgeborene von unreinen*) Thieren nämlich wurde, da es nicht geopfert werden durfte, nach der Schätzung der Priester losgekauft und zwar, wie es nach Exod. 34, 19. 20. scheint, durch ein Schaf oder sonst ein reines Thier mit Darauflegung des fünften Theils des Werths des unreinen Thieres oder aber es wurde den Priestern zum Verkauf völlig überlassen (Num. 18, 15. Levit. 27, 27.). Das Erstgeborene von den reinen Thieren (*τῶν χερσαίων, ὅσα πρὸς ὑπηρεσίας καὶ χρῆσιν ἀνθρώπων*, nach Philo) dagegen mußte, wenn es fehllos war, binnen einem Jahr vom achten Tage der Geburt an geschlachtet und geopfert werden, so zwar, daß das Blut auf den Altar gesprengt, das Fett verbrannt wurde, das Fleisch aber, namentlich von der Webebrust und der rechten Schulter, den Priestern gehörte (Num. 18, 17. 18.); hatte aber das Thier einen Fehler (hinkend, blind ɛc.), so sollte es nicht geopfert, sondern vom Besitzer gegessen werden in seinem Thor, das Blut ausgenommen, das man zur Erde goß (Deut. 15, 19—23.). Die Annahme einer sogen. »Zweiterstgeburt« (nach dem Ausdruck und der Voraussetzung von Michaelis (Mos. Recht. §. 193. IV, 85. cfr. auch Jahn, III, 415. u. Rosenm. Schol. II, 519.), welche zu den Opfermahlzeiten verwendet worden wäre, ist nicht zu erweisen; noch weniger die Annahme (in Welte's Encyklopädie), daß die weibliche Erstgeburt dazu verwendet worden sey, da dies Deut. 15, 19. geradezu zuwiderläuft; daß vielmehr auch der Besitzer, nicht nur der Priester, bei der Opfermahlzeit an heil. Stätte essen sollte von dem Fleisch der fehlerlosen männlichen Erstgeburt, erhellt aus Deut. 15, 20. verglichen mit 15, 21—23., die Stelle Num. 18, 18. scheidet, wie es scheint, den Priestern nur jene gewissen Stücke besonders zu und übersetzen die LXX die Worte וּבְשָׂרָם יִהְיֶה־לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה allein richtig mit: *καὶ τὰ κρέα ἔςαι σοι καθὰ καὶ τὸ στηθύνιον τȣ̃ ἐπιθέματος καὶ κατὰ τὸν βραχίονα τὸν δεξιόν.*

*) הַטְּמֵאָה nicht, wie Luther übersetzt = etwas Unreines, sondern = das Unreine, die Unreinigkeit, daher die LXX und die Vulgata richtiger geradezu übersetzen: „*ἐὰν δὲ τῶν τετραπόδων τῶν ἀκαθάρτων*“, „quod si immundum est animal“.

Das Volk Israel steht mit dieser ganzen Einrichtung und der ihr zu Grund liegenden Anschauung einzig da unter allen Völkern der Erde: denn die Weihung der Erstlinge von Unblutigem zwar, als Zeichen der Anerkennung, daß aller Segen von Oben komme und der Mensch darum der Gottheit eigentlich Alles schuldig sey, hatten sie gemeinsam mit den meisten Völkern der alten Welt, nicht aber die Weihung der Erstgeburten von Mensch und Vieh; die Weihung der erstgeborenen (und besonders der eingeborenen) Söhne fand sich zwar auch bei den Phöniziern, Carthagern und einigen andern verwandten Völkerschaften (cfr. 2 Kön. 3, 27. Levit. 18, 21. 2 Kön. 21, 6. Ezech. 20, 26.), von deren Heidenthum die Israeliten hin und wieder sich anstecken ließen, aber a) nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, b) nur in blutiger Weise durch Abschlachtung des Opfers, c) als Sühnopfer zur Abwendung des Zornes der Götter, d) als selbsterwähltes Opfer, dem die Göttersage von der Opferung des eingeborenen Sohnes des Moloch oder Saturn nur unterlegt war (vgl. Movers, Phönizier): — indessen nach dem mosaischen Gesetz die Erstgeburt des Menschen nicht als Schlachtopfer, sondern als Priester Jehovah's Ihm geweiht ward; nicht als Sühnopfer, sondern als Dankopfer für die Verschonung der israelitischen Erstgeburt gegenüber der ihrem Auszug aus Aegypten vorangehenden Hinwegraffung aller ägyptischen Erstgeburt (Exod. 13, 14. 15. Num. 3, 13; 8, 17.), und als ein von Gott selbst gegebenes Institut, als ein Eckstein in dem Gebäude dieser unübertroffenen Gesetzgebung.

Uebereinstimmend mit den Sitten und Rechten der meisten Völker legten auch die Israeliten der männlichen Erstgeburt gewisse Vorzüge bei vor den jüngeren Brüdern: der Erstgeborene aus erster Ehe des Vaters genoß nicht nur großes Ansehen in der Familie, sondern er hatte Anspruch auf ein doppeltes Erbtheil (Deut. 21, 17. thalmudische Beschränkungen s. Bechoroth 8, 9.), wurde in den Geschlechtsregistern als der Erstgeborene namhaft gemacht (Gen. 22, 21; 25, 13; 35, 23; 46, 8. Num. 3, 2; 26, 5. 1 Sam. 8, 2.), hatte die Vormundschaft über die noch unverehlichten Geschwister, ward „das Haupt“ genannt und folgte, wenn der Vater ein Fürst war, demselben „als Oberster im Reich“, ja auch „als Oberster im Opfer“ (Gen. 49, 3. 2 Chron. 21, 3. cfr. auch Herod. 6, 52. Rosenm. Morgld. III, 263.). Die Uebertragung des Erstgeburtsrechtes (*τὸ πρεσβεῖον* nach *Joseph.* Antt. 2, 1, 1., *τὰ πρωτοτόκια* nach Hebr. 12, 16.) auf einen jüngeren Sohn war dem Vater ausdrücklich verboten (Deut. 21, 15—17.), da der Erstgeborene aus erster Ehe „seine erste Kraft und das Recht der Erstgeburt sein“ sey; eine Ausnahme, welche durch schwere Versündigung gerechtfertigt war, siehe Gen. 49, 3 ff., mit der die Rechte der Erstgeburt Rubens unter Juda und Joseph theilenden Auslegung in 1 Chron. 5, 1. 2., ebenso die Ausnahme in der Thronfolge Salomo's nach David (1 Kön. 1.). Ob eine freiwillige Verzichtleistung des Erstgeborenen erlaubt war, ist nicht zu entscheiden; der einzige als Beleg dienende Fall ist der von Esau (Gen. 25, 29—34.), in welchem bei der göttlichen Bevorzugung Jakobs (Gen. 25, 23. Röm. 9, 10—13.) eine Zulassung Gottes, wiewohl (Hebr. 12, 16.) mit dem Ausdruck seines Mißfallens an Esau ausgesprochen liegt. Hinsichtlich der Mädchen bestand wohl auch in Israel wie unter den übrigen Völkern des Morgenlandes jenes Erstgeburtsrecht, daß man die jüngere Tochter nicht vor der älteren ausgab (Gen. 29, 26.); die erstgeborene Tochter scheint übrigens, wo keine Brüder vorhanden waren, kein weiteres Erbtheil als die jüngeren Schwestern erhalten zu haben.

Während endlich schon das Alte Testament von der einzelnen Erstgeburt sich erhebt zur Anschauung des ganzen Israel als des Erstgeborenen unter allen Völkern der Erde und in ihm daher ebensosehr den vornehmsten Erben des göttlichen Segens als das zwischen Gott und den übrigen Völkern mitten innestehende priesterliche Geschlecht erblickt (Exod. 4, 21. Jerem. 31, 9. 20. Exod. 19, 6.), schaut das Neue Testament Beides: Lasten und Rechte der Erstgeburt, Beides: Opfertod und Priesterthum derselben vereinigt und vollendet in Jesu Christo, dem *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8, 29. Hebr. 1, 6.), der *κεφαλὴ τοῦ σώμα-*

τος, τῆς ἐκκλησίας und dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, daher berufen, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (Col. 1, 18.), und um Ihn her im Himmel die ἀπαρχὴ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (Jak. 1, 18. Apok. 14, 4.) aus aller Welt die ἐκκλησία πρωτοτόκων (Hebr. 12, 23.), und verklärt damit auch diese irdische und vorübergehende Ordnung zu einer himmlischen und in die Ewigkeit hineinreichenden. Pfr. Pressel.

Erstlinge und **Erstlingsopfer** (hebr. רֵאשִׁית das allgemeine Wort, בִּכּוּרִים bezeichnet die Erstlingsfrüchte, und kann, mit jenem verbunden (Ex. 23, 19.) durch dasselbe genauer bestimmt werden = die Ersten und Besten der Erstlingsfrüchte). Wie bei den meisten alten Völkern es als eine der ältesten Cultusinstitutionen erscheint, daß die Erstlinge oder das Erste und Beste, was der Boden an Früchten getragen hatte, der Gottheit, deren Segen man den ganzen Ertrag der Felder und Bäume zu verdanken hatte, dargebracht wurden, als wären diese ersten Früchte an sich zu heilig für den Menschen und könne er erst dann sicher und froh davon genießen, wenn er die ersten Gott geweiht habe (vgl. d. schöne Bild Jer. 2, 3.): so fand sich diese Sitte ebenfalls seit urältester Zeit (Genes. 4, 3 f.) bei dem semitischen Stamme der Hebräer und wurde hier später durch das mosaische Gesetz nur bestimmter geordnet und geregelt. Das Gesetz unterschied gewissermaßen — denn der Natur der Sache nach ist der Unterschied nicht durchweg scharf festgehalten, sondern beide gehen mannigfach in einander über — 2 Arten von Erstlingsgaben, nämlich theils die feierlichen Erstlingsopfer, welche das Volk als ganzes darbringen sollte, theils die Erstlinge, welche jeder Einzelne dem Herrn weihen mußte. Von jenen solennen Erstlingsopfern wurden zwei dargebracht: das erste — eine Erstlingsgarbe und zwar ohne Zweifel aus den ersten reifen Büscheln der Gerste (s. d. Art. Ernte) — zu feierlicher Eröffnung der Ernte am zweiten Tage des Passah, d. h. am 16. Nisan; diese Garbe wurde vom Priester „dem Herrn gewebet“ und begleitet mit dem Brandopfer eines Lammes, einem Speisopfer von $^2/_{10}$ Weißmehl und einem Trankopfer von $^1/_4$ Hin Wein. Die zweite National-Erstlingsgabe wurde 7 Wochen später an den Pfingsten, dem eigentlichen „Erntefeste“, dargebracht und bestand aus 2 Erstlingsbroden, die aus je $^2/_{10}$ Weizenmehl bereitet, als freudiges Opfer gesäuert waren und wenn auch aus jeder Familie(?) dargebracht, doch bloß 2 an Zahl repraesentative geopfert wurden; sie waren begleitet von einem Brandopfer von 7 Lämmern, 1 jungen Stier und 2 Widdern, einem Speis- und Trankopfer, einem Sündopfer von 1 Bocke und einem Dankopfer von 2 Lämmern, welche nebst den Broden „gewebet“ wurden, dann aber den Priestern gehörten, s. Levit. 23, 9 ff.; Exod. 23, 16. Num. 28, 26 ff. (hier sind etwas abweichend für das Brandopfer 2 Stiere und 1 Widder, 7 Lämmer bezeichnet, was indessen nicht berechtigt, mit Saalschütz, mos. R. S. 420 beide Opfer für verschieden zu erklären).

Neben diesen beiden großen, so zu sagen offiziellen, Erstlingsopfern zum Anfang und Schluß der Ernte vom ersten Rohertrag und vom ersten daraus Bereiteten sollte aber jeder Israelit von allen Erzeugnissen der Bodenkultur (Exod. 23, 19. Deut. 26, 2 ff.), hiemit nicht bloß von Gerste und Weizen, auch unmöglich bloß in jener Zeit, da die einen Produkte ja viel später erst reif werden, einen Theil der Erstlinge, „einen Korb voll“, dem Herrn „weihen“, in dankbarer Erinnerung, daß Er sie aus Aegypten geführt und ihnen dieses reich gesegnete Land geschenkt habe, s. auch Num. 18, 12 f. Neh. 10, 38. Spr. 3, 9. Tob. 1, 6. 1 Makk. 3, 49. Von diesen freiwilligen Erstlingsgaben wurden einige in rohem, natürlichem Zustande gebracht, z. B. Baumfrüchte, andere, wie Oel, Most, Mehl, auch Teig und Kuchen, schon ganz zubereitet, jedoch ehe der Mensch selber davon irgend genossen hatte, s. Num. 15, 20 f. Auch die Erstlinge der Wolle bei Schafschur wurden gefordert, Deut. 18, 4., und sogar — wenigstens einmal, wenn auch über des Gesetzes Buchstaben hinaus — die Erstlinge vom Honig dargebracht, 2 Chron. 31, 5. (vgl. Deut. 8, 8.). Auch von neugepflanzten Bäumen durften in den ersten drei Jahren keine Früchte genommen werden, erst die des vierten Jahres gehörten Jehovah — jene geringern, die als der Bäume „Vorhaut“ bezeichnet sind, wären zu gering gewesen

zur Darbringung vor den Herrn, vor Ihm aber sollte jedenfalls kein Mensch vom Baume genießen; — die des 5. Jahres mochte endlich der Mensch genießen, Levit. 19, 23 ff. (vgl. Jos. Antt. 4, 8, 19.). Diese Art von Erstlingsgaben kamen nicht auf den Altar, sondern fielen gleich den Priestern zu ihrem Unterhalte zu (s. noch Ezech. 44, 30 f., vgl. 2 Kön. 4, 42.; *Philo*, opp. II. p. 233 sq. M.), weßhalb zu ihrer und der Zehnten (s. den Art.) Aufbewahrung später am Tempel Vorrathskammern eingerichtet und unter Aufsicht eigner Verwalter gestellt wurden, 2 Chr. 31, 11 f. Neh. 12, 44; 13, 5. Mal. 3, 10. Oefter aber müssen mit dieser Art von Erstlingsgaben auch Speisopfer verbunden gewesen seyn von gerösteten und zerstoßenen Gerstenkörnern und Kuchen als „Hebe," Levit. 2, 14 ff. Num. 15, 17 ff., vgl. Jos. 5, 11 f., und wenn auch die Privaten ihre freiwilligen Gaben gerne vorzugsweise an jenen beiden offiziellen Erstlingsopferfesten — Passah und Pfingsten (vgl. Levit. 23, 17.) — sogleich mit darbrachten, so weit dies möglich war, denn für alle wäre es schlechterdings unmöglich gewesen — so scheint doch Ewald zu weit zu gehen, wenn er beide Arten der Erstlingsgaben gänzlich zusammennimmt (vgl. weiteres Art. „Passah").

Da das Maß dieser Gaben gesetzlich nicht näher bestimmt, sondern dem guten Willen der Einzelnen überlassen war (Deut. 16, 10., vgl. 26, 2.), so hatte die spätere Zeit mit ihrer alles in Buchstaben fixirenden Tendenz hier einen weiten Spielraum, durch „Satzungen" das weise Gesetz zu ergänzen, theilweise auch auf spätere, anders gewordene Verhältnisse anzupassen. Die beiden talmud. Traktate Biccurim und Therumoth enthalten daher eine Menge näherer Bestimmungen über diesen Gegenstand, wie sie nach und nach aufgekommen waren und endlich fixirt wurden. Indem wir hierüber auf Winer und Saalschütz verweisen, merken wir nur kurz einige Hauptpunkte an: das Maß der Gaben wurde zu 1/60 der zubereiteten Erstlinge als Minimum bestimmt; als Produkte, von denen die Erstlinge — aber nur wenn sie im heil. Lande selber gewachsen waren — entrichtet werden sollten, werden die Deut. 8, 8. genannten bezeichnet, nur daß an die Stelle des dort erwähnten Honigs hier „Datteln" treten; diese Früchte konnten auch in getrocknetem Zustande von den vom Tempel ferner Wohnenden geliefert werden; sie durften nicht vor Pfingsten, nicht nach der Tempelweihe einkommen; ganz zum Gebrauche bereitete Erstlinge, die der Talmud תְּרוּמוֹת nennt im Unterschiede von den „natürlichen" Erstlingen oder בִּכּוּרִים (diesen Wortunterschied macht aber das A. T. nicht, s. Levit. 23, 17., wo die Brode „Biccurim" heißen; auch Num. 18, 8 ff. ist mit תְּרוּמוֹת nichts Verschiedenes bezeichnet, etwa, wie noch Saalschütz a. a. O. S. 346 f. behauptet, eine bloße Abgabe an die Priester ohne den Karakter eines symbolisch-religiösen Geschenkes an Gott, s. dagegen v. 8, 12 f., wo ausdrücklich gesagt wird, diese Erstlinge werden Jehovah gebracht, dieser aber tritt sie gleichsam den Priestern zu ihrem Unterhalt ab; der Ausdruck תְּרוּמָה bezeichnet die Erstlinge nur als „Darbringung", als Hebe und Geschenk) — mußten auch von jüdischen Ländereien außerhalb Palästina entrichtet werden, wurden aber wohl meist verwerthet und nur der Geldbetrag an den Tempel gesandt (Jos. Antt. 16, 6, 7. Philo II. p. 568. 578. 592 — vgl. Tob. 1, 7. von den Zehnten); endlich werden genauere Vorschriften ertheilt über den Genuß dieser Gaben durch die Priester (vgl. Levit. 22, 6 f. Num. 18, 11.) und die Strafen für davon genießende Laien festgesetzt. Vgl. Winer, R.W.B. Saalschütz, mos. R. S. 343 ff. 416 ff. 433 f. Ewald, Alterth. S. 226. 316 f. 358—368. **Rüetschi.**

Erthal, Franz Ludwig v. E., Fürstbischof von Würzburg und Bamberg, ist 16. Sept. 1730 geboren zu Lohr, wo sein Vater kurmainzischer Geheimer-Rath und Amtmann war. Sein älterer Bruder Heinrich Karl, geb. 29. Dez. 1720, wurde als Erzbischof von Mainz durch seine üppige Scheinaufklärung und durch seine Flucht vor den Franzosen 1792 bekannt; nachdem er Alles auf dem linken Rheinufer verloren, starb dieser 1802 als der letzte Kurfürst von Mainz.

Franz Ludwig, mit allen Vortheilen des Adels als Jurist gebildet, war ein Edelmann im besten Sinne, wie Deutschland deren zu allen Zeiten nur zu wenige ge-

habt und vereinigte mit einem starken Sinne für das gute Herkommen in Kirche und Staat eine besonnene Anerkennung der guten Elemente der Aufklärung. Nachdem er Wien und Rom kennen gelernt, trat er 33 Jahre alt in das Würzburger Domkapitel, wurde von Joseph II. zum Kommissär bei Untersuchung des Reichskammergerichts zu Wetzlar und dann beim Reichstag angestellt. — Er wurde 1779 den 18. Februar zum Fürstbischof von Würzburg, 18. März im Hochstifte Bamberg erwählt, theils weil er schon viele Staatsgeschäfte dort längst mit dem gewissenhaftesten Fleiße besorgte, theils um mit dem mächtigen Nachbar Mainz in ein gutes Vernehmen zu kommen. Während seiner 16jährigen Regierung wirkte er stets nach seinem Grundsatze, daß der Fürst um des Volkes willen da sey; es ist als hätte er mit dem großen Friedrich in Selbstaufopferung wetteifern und ein katholisches Gegenbild aufstellen wollen, und gewiß war unter diesem Krummstabe besser wohnen. Ebenso war er in gedoppeltem Sinne ein Gegenbild Joseph's II. Ein ihm nahe gestandener Mann spricht ganz in seinem Sinne, er habe bewiesen, daß man weder Freigeist noch jäher Reformator zu seyn brauche, um sich früh und spät seinem Volke zum Opfer zu bringen. So viel die beschworene Verfassung, welche hauptsächlich Erhaltung der Privilegien des stiftsfähigen Adels bezweckte, ihm erlaubte, suchte er das faule, üppige Leben der Sinecuristen zu beschränken. Auf die „adeliche Bank" in den Gerichten wurden nur noch unterrichtete, fleißige Männer zugelassen, die Jagd eingefriedigt, der nur dem Adel zugängliche Opernsaal in ein Naturalienkabinet verwandelt, der Offiziersfäbel nur Solchen gegeben, die ihn tragen, ihn und die Mannschaft führen konnten, der fernere Verkauf von Aemtern wurde aufgehoben, dagegen auf ehrliche Verwaltung fest gedrungen: nur tüchtige, in ihren Amtssitzen wohnende Oberamtleute, wie v. Reigersberg, konnten auf ihren Aemtern bleiben, die anderen oder ihre Familien erhielten starke Pensionen, Bürgerliche wie Häffner wurden angestellt, das romantisch-patriarchalische Amtiren, d. h. das Schmieren und willkürliche Sporteln abgeschafft. Die Protektion wurde möglichst eingeschränkt. Als er um Nachlassung der Erstattung eines Kassenrestes gebeten wurde, erwiderte er: „als Landesfürst bin ich nicht der Eigenthümer, sondern der Verwalter der öffentlichen Gelder, es sind die Blutpfennige meiner Unterthanen." — Ebenso sorgte er für prompte Justiz; dem Referenten beim Gerichtshofe, welcher erst auf seinen unmittelbaren Befehl einen verlegenen Rechtsstreit in Kürze erledigte, legte er den größten Theil der Kosten auf, mit dem Bescheide: „Gewissen und Amtspflicht müssen einem Justizbeamten mehr gelten, als ein Kabinetsbefehl." — Er schaffte die Todesstrafe nicht ausdrücklich ab, aber Jahre lang wurde keine mehr vollzogen; er stellte bessere Zuchthäuser her, suchte die Züchtlinge durch Religion und Arbeit zu bessern; ein adelicher Offizier, welcher einen bürgerlichen Kameraden feiglings erstochen hatte, ließ er trotz aller Fürbitten der Sippschaft in das gemeine Zuchthaus sperren, denn: „wen edle Geburt und Erziehung nicht vor entehrenden Verbrechen bewahren, den können sie auch nicht vor der Strafe derselben schützen." — Die Lotterie hob er auf (und sie blieb nach seinem Beispiel im fränkischen Kreise aufgehoben, bis er großentheils bayrisch wurde) und weigerte sich in der Theurung von 1789, die Fruchtsperre einzuführen, wobei seine Bemühungen um Hebung der Landwirthschaft und die Natural-Staatswirthschaft ihm zu Gute kamen. Für den Juliusspital in Würzburg wurde er ein zweiter Stifter durch große Bauten, Stiftungen und Anordnungen; es war ihm indeß ärgerlich, daß man von der darin neuerbauten Kirche wegen ihrer Einfachheit sagte, es sey eine lutherische Kirche. Bei allen diesen Bemühungen war eine seiner Hauptabsichten, das damals oft sehr herbe Vorurtheil der Protestanten gegen Alles, was von den Katholiken kommt, zu bekämpfen. In diesem Sinne correspondirte er mit v. Rochow. Nichts kostete ihm mehr Zeit als die Ueberwachung des Armenwesens, zumal er gute Verwaltung und Polizei, gute hohe und Volksschulen als Bedingungen der Abnahme der Armuth ansah. Die genauen von allen Pfarrern nach musterhafter Fragstellung einverlangten Tabellen sah er selbst durch; wegen der strengen Strafen gegen Bettel kam er nicht nur mit den Bettelmönchen in Reibungen. Noch ist das: Gesetzbüchlein zur Behandlung der Armenpolizei auf dem Lande,

Würzburg 1791, eine musterhafte Anweisung. Alle Armen waren auf's Genaueste überwacht und die wirklich Bedürftigen versorgt; die Müssiggänger verfielen gesteigerten, scharfen Strafen. Wie von der falschen Aufklärung war er von der butterherzigen Philanthropie weit entfernt. Durch Verbindung des Amtlichen und der Freiwilligkeit suchte er die Selbsthülfe zu wecken, veranlaßte Zünfte zu Krankenkassen und Errichtung von Hospitälern. Aber auch dazu weigerte er sich, Klostergüter anzugreifen, drang aber überall auf genaue Einhaltung der Stiftungszwecke; in manchen Klöstern blühte Wissenschaft. Die Förderung der Industrie wollte wegen des in geistlichen Staaten mangelnden Bürgerstandes auch hier nicht ganz glücken.

Wie er der geistlichen und der Schullehrer-Seminare, der Volksschulen sich annahm und sie hob, so namentlich auch der Universität Würzburg. Dort unterstützte ihn besonders Dalberg, hier und in Armensachen Oberthür. Zu der Secularfeier der Universität 1782 wurden alle deutschen, auch protestantischen Universitäten eingeladen und auch Protestanten zu Ehren-Doktoren gemacht. Gerne sah er es, daß die meisten Juristen seiner Lande auch noch in Göttingen studirten. Er selbst achtete es für seine Haupterholung, täglich einige Stunden früh und spät in Gebet, im Lesen der heil. Schrift und guter Schriften über Staatswirthschaft zuzubringen. Seinem festen Willen gelang es, sein reizbares Nervensystem meist im Zaume zu halten, seine Ascese war hauptsächlich darauf gerichtet und er wurde immer milder. Namentlich bei den sehr anstrengenden Visitationen der Pfarreien, die er aber später wegen seiner Gesundheit beschränken mußte, predigte er häufig auch in Dorfkirchen. Die Weltgeistlichen schützte er gegen die Eingriffe der Mönche und der Eiferer wider Aufklärung, sofern sich diese innerhalb der Gränzen der Religiosität hielt. Wie er gegen die Mediatisirungsplane Josephs II. offen auftrat, so gegen die in München errichtete Nuntiatur, deren Anzeige über ihre Errichtung er nicht einmal beantwortete. Ob er gleich mit den Emser Congreßgrundsätzen nicht ganz einverstanden war, zeigte er sich fest entschlossen, jede Beschränkung des deutschen Episkopats, das damals in der Regel mit fürstlicher Gewalt verbunden war, entschieden zurückzuweisen. Da er die Rechte seiner geistlichen und weltlichen Fürstenthümer als persönliche Pflichten auffaßte, war er stets entschlossen, sie auf's Festeste zu behaupten.

Als die Franzosen im Herbst 1792 Mainz und Frankfurt nahmen, setzte er Würzburg in guten Vertheidigungsstand. Sobald der Reichskrieg erklärt war, erfüllte er seine volle Schuldigkeit gegen das Reich; that ihm auch die Nothwendigkeit wehe, die von ihm erniedrigten Steuern zu erhöhen, so sah er doch jetzt die Anhänglichkeit seiner Unterthanen, die freiwilligen Opfer Vieler. Es ward ihm erspart, sein Land in ein Schlachtfeld verwandelt zu sehen, indem er 14. Febr. 1795 verschied. Leider war nicht wohl ein drittes geistliches Fürstenthum in Deutschland so gut regiert; die meisten wurden für eine kleine Zahl stiftsfähigen Adels ausgebeutet.

Quellen: Biographische Nachrichten von Fürstbischof Fr. L. v. Erthal, Meersburg 1805, von H. v. Wessenberg, der unter ihm in Würzburg studirte; und Fr. L. v. E. Fürstbischof von Bamberg u. Würzburg, Herzog zu Franken v. 1779—1795, von Bernhard. Tübingen 1852. Reuchlin.

Erwählung, s. Prädestination.

Erweckung bezeichnet den Anfang der Bekehrung als göttlicher Wirkung. Der Zustand des unbekehrten, natürlichen, fleischlichen Menschen wird mit dem des Schlafs verglichen. Sein Sinn ist verschlossen für das, was Gottes ist, für Göttliches und Geistliches: er hört, sieht, fühlt, merkt, versteht nichts. „Mit sehenden Augen sehen sie nicht, mit hörenden Ohren hören sie nicht, und ihr Herz faßt und vernimmt nichts.“ Ein Solcher liest oder hört die kräftigsten Gottesworte, aber er wird innerlich nicht davon berührt; er sieht die herrlichsten Erweisungen der heiligenden Gotteskraft, des Glaubens, der Liebe, der Geduld; aber es regt ihn nicht an, es ist bei ihm kein innerliches Vernehmen und kein lebendiger Eindruck davon; oder es ist eine flüchtige Anregung, wie wenn einer, aus dem Schlafe aufgerüttelt, einen Augenblick auffieht, sich bewegt, eine

Ansprache hört, auch wohl darauf antwortet, aber sofort wieder in den Schlaf zurücksinkt. Die Erweckung aber ist die entschiedene Aufhebung dieses Schlafzustandes, der wirksame göttliche Ruf (Eph. 5, 14.), wodurch der Mensch anfängt, sich des Rechts Gottes an ihn und seines Unrechts gegen Gott bewußt zu werden, und daher unruhig wird in sich selbst, erschrockenen Gewissens, bekümmert über seine Schuld vor Gott, seine Entfremdung und Abkehr von ihm, sein ganzes Uebelverhalten gegen ihn, sey es nun, daß dasselbe in groben auffallenden Verfehlungen und Lastern zum Ausbruch gekommen, oder daß es in feineren Abweichungen, Untreuen, Mängeln der Liebe und des sittlichen Ernstes, der Lauterkeit und Aufrichtigkeit rc. bestehe. Je nachdem das Sündenleben ein gröberes oder feineres gewesen, und zugleich nach der Verschiedenheit der psychisch-somatischen Organisation, des lebhafteren oder ruhigeren Temperaments, wird sich die Form (Erscheinungsweise) der Erweckung verschieden bestimmen. Entweder wird sie in einer gewissen Plötzlichkeit und Heftigkeit und auch äußerlich hervortretenden Intensität sich darstellen; oder sie wird mehr als Anfangsmoment einer ruhigen Entwicklung, weniger bestimmt in's Selbstbewußtseyn, weniger auffallend in die Wahrnehmung treten. — Die erstere Form als die wesentliche bezeichnen, oder gar durch eine gewisse Agitation und Bearbeitung herbeiführen wollen, ist die Sache eines einseitigen, beschränkten, verkehrten Methodismus, der um so mehr zu mißbilligen ist, da eine christliche Lebensentwicklung auch überhaupt ohne eine Erweckung der einen oder andern Art denkbar ist und wirklich vorkommt: nämlich bei denen, die in der Taufgnade bleiben, die also von der zartesten Kindheit an wachende sind, oder bei denen mit dem Erwachen des Selbstbewußtseyns auch das des geistlichen Lebens beginnt, die nach Maßgabe der sich entwickelnden Fähigkeit Gottes Wort, in welcher Weise es ihnen nahe kommt, vernehmen, merken, verstehen, und so, obwohl nicht ohne Erfahrung der auch in ihnen noch vorhandenen und sich regenden Sünde, nicht ohne Schmerz der Reue und Trost der Vergebung, doch ohne eigentliche Erweckung dahingehen.

Die Erweckung ist aber immer nur der Anfang. Der Erweckte ist noch nicht ein Bekehrter, Wiedergeborener; er ist auf dem Wege der Bekehrung; es ist ein Ansatz dazu in ihm; und er kann wieder rückfällig werden, wieder einschlafen, ohne daß es zu etwas Ganzem bei ihm kommt. Dergleichen findet sich besonders bei großen Erweckungen, welche gleichsam epidemisch um sich greifen; wo dann oft der größere Theil der Erweckten als nicht wahrhaft bekehrt sich herausstellt, sondern als nur in einen Anlauf dazu gebracht, der wieder nachläßt, ja ganz aufhört, so daß der frühere Zustand wieder eintritt, oder ein noch schlimmerer, oder nach großem Feuereifer ein laues Wesen. — Ebenso geht es leicht bei methodistischen Bearbeitungen. Solche sind zum Theil nicht einmal als Erweckte anzusehen, sondern nur als momentan vom Sündenschlafe Aufgerüttelte, in den sie schnell wieder zurücktaumeln.

Nach Zeiten großer Erstarrung und Ausartung der Christenheit und in Folge des Auftretens energischer geistlicher Persönlichkeiten weist die Geschichte Erweckungszeiten auf. So in der Spener'schen Zeit in verschiedenen Gegenden, insbesondere in Deutschland. So in England durch Wesley und Whitefield. So in neuerer Zeit nach der Periode der Aufklärung und des Unglaubens in England, Deutschland, der Schweiz. So in Nordamerika im Gegensatz gegen gewaltige Weltlichkeit des Treibens und arge Verderbniß. Die Kraft der Erweckung aber macht sich nicht allein bei Erwachsenen geltend, sondern je und je auch bei Kindern (Kindererweckung in Schlesien im 18. Jahrh. und anderwärts). — Ueberall aber ist es der Geist des Herrn, der durch sein mächtiges Wort, welches ist wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt, die wahre und gesunde Erweckung zuwegebringt, sowohl bei denen, die bis dahin ganz im Todesschlaf gelegen (Nichtchristen), als bei denen, die schon einen verborgenen, aber durch die Sünde wieder zurückgedrängten Keim des neuen Lebens in sich tragen. **Kling.**

Erzbischof (Archiepiscopus, Metropolitanus) ist der geistliche Obere einer Kirchenprovinz (Erzbisthum, Metropolitansprengel). Die Entstehung dieser Oberen hängt mit

der Ausbildung der Hierarchie selbst zusammen. Die Localgemeinden erweiterten sich zu bischöflichen Parochien, diese aber zu Eparchien (s. d. Art. Bischof, Bisthum, Eparchie). Wie die Bischöfe der Städte, zumal derjenigen, in welchen die Apostel selbst gelehrt hatten (sedes apostolicae), die Landgemeinden ihrer Umgebung zu sich in ein Filial- und Subjektionsverhältniß brachten, so wurden sie selbst wieder von den Bischöfen der Hauptstädte (*αἱ πρῶται*, primae, *μητροπόλεις*) abhängig, zumal gerade von diesen aus das Christenthum sich vorzüglich über das Land und die Landstädte verbreitete. Dies geschah allmählig und in verschiedener Weise und erhielt, nach der Reception der Kirche durch Constantin, förmliche Sanction auf dem Concil zu Nicäa 325 (vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd. I. Lief. II. [Frankfurt a. M. 1849] S. 159 folg.). Hier begegnen wir zuerst der Bezeichnung *μητροπολίτης* für den Bischof der Hauptstadt. Unter den Metropoliten hatten einige wieder ein bevorzugtes Ansehen (Conc. Nic. can. 6.) und wurden deßhalb *ἀρχιεπίσκοπος* genannt (m. s. die Stellen bei *Suicer*, in thesaurus eccl. s. h. v.), seit der Mitte des 5. Jahrhunderts auch *πατριάρχης*. Erzbischof hieß darnach späterhin jeder höhere Bischof, welchem Metropoliten untergeben waren. So erklärt Isidorus († 636) Etymolog. lib. VII. cap. 12. (in c. 1. §. 3. dist. XXI.): Archiepiscopus graeco dicitur vocabulo, quod sit summus episcoporum; tenet enim vicem apostolicam, et praesidet tam metropolitanis quam ceteris episcopis, was auch Rabanus Maurus († 856) wiederholt de instit. cleric. lib. I. cap. 5. Indessen hatte sich schon damals in der Kirche des fränkischen Reichs ein anderer Sprachgebrauch gebildet. Die Ertheilung des römischen Palliums erfolgte nämlich zuerst nur bei Primaten, welche auch archiepiscopi genannt wurden, dann aber bei jedem Metropoliten, auf welche nun auch der Name archiepiscopus überging, ja zuletzt selbst im Occidente der üblichere wurde (vgl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I. lib. I. cap. XXXI. nro. III. lib. II. cap. LV.). Ja selbst einfache Bischöfe, welche von der Unterwerfung unter einem Metropoliten befreit wurden, exemte Bischöfe, nannte man archiepiscopi, wenn sie nur die denselben zustehenden Ehrenrechte erlangten (s. *Benedict. XIV.*, de synodo dioecesana lib. II. cap. IV. §. III. IX.). In der Hierarchie der Jurisdiktion haben die Erzbischöfe seitdem stets eine bestimmte Stelle eingenommen, obschon der Umfang ihrer Rechte nicht immer derselbe geblieben ist. Das Streben der Bischöfe, lieber von dem entfernteren Pabste, als dem näheren Metropoliten abzuhängen, und der immer mächtiger werdende Primat selbst führten mit der Zeit zu Schmälerungen der erzbischöflichen Gewalt, welche indessen mit dem Wachsthum der kirchlichen Interessen in neuerer Zeit sich wieder mehr gehoben hat.

Die Erzbischöfe haben eine doppelte Qualität: denn für ihre Erzdiöcese erscheinen sie ganz wie andere Diöcesanbischöfe, für ihre Kirchenprovinz dagegen als Vorgesetzte der zu derselben gehörigen nicht eximirten Bischöfe, welche als erzbischöfliche Suffraganen ihnen „metropolitana lege sunt subjecti“ (c. 11. pr. X. de officio judicis ordinarii I. 31.). Da die Rechte des ordo vollständig im Episcopate enthalten sind, der Erzbischof also in Rücksicht auf diese sich von andern Bischöfen nicht unterscheidet, so kommen hier nur seine Jurisdiktions- und Ehrenrechte in Betracht. Während die letzteren eigenthümlicher Art sind, sind jene theils solche, die der Erzbischof nur in Gemeinschaft mit den Suffraganen, also insbesondere auf einer Provinzialsynode, üben kann (jura jurisdictionis communia), theils solche, die ihm selbstständig zugehören (jura reservata).

I. *Jura jurisdictionis.* Die Ausbildung der Metropolitangewalt erfolgte vornehmlich durch die in der Metropole gehaltenen Synoden; daher betrachteten auch die Erzbischöfe 1) das Recht, die Synode zu berufen, den Vorsitz auf derselben einzunehmen und ihre Schlüsse zu publiciren, als ein sehr bedeutendes. Die veränderte kirchliche Verwaltung der spätern Zeit führte indessen zu einem Verfall des Synodalinstituts, ja in Deutschland wenigstens fast zu einem vollständigen Untergange desselben. Gegenwärtig findet dasselbe wieder mehr Anklang, das bezügliche Recht des Erzbischofs selbst ist aber niemals aufgehoben. Die Bischöfe der Provinz sind verpflichtet, seiner Ladung zu fol-

gen, und heißen gerade deßhalb episcopi suffraganei, nach der Glosse zum c. 11. X. de electione I. 6.: „quia suffragantur Archiepiscopo in officio episcopali, puta in consecrando alios episcopos, celebrando concilia etc.“ (c. 10. Can. III. qu. VI. [Nicolaus I. a. 865.] c. 12 seq. dist. XVIII. — Conc. Tridentin. sess. XXIV. cap. 2. de reform.). 2) Das Recht der Aufsicht, daher insbesondere die Provinz zu visitiren, welches früher den Erzbischöfen unbeschränkt zustand, ist später an besondere Bedingungen geknüpft worden, daß nämlich mit der Untersuchung der eigenen Erzdiöcese begonnen und nach einmaliger Visitation der Provinz eine Wiederholung nicht ohne Beirath der Suffraganen unternommen werden solle (c. 14. X. de censibus [III. 39.] Lucius III. a. 1181. — c. 1. 5. eod. in VI. [III. 20.] Innocent. IV. a. 1252. Bonif. VIII.). Das Tridentinische Concil ging noch weiter und forderte einen förmlichen Beschluß der Provinzialsynode sess. XXIV. cap. 3. de reform. (nisi causa cognita et probata in Concilio provinciali). Vermöge seines allgemeinen Aufsichtsrechts überwacht der Erzbischof aber doch die gesammte Verwaltung der Provinz. Er sieht daher darauf, daß die Bischöfe Residenz halten (Conc. Trid. sess. VI. cap. 1. de reform. sess. XXIII. cap. 1. de reform.). Im Fall eingetretener Erledigung des Bisthums hatte er früher die Sorge für Wiederbesetzung, bestätigte auch den neuen Bischof, consecrirte ihn und ließ sich von ihm einen Obedienzeid leisten (c. 1. dist. LXII. Leo I. a. 458. — c. 13. X. de majoritate et obedientia [I. 33.]. Gregor. IX. a. 1227). Nachdem diese Befugnisse den Päbsten zugefallen sind, ist dem Erzbischofe nur die Pflicht geblieben, die Negligenz des Capitels zu ergänzen, welches es unterläßt, binnen acht Tagen nach dem Tode des Bischofs die Diöcesanverwaltung zu reguliren (c. 4. de supplenda negligentia praelatorum in VI. [I. 8.]. Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. XXIV. decretum de reform.). Er hat auch darüber zu wachen, daß die nöthigen Institute vorhanden sind, insbesondere die geistlichen Seminare (Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 18. de reform.), daß die geistlichen Stellen zur Zeit besetzt werden und, wenn dies nicht geschehen ist, das ihm angefallene Recht (jus devolutionis) selbst zu üben (c. 2. in fin. X. de concess. praebendae [III. 8.]. Concil. Lateran. a. 1179. c. 15. eod. Innocen. III. a. 1212. c. 3. X. de suppl. neglig. prael. [I. 10.]. Idem). So oft es ihm nöthig scheint, kann er von den Suffraganen Bericht einfordern, aber nicht mehr fordern, daß derselbe in Person abgestattet werde (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 2. de reform.. 3) Einen Anspruch auf Abgaben hat der Erzbischof im Allgemeinen nicht. Im Falle der Visitation gebühren ihm indessen die üblichen Procurationen (c. 16. X. de praescript. [II. 28.]. Innocent. III. a. 1202); eine Nothsteuer (subsidium caritativum) kommt ausnahmsweise vor. 4) Das bedeutendste erzbischöfliche Recht ist gegenwärtig noch seine Gerichtsbarkeit (s. d. Art.), indem er die Appellationsinstanz bildet.

II. *Jura status et dignitatis.* 1) Rang. In der Hierarchie der Jurisdiction folgen die Erzbischöfe auf die Cardinäle; ihre bürgerliche Stellung ist partikularrechtlich bestimmt. Sie haben gewöhnlich den Rang der Räthe erster Klasse. M. s. z. B. großh. badische Verordnung vom 2. März 1837, wornach dem Erzbischofe von Freiburg auch das Prädicat Excellenz beigelegt ist. In Preußen, wo sie den Oberpräsidenten gleichgestellt sind, gebührt ihnen die Anrede: Erzbischöfliche Gnaden (Ministerialrescript vom 12. April 1832). 2) Das Recht, sich in ihrer Provinz ein Kreuz vortragen zu lassen (*crux gestatoria*), was jedoch bei Anwesenheit des Pabstes oder eines Legatus a latere nicht statthaft ist (c. 23. X. de privilegiis [V. 33.]. Concil. Lateran. a. 1216. *Thomassin,* vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I. lib. I. cap. LVIII. LIX.). 3) Das Pallium (s. d. Art.), von dessen Besitz das volle Recht, ja der Name des Erzbischofs abhängt, wie Innocenz III. im Jahre 1200 erklärte (c. 3. X. de auctoritate et usu pallii. I. 8.): Non deberet Archiepiscopum se appellare, priusquam a nobis pallium suscepisset, in quo pontificalis officii plenitudo cum archiepiscopalis nominis appellatione confertur.

Ueber römische Erzbischöfe s. m. überhaupt Thomassin a. a. O. P. I. lib. I.

cap. XL—XLVIII. Jos. Helfert, von den Rechten und Pflichten der Bischöfe Th. I. (Prag 1832) §. 6—16. und §. 5. S. 6 andere Literatur. Mast, dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche. Freiburg 1847. Wegen der griechischen Kirche s. m. d. Art. Eparchie.

In der evangelischen Kirche hat sich die erzbischöfliche Würde auch mehrfach erhalten. Dies ist vornehmlich in der anglikanischen Hochkirche der Fall, wo der Erzbischof von Canterbury Primas und Metropolit von ganz England ist und die zweite Stelle der Erzbischof von York einnimmt (s. d. Art. Anglikanische Kirche Bd. I. S. 331). Auch Irland hat Erzbischöfe. In Dänemark hat der Bischof von Kopenhagen vor den übrigen Bischöfen den Vorrang, der von Seeland aber ist Metropolit und besitzt das Recht, die übrigen zu weihen, auch den König zu salben. In Schweden ist der Bischof von Upsala Erzbischof. In Deutschland ist der Titel Erzbischof nicht herkömmlich, doch hat in Preußen der Generalsuperintendent der gleichnamigen Provinz, Bischof Borowski, durch Cabinetsordre vom 19. April 1829 das Prädicat, ohne sonstige Vorrechte, erhalten, mit der Erklärung: Warum sollten unsere Landesgeistlichen nicht eben dieselben Ansprüche auf diese Würde haben, als die Geistlichen in mehreren andern großen evangelischen Ländern, in welchen dieselbe unausgesetzt bestehen geblieben ist (Nicolovius, die bischöfl. Würde in Preußens evangel. Kirche. Königsb. 1834. S. 96). **H. F. Jacobson.**

Erziehung, christlicher Begriff von der, s. Pädagogik.

Erzpriester, s. Archipresbyter.

Erzvater, s. Patriarch.

Esau, s. Edom.

Eschatologie heißt in der dogmatischen Sprache die Lehre von den letzten Dingen. Der Ausdruck letzte Dinge (*ἐσχατα*, novissima) begreift aber in sich alle Veränderungen, welche zum Ende hinführen, d. h. zum Schluß dieser Weltperiode und der menschlichen Existenz in derselben. Von altersher theilt man dieselben ein in letzte Dinge des Einzelnen und des Ganzen. — Die nächste Veränderung in der Existenz der Individuen, wodurch sie diesem Aeon, dem gegenwärtigen Weltlauf entnommen werden, oder aus demselben heraus in eine andere Existenzweise übergehen, ist der Tod (s. d. Art.), die Aufhebung des irdischen Daseyns der Individuen, eine Folge der Sünde, der freiwilligen Störung der Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, wodurch er untüchtig wird, den natürlichen Stoff als seinen Organismus zu behaupten und mit geistigem Leben zu durchdringen, und dieser Stoff, überhaupt das irdische Weltganze, für ihn ein Fremdes wird, so daß es der Vergeistigung widerstrebt. — Auf diesen folgt nun ein Zustand, der in Bezug auf den Tod einerseits und die Auferstehung oder Wiederaufhebung des Todes andererseits der Zwischen- oder Mittelzustand (s. d. Art.) genannt wird. Denselben als einen Zustand bewußtlosen Schlummers oder Todesschlafs zu denken (Weizel, theol. Stud. u. Krit. 1836, S. 965 f.) gestattet der Begriff des Geistes nicht, und nöthigt auch der Ausdruck *κοιμηθέντες* (Entschlafene) keineswegs. Auf völlige Leiblosigkeit des Geistes darin (J. Müller, ebendas. 1835, S. 785 f.) führt die paulinische Stelle 2 Kor. 5, 3. schon darum nicht, weil sie keine Aussage über den Zwischenzustand enthält, was auch von andern Stellen gilt, die man dafür anführen möchte, wogegen Luk. 16, 23 f. vielmehr auf eine Leiblichkeit führt, deren Beschaffenheit dem ganzen Zustand entsprechen muß. Dieser wird aber wesentlich bestimmt seyn durch seine zweifache Beziehung auf die vorangegangene irdische Existenz und auf die nachfolgende des andern Aeon, in welchen die Menschen durch die Auferstehung eintreten werden. Vermöge der ersteren ein Wohl- oder Uebelbefinden, und eine Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die in Kraft der Höllenfahrt Christi im Bereiche der Hingeschiedenen fortgehende Heilsverkündigung und -Darbietung; beides in gar verschiedenen Graden, und mit dem Bewußtseyn des Begründetseyns des einen und andern im sittlichen Verhalten während der irdischen Existenz, was eine wache Selbstbesinnung und eine wahre Identität des Selbstbewußtseyns, d. h. Unsterblichkeit (s. d. Art.) voraussetzt. Vermöge der andern Be-

ziehung ist der Zwischenzustand zu denken als ein Erstarken im Geiste bei denen, die geistliches Leben hinübergebracht, als eine innere Sichtung und Läuterung bei denen, die dessen bedürfen, als ein Reifwerden zur Entscheidung bei den Unentschiedenen, als eine Verarbeitung des hienieden Aufgenommenen nach der guten oder schlimmen Seite hin, so daß ein Geeignetseyn zur Auferstehung des Lebens oder des Gerichts und zwar für gar mannigfaltige Stufen der Herrlichkeit oder des Gegentheils zu Stande kommt. — Die Auferstehung aber (s. Bd. I. 595 ff.) wird nicht allein durch die subjektive Reife nach der einen oder andern Seite hin bedingt seyn, sondern auch durch Veränderungen, welche das Ganze betreffen: die erste, die der Gerechten, durch die die widerchristliche Weltmacht vernichtende, die satanische Macht bindende und einen ethisch-physischen Zustand des irdischen Lebens, der ein Vorspiel der völligen Verklärung oder Erneuerung ist, herbeiführende Erscheinung Christi, wodurch die bis in den Tod Treugebliebenen erweckt, die noch lebenden Treuen verwandelt werden, alle aber zu Christo entrückt, mit ihm die fernere Entwickelung und Gestaltung der Christenheit auf Erden erleuchtend, heiligend, segnend bestimmen werden in ungehemmter kräftig wirksamer Gemeinschaft (1 Kor. 15. 1 Theff. 4. Apok. 20.) — das tausendjährige Reich (vgl. Chiliasmus) — eine Periode, welche in Kraft des mächtigen, ungestörten durchgreifenden Einflusses der Offenbarungen und Mittheilungen von oben her, und der dadurch bewirkten, alles Bisherige weit übertreffenden, Ausbreitung und allseitigen, wenn auch noch relativen, Vollendung des Christenthums (s. d. Art.), eben so zur letzten Entscheidung hinführen wird, wie eine extensiv und intensiv mächtige Geisteswirkung die dem tausendjährigen Reiche vorangehende Entscheidung vorbereitet und möglich macht. Diese letzte Entscheidung erfolgt aber auf eine letzte Reaktion der wieder entbundenen widergöttlichen Macht, deren Vernichtung oder völliger Sturz das Ende dieses Aeon, den Abschluß dieser Weltperiode (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*) im Gefolge hat: das Vergehen des alten Himmels und der alten Erde, und das Werden eines neuen Himmels und einer neuen Erde, eine völlige Vergeistigung des Ganzen vermöge der vollkommenen Machtoffenbarung des Herrn, der nach erfolgter allgemeiner Auferstehung das jüngste (letzte) Gericht halten und das Loos aller Gestorbenen und aller diesen Zeitpunkt Erlebenden also entscheiden wird, daß sie in dem neuen Aeon Genossen entweder der Seligkeit des herrlichen Gottesreichs oder der Pein der bösen, mit ihrem Haupte verdammten und in völlige Ohnmacht gestürzten Geisterschaft seyn werden (Matth. 25, 41. 46. Apok. 20, 15. vgl. 10.), beides mit entsprechender Leiblichkeit.

So wären denn die eschatologischen Lehrstücke 1) Tod und Zwischenzustand, 2) tausendjähriges Reich mit der ersten Auferstehung, 3) Weltende und Erneuerung mit der allgemeinen Auferstehung und dem das Loos der Gerechten und Ungerechten in dem neuen Aeon entscheidenden jüngsten Gericht. In allen dreien aber eine Offenbarung, ein Kommen, eine Parusie oder Epiphanie Christi: im Tode der Gläubigen (Joh. 14, 3.) und im Zwischenzustand oder Hades (1 Petr. 3, 19; 4, 6.), mit fortgehender Wirkung; zur Vernichtung des Widerchrist und Aufrichtung der Christokratie; endlich zum Endgericht mit der zweifachen Auferstehung (Joh. 5, 28 f. Matth. 25, 31 ff.). Diese Offenbarung ist aber theils im Unsichtbaren (im Tod und im Hades), theils in die Sichtbarkeit übergehend (in 2 und 3); die letzte die herrlichste. Wie aber in der alttestamentlichen Prophetie das Kommen Christi in Fleisch und in Herrlichkeit, oder zur Ausrichtung des Erlösungsgeschäftes in Selbstentäußerung und Erniedrigung und zur Aufrichtung des Reichs in Herrlichkeit noch in einanderfließt und nur in der danielischen Apokalypse auseinandergehalten wird (Kap. 7. u. 9.): so gehen in der neutestamentlichen Prophetie die Zukunft zur Aufrichtung des Reichs (zweite) und die zum Schlußgericht (dritte) noch ineinander, ja es wird überhaupt von den Offenbarungen des richtenden, die Seinen schützenden und die Widersacher strafenden Herrn, wozu auch das Gericht über Jerusalem gehört, so geredet, daß die verschiedenen Stufen und Perioden derselben noch nicht

unterschieden werden, bis die johanneische Apokalypse hier Analoges gewährt, wie dort die danielische.

Diese Auffassung der Eschatologie findet sich ihren wesentlichen Grundzügen nach in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in verschiedenen Modificationen je nach den theologischen Richtungen und mit Ausschreitungen nach der einen oder andern Seite (schwärmerisch-sinnlicher Chiliasmus und platonisirende Umdeutung und Spiritualisirung). Die Zukunft Christi mit Allem, was daran hängt, wird insgemein als nahe erwartet und ersehnt, bis zuerst das Eingehen des römischen Reichs in das Christenthum und hernach die kirchenstaatliche Gestaltung der Dinge, die römisch-germanische Christokratie, das heißt für Christusherrschaft sich ausgebende Verknüpfung von Pabstthum und Königthum (Kaiserthum) solche Erwartungen zurückdrängte; eine noch immer im Pabstthum und ähnlichen Verfassungen sich behauptende anmaßliche Anticipation des Reichs Christi, welche aber bei geistlichgestimmten, in dieser Mischung des Göttlichen und Menschlichen keine Befriedigung findenden Gemüthern eine Reaktion hervorrief und die Erwartung und Sehnsucht der Aufrichtung des vollkommenen Christusreichs bis zur Weissagung steigerte, nicht ohne schwärmerische Auswüchse (Joachim und die Franziskaner). In der herrschenden Kirche wird der Zwischenzustand in hierarchischem Interesse ausgebeutet und ausgebeutet (s. Fegfeuer), und wie schon früher vielfach Seligkeit und Verdammniß im Sinne kirchlicher Rechtgläubigkeit und ascetischer Heiligkeit gelehrt (Häretiker, Schismatiker, wie alle Nichtchristen, auch Nichtgetaufte, verdammt). In der Reformationszeit werden auch die eschatologischen Fragen lebhaft verhandelt. Die evangelische Kirche, in der Mitte zwischen römischer und schwärmerischer Irrlehre, verwarf ebenso den wiedertäuferischen fanatischen Chiliasmus, wie die römische Fegfeuerlehre mit Allem, was sich daran knüpfte, und nahm in Bezug auf beide Fragen eine vorzugsweise negative Stellung ein, war aber eben damit der ursprünglichen Lehre nicht ganz gerecht. Hierin lag für die evangelische Christenheit, als eine ihrem wesentlichen Karakter nach das Gotteswort der Schrift ganz und nach allen Seiten sich aneignende, ein mächtiger Reiz, die gefühlte und erkannte Lücke auszufüllen und die ganze apostolisch-prophetische Anschauung nebst allen auch leiseren Andeutungen in zusammenhängender Erkenntniß auszuprägen. Mystisch-theosophische Männer und Parteien gingen voran; die pietistische Bewegung schloß sich an, theils in der Weise feuriger Begeisterung, wie in dem Verkündiger der Wiederbringung aller Dinge, Petersen, theils in ruhig-besonnener Weise, wie in Spener mit seinen alles Schwärmerische fernehaltenden chiliastischen Gedanken. Weiter führten vornehmlich die würtembergischen Schriftforscher und Theosophen: J. A. Bengel, der die Apokalypse aufschließend das tausendjährige Reich mit neuer Klarheit in's Licht stellte; Oetinger, der hierin in Bengels Fußstapfen tritt, in Ansehung des Zwischenzustands aber an Swedenborg, als der Wahres und der altchristlichen Fassung Conformes geschaut und gelehrt habe, sich anschließt, und alle Theile der Eschatologie auf eine ausgezeichnete Weise beleuchtet und namentlich auch die ἀποκατάστασις πάντων mit vorzüglicher Gründlichkeit, sowohl was die Schriftmäßigkeit als was den innern Zusammenhang mit der Heilswahrheit betrifft, dargelegt hat (vgl. Auberlen, die Theosophie F. Ch. Oetingers S. 516—655); ferner M. F. Roos (über Daniel), Phil. Matth. und Joh. Mich. Hahn u. A. — Während der Rationalismus die Eschatologie auf eine nackte Unsterblichkeit der Seele ausleerte, der Pantheismus auch diese beseitigte, so wurde in den Kreisen der Schriftgläubigen, zum Theil von einsamen Forschern, eine umfassende Ausprägung der Eschatologie vorbereitet. Männer, wie J. F. v. Meyer (über den Scheol 2c.), Gottfr. Menken (Anleitung 2c.) wiesen den Theologen den Weg, nachdem schon Lavater und Stilling reiche, wenn auch der Sichtung bedürftige Aussichten eröffnet hatten. J. P. Lange trat in seinem „Land der Herrlichkeit“ und in seinen biblisch-theol. Erörterungen (Th. Stud. u. Krit. 1836, 702) als geistvoller Vertreter realistischer Denkweise auf. Auf eine sehr eigenthümliche Weise hat R. Rothe in seiner Ethik (II. 154—169. 480 ff.) die eschatologischen Probleme höherer Lösung entgegenzuführen

gesucht, und unstreitig einen reichen und werthvollen Beitrag zur Durchbildung dieser Lehre und zur Entfaltung bisher mehr oder weniger unentwickelt gebliebener Schriftgedanken und Andeutungen gegeben, und zwar sowohl über den Zwischenzustand, als über die fortschreitende Entwickelung und Thätigkeit in dem neuen Aeon. Wohl zu beachten ist auch die gedrängte eschatologische Ausführung am Schluß des trefflichen, viel zu wenig beachteten Werks von Dr. Petersen über die Kirche (Bd. 3. »Vollendung des Reichs Gottes«) und die Darstellung dieser Lehren bei Martensen*). — Nicht zu übersehen sind ferner die Versuche der Philosophen, namentlich des jüngeren Fichte (über den Zustand nach dem Tode, »Idee der Persönlichkeit«) und des Dr. C. F. Weiße, dessen eigenthümliche Ansicht von dem persönlichen Fortleben bloß der in gutem oder schlimmem Sinne Wiedergeborenen, während die Masse der Unentschiedenen zu Grunde gehe, übrigens mit Recht keinen oder wenig Anklang gefunden hat, endlich Beckers dankenswerthe und lehrreiche Zusammenstellung der Ansichten über den Zustand nach dem Tode. — Diejenigen Fragen aber, welche die Eschatologie des Ganzen betreffen, namentlich die Lehre vom tausendjährigen Reich und dem, was demselben nach der Weissagung vorangeht und nachfolgt, hat, auf ältere und neuere Forschungen gestützt und dieselben weiter führend, mit ausgezeichneter Gründlichkeit und Klarheit Prof. Auberlen in seiner Schrift: der Prophet Daniel in seinem Verhältniß zur Offenbarung Johannis, durchgesprochen, und dabei gegen alte und neue Irrthümer, namentlich auch die Hengstenbergsche Versetzung des tausendjährigen Reichs in die Zeit von 800—1800 eine gerechte und siegreiche Kritik geübt.

Vergleichen wir die ältere und neuere Weise, die eschatologischen Lehren zu fassen, so tritt uns darin der Gegensatz schroffer unvermittelter Katastrophen und bloßer fortschreitender Entwickelung entgegen. Die ältere Fassung hat ihre Berechtigung in der prophetischen Darstellung; die relative Wahrheit der modernen beruht darin, daß auch in der Geschichte des Reichs Gottes der genaueren Erforschung überall Zusammenhang und Vermittlung sich kund gibt. Die Treue gegen das Offenbarungswort wird uns daher eben so nöthigen, katastrophische Epochen anzunehmen, Momente neuer Offenbarungen, Neues einführender göttlicher Thatsachen, wie die Analogie aller, auch der heiligen Geschichte uns dazu führt, allseitige Vorbereitungen und Vorbildungen anzuerkennen, Vorspiele des Größeren, was zukünftig ist, und subjektive wie objektive Vermittlungen und Anbahnungen des Neuen.

Es ist nicht zu verkennen, daß unsere Zeit mit einem Ernste und einer Anstrengung, wie keine frühere, in die eschatologische Forschung hineingeht, und in der Durchbildung dieser Lehren vorwärts dringt — neben vielem Andern ein Zeichen, daß wir der großen Entscheidung entgegeneilen.

Außer den angeführten Schriften und Abhandlungen vgl. auch des Verf. Abhandl. »die Lehre von den letzten Dingen« in der Monatsschrift für d. evang. Kirche der Rheinprov. u. Westph. 1846. 8. u. 9. Heft S. 94—126. Nitzsch, Syst. der christl. Lehre. 4. Hauptst. §. 209 ff. Krabbe, Lehre von der Sünde und vom Tode. Baumgarten-Crusius, Compend. der christl. Dogmengesch. Bd. 2. S. 367 ff. u. A. Kling.

Escorial, zunächst Name eines mit 2000 Einwohnern bevölkerten, fünf Meilen von Madrid entfernten Fleckens in der Provinz Segovia, am südlichen Abhang des Guadaramagebirgs. Eine Viertelstunde von diesem Flecken entfernt befindet sich das Hieronymitenkloster, St. Lorenzo el Real, mehr gekannt unter dem Namen des Escorials. Dieses großartige Gebäude, von den Spaniern als das achte Wunder der Welt classificirt, gleich dem persischen Persepolis die Todtenresidenz der spanischen Könige, verdankt seinen Ursprung dem König Philipp II. Dieser hatte am St. Lorenztage, dem 10. August 1557 bei St. Quentin einen Sieg über Frankreich erfochten und zum Dank

*) Vgl. Schöberleins Anzeige der christl. Dogm. von Martensen, theol. Stud. u. Krit. 1852, 2. S. 456 ff. und die 3. Aufl. des Werks S. 507 ff.

Digitized by Google

dafür ließ er dem Heiligen ein Kloster erbauen, welches alle übrigen an Größe und Pracht überragen sollte. Von 1563—1584 erhob sich mit einem Kostenaufwand von 5,260,570 Dukaten oder 23½ Million Gulden eine kolossale Masse von Gebäuden, wie sie, mit Ausnahme des heutigen Indiens, wohl nur die alte Welt aufzuweisen hatte. Das Ganze trägt den Karakter eines imponirenden Ernstes, aber es liegt etwas Düstergewaltiges darin, was die, zumeist in kolossalen Massen gehaltenen Detailformen der italienischen Architektur nicht zu mildern vermögen. Da nach der Sage der heil. Lorenz auf einem Roste gebraten seyn sollte, wählte der Baumeister Juan Bautista de Toledo für das Gebäude die Gestalt eines länglichen Viereckes oder Rostes. Ueberhaupt spielt dieser Rost eine Hauptrolle im Escorial, wo er allenthalben an Fenstern, Thüren, Altären, Gewändern und Büchern, welche zum gottesdienstlichen Gebrauch dienen, angebracht ist. Durch das prächtige Hauptportal auf der Westseite kommt man in eine Säulenhalle, welche das Collegium und das Kloster trennt, und von dieser durch drei Arkaden in den königlichen Hof. Die ganze gegenüberliegende Breite des Hofs nimmt die Vorhalle der Kirche ein, deren Erbauung allein 1,240,000 Dukaten kostete, und die nach dem Muster der Peterskirche in Rom erbaut ist. Zwölf Stufen von buntem Marmor führen zu ihrem Hauptaltar, und der Glanz des Goldes und der Edelsteine, welche an ihm angebracht sind, blendet das Auge. Zu beiden Seiten des Altars erheben sich die Grabmonumente Karls V. und Philipps II., welche hier mit ihren Gemahlinnen und Kindern in vergoldetem Erze dargestellt sind. Wie die Kirche überhaupt, so ist insbesondere die Sakristei auf's Kostbarste geschmückt. Sie besteht aus einem großen 108 Fuß langen Saal, der durch Titian's und anderer großer Maler Meisterhand geziert ist, und enthält die heiligen Geräthe und Gewänder, welche Philipp II. mit einem Aufwand von 400,000 Dukaten anschaffte, Philipp IV. aber noch bedeutend vermehrte. Im Durchgang aus der Kirche in das Vorgemach der Sakristei befindet sich die Thüre und Treppe, auf der man in das Pantheon hinabsteigt. Ein Gitter von vergoldetem Metall und getragen von zwei prachtvollen Säulen, hält hier den Wanderer auf, und läßt ihn einen vorläufigen Blick in diese königliche Begräbnißstätte werfen. Das Pantheon ist ein achteckiges, 38 Fuß hohes und 36 Fuß im Durchschnitt haltendes Gewölbe, welches von 16 Pfeilern aus buntfarbigem Jaspis getragen wird, hinter denen andere Marmorpfeiler, alle mit Kapitälen von vergoldetem Metall, perspektivisch aufgestellt sind, und dessen Hauptschmuck das spanische Wappen, musivisch gearbeitet, sowie ein metallener starkvergoldeter und mit Engeln und anderer Bildhauerarbeit geschmückter Kronleuchter ausmachen. In einer besondern Abtheilung werden in 43 marmornen, auf goldenen Löwenfüßen ruhenden Särgen die Gebeine von eben so vielen Infanten, Infantinnen und von Königinnen, welche keine männliche Nachkommen hinterlassen haben, in einer andern mit 14 Särgen die von eben so vielen Königen und Königinnen, welche Söhne geboren haben, aufbewahrt. Kommt man herauf, so begegnet man den Mönchen, welche hier, 200 an der Zahl, in 17 Klöstern unter einem Prior, der den Rang eines spanischen Granden hat, ein gemächliches Leben führen, und mit Ausnahme der Herbstzeit die Herren im Escorial spielen. Denn in der Zeit vom September bis Dezember, wo die königliche Familie sich hier regelmäßig aufhält, müssen sie dieser weichen und sich auf die Mittags- und Abendseite beschränken. Das Hauptkloster bildet ein Viereck, in dessen Mitte der sogenannte Evangelistengarten liegt. In seinem zweiten Stock sind die herrlichsten Oelgemälde aufgestellt, deren Zahl im ganzen Escorial man auf 1600 schätzt, unter denen sich viele Werke der ersten Meister aller Schulen befinden.

Zu den übrigen Merkwürdigkeiten des Escorials gehören noch zwei Bibliotheken, welche den Raum zwischen dem Collegium und dem Kloster auf der Westseite einnehmen. Die erste, welche Jedermann zugänglich ist, faßt 12,000 Bücher. Die zweite, früher unzugängliche, enthält gegen 4000 griechische, lateinische, hebräische und arabische Handschriften. Drei Männer sind es, welchen letztere das Meiste und Beste verdankt, was sie von griechischen Handschriften noch besitzt: Gonzales Perez, Mendoza und der ge-

lehrte Erzbischof Antonius Augustinus. Der Erstgenannte, Secretär Karls V., hatte eine Sammlung während seines Lebens zu Stande gebracht, die nach seinem Tod von Neapel nach Spanien übersiedelt, dort von Philipp II. im Escorial aufgestellt, die erste Grundlage der Bibliothek bildete, die alsbald bedeutendere Vermehrungen durch Diego Hurtado de Mendoza gewann. Dieser Diplomat hatte einen längeren Aufenthalt zu Venedig dazu benutzt, um aus dem Orient Handschriften kommen, und andere, die er in Venedig gefunden, copiren zu lassen, ja er hatte selbst Gelehrte nach Griechenland entsendet, um dort Handschriften zu entdecken; von Soliman II. aber, dessen Sohn er die Freiheit aus einer Gefangenschaft erwirkt, hatte er sich als Gegenbelohnung die Sendung einer Anzahl griechischer Handschriften erbeten, was dieser durch mehr als 30 griechische, an Mendoza als Geschenk gesandte Handschriften vollzog. So hatte Mendoza eine werthvolle Sammlung zu Stande gebracht, welche er bei seinem Tod (1575) dem König von Spanien für den Escorial testamentarisch überließ. Wenn gleich bei dem Brande 1671 ein Theil davon zu Grunde ging, so gehört doch das Wesentlichste, was sich von griechischen Handschriften jetzt noch vorfindet, dieser Sammlung ursprünglich an. Der dritte Wohlthäter ist endlich der zu Tarragona 1586 verstorbene 70jährige Erzbischof Antonius Augustinus, ein gelehrter Jurist, auf verschiedenen wichtigen diplomatischen Missionen verwendet, dessen reiche Büchersammlung gleichfalls nach seinem Tode in den Escorial wanderte. Bei Weitem die Mehrzahl dieser Handschriften gehört nach ihrem Inhalt der kirchlichen Literatur, namentlich der späteren byzantinischen zu; die Schriften der gebildeten Griechen, die in dem 14—16. Jahrhundert insbesondere thätig waren, griechische Sprache, Literatur und Bildung im Abendlande zu verbreiten, und selbst kirchliche Interessen daran knüpften, sind zahlreich hier vertreten; Manches ist darunter, was durch den Druck noch nicht zur Oeffentlichkeit gelangt ist. Nachdem früher (1769) Joannes Iriarte einen Katalog dieser griechischen Manuscripte herausgab, der aber leider nach dem Erscheinen des ersten Bandes in Stocken gerieth, liegt jetzt ein auf Kosten der französischen Regierung in groß Quart (1848) erschienener Catalogue des Manuscrits Grecs de la bibliothèque de l'Escurial, par *E. Miller* vor, welcher über diesen Theil der Handschriften höchst befriedigenden Aufschluß ertheilt. Bei dem oben genannten Brand hatten insbesondere die arabischen Handschriften so sehr gelitten, daß Casiri nur noch 1805 aufzählen konnte, von denen 1780 ein Theil in die Hände des Kaisers von Fez und Marokko kam, der dafür dem Könige von Spanien während der Belagerung von Gibraltar die freie Benutzung der Häfen von Tetuan und Tanger gestattete. Die meisten Handschriften befinden sich in der oberen Bibliothek, einige der werthvollsten, darunter der Codex aureus, welcher die vier Evangelien mit goldenen Buchstaben enthält, werden in der untern aufbewahrt, wo überdies eine Sammlung von Handzeichnungen, Kupferstichen und Malereien und die meisten gedruckten Bücher sich befinden.

Dr. **Pressel.**

Esdras, s. Esra und Nehemia.

Esdrelon, Esdrälon, *Ἐσδρηλών*, auch *Ἐσδρηλώμ* (Judith 1, 8; 4, 6.), später *Ἐσδράηλα*, Stradela (itiner. hieros.); der ursprünglichen Form noch angemessener: *Ἰεσραέλ* (LXX), *Ἰεσράηλα* und *Ἰεσράελα* (Joseph. Antt.), *Ἰεζραέλ* (Euseb.); derselben am fremdesten: *Ἀζάρη* und *Ἀζάρου πόλις*, Zerin, Zaraein زرعين (bei den heutigen Arabern, was der Entstellung von Jsmail in Jsmain correspondirt), oder gar Gerinum parvum (in den Kreuzzügen, so bei Guil. Tyr. 22, 26.): das alte Jisreel יזרעאל oder יִזְרְעֵאל, Stadt und Ebene in Palästina.

1) Die Stadt Jisreel, ursprünglich eine mächtige Kananiterstadt (Jos. 17, 16.); fiel Issaschar zu (Jos. 19, 18., nach Jos. 15, 56. gab es auch ein Jisreel im Stamm Juda bei Siph, aus welchem ohne Zweifel Ahinoam, die zweite Frau Davids nach 1 Sam. 25, 43. gebürtig war); wurde Ahabs Residenz, indessen Samaria die Hauptstadt blieb (1 Kön. 18, 46; 21, 1.), daher Isebels Wittwensitz, wo sie gleich ihrem da-

Digitized by Google

selbst krankliegenden Sohn, dem König Joram, und Ahabs ganzem Geschlecht der Fluch ereilte (1 Kön. 9, 15—37; 10, 1—11.). Sie lag nach Eusebius zwischen Scythopolis und Legio (von jenem, nach dem itiner. hieros. p. 586, 12 röm. M., vom andern 10 M. entfernt), nach dem Buch Judith (4, 6; 7, 3.) in der Nähe von Dothaim; heutzutage ist sie noch ein arabisches Dorf (Zerin oder Zaraein). Die 1 Sam. 29, 1. in ihrer Nachbarschaft erwähnte Quelle (Luther scheint in seiner Uebersetzung sie für eine Ortschaft Ain anzusehen) ist wahrscheinlich die aus Felsenspalten hervorkommende Quelle Tubania (Guil. Tyr. 22, 26.), bei den Arabern Ain Dschalud (Robinson III. 1. 400).

2) Die Ebene Jisreel, an deren östlicher Seite die Stadt lag, bildet ungefähr ein rechtwinkeliges Dreieck*), dessen rechter Winkel einerseits durch die im Norden der Ebene jäh emporsteigenden galiläischen Berge, darauf Nazareth liegt, welche sich vom Thabor bis zur Scheide der Jisreel- von der Akre-Ebene im Westen hinziehen, andererseits durch die im Osten der Ebene zum Jordanthal abführenden drei Queerthäler zwischen Thabor und dem kleinen Hermon, zwischen diesem und den Bergen Gilboa, und zwischen diesen und dem Gebirge Ephraim gebildet wird, indessen die eine Ovallinie bildende Hypotenuse des Dreiecks aus dem hier sanft sich abdachenden vom Jordan bis zum Carmel, von Südost nach Nordwest sich erstreckenden nördlichsten Zug des Gebirges Ephraim besteht. Mitten durch die Ebene von Ost nach West fließt der Kison, bis er durch ein Engthal zwischen dem Carmel und den galiläischen Bergen aus der Ebene Jisreel in die von Akre tritt und dem Meere zueilt. Die Ausdehnung der Ebene Jisreel beträgt ungefähr 8 Stunden in der Länge und 4—5 Stunden von Norden nach Süden**). Die vielen Quellen, welche, außer dem Kison, besonders von Süden her die Ebene bewässern, verliehen ihr einst eine ausgezeichnete Schönheit und Fruchtbarkeit, indessen der herrliche Boden heutzutage öde und wüste liegt. Um der für Palästina bedeutenden Ausdehnung der Ebene willen heißt sie auch schlechthin μέγα πεδίον (Joseph.). Weitere Namen verdankte sie einzelnen andern Punkten darin außer der Stadt Jisreel, so der Stadt Megiddo, welche ziemlich in der Mitte der südwestlichen Seite an einem Zufluß des Kison und diesem selbst nahe lag (Jud. 5, 19. 21.), daher: Ebene von Megiddo (2 Chron. 35, 22. 3 Esr. 1, 27.); ferner dem Orte Legio Maximianopolis (das heutige Ledschun), daher: campus legionis; ferner im Mittelalter dem Dorf und Castell Saba, daher: planum Sabae; endlich nennen sie die heutigen Araber Merdsch Ibn Aamer, d. h. Waide des Sohnes Aamer (Burkhardt, R. II. 579). Mitten durch die Ebene Jisreel von O. nach W. lief die Grenze zwischen Galiläa und Samaria; in der Richtung von N. nach S. dagegen führte und führt noch die Landstraße aus Galiläa durch Samaria nach Jerusalem und etwas westlicher die große Gazastraße von Damaskus nach Aegypten. Dies und die Ausdehnung der Ebene machten von jeher dieselbe zur Stätte bedeutender Schlachten, zu einem weltgeschichtlichen Schauplatz.

Hier (im Grunde der Stadt Jisreel) errang Gideon seinen großen Sieg über die Amalekiter und Midianiter (Jud. 6, 33; 7, 1 ff.); hier (an der Quelle bei der Stadt Jisreel) lagerte das Heer Israel unter Saul, ehe es von den Philistern auf die Berge Gilboa gejagt und zersprengt wurde (1 Sam. 29, 1; 31, 1 ff.); hier (bei Aphek) schlug Ahab die Syrer unter Benhadad (1 Kön. 20, 26 ff.); hier (vor der Stadt Jisreel und in derselben) vollzog Jehu das Gottesgericht über das Haus Ahab (2 Kön. 9, 17 ff.); hier (bei Megiddo) ward Josia von den Aegyptern unter Necho geschlagen und getödtet (2 Kön. 23, 29. 2 Chron. 35, 22.); hier (vor Bethulia) lag Nebukadnezars Heer unter Holofernes (Judith 7, 3.); hier (am Fuß des Thabor) kämpfte Vespasian gegen die Juden (Joseph.); hier schlugen sich Kreuzfahrer und Saracenen; hier wurden im Jahre

---

*) Robinson nennt es, wiewohl nicht so richtig, ein spitzwinkeliges Dreieck.

**) Die verschiedenen, etwas mehr oder weniger betragenden Angaben darüber von den einzelnen Reisenden siehe in Ritters Geographie von Palästina.

1799 die Türken, 25000 Mann stark, von 3000 Franzosen unter Bonaparte und Kleber besiegt. Pf. Pressel.

Esel. In den südlichen, wärmeren und trockneren Ländern ist der Esel eines der wichtigsten und stattlichsten Hausthiere und eignet sich durch sein muthiges, lebhaftes Wesen, seine Schnelligkeit und Ausdauer zum mannigfachsten Gebrauche. Wir finden daher auch bei den Hebräern die Esel stets als wesentlichen Bestandtheil ihres Heerdenreichthums angeführt (z. B. Genes. 12, 16; 24, 35. Hiob 1, 3. u. o.) oder vorausgesetzt (so in den gesetzlichen Bestimmungen Exod. 20, 14; 21, 33. Deut. 22, 3 f. u. a., vgl. Luk. 13, 15; 14, 5.), wie denn selbst König David einen eigenen Aufseher über seine Eselinnen hatte (1 Chr. 27, 30.). Gebraucht wurden die Esel 1) zum Reiten, namentlich die Eselinnen (אָתוֹן), die sonst auch wegen ihrer Milch sehr geschätzt waren (Num. 22, 21. 2 Kön. 4, 24. Matth. 21, 2 ff.); auf Eseln ritten auch Frauen (Jos. 15, 18. 1 Sam. 25, 23.) und Vornehme (2 Sam. 17, 23; 19, 26. 1 Kön. 13, 13. Genes. 49, 11. Richt. 10, 4.), welche sich besonders der scheckigen Esel bedienten mit weißen Streifen auf braunrother (daher der gewöhnliche Name für Esel חֲמוֹר von חמר = rubrum esse) Haut (Richt. 5, 10. — vgl. auch *Lightfoot*, hor. talm. ad Mt. 21, 5.); man ritt statt auf einem Sattel meist bloß auf einer Decke oder einem Kleide (Matth. 21, 7., daher חָבַשׁ = aufzäumen), und der Treiber ging neben oder hinter dem Thiere her (vgl. Richt. 19, 3. 2 Kön. 4, 24.); — 2) zum Lasttragen jeder Art (Neh. 13, 15. 1 Sam. 25, 18. Gen. 42, 26 u. a.), weßhalb Gen. 49, 14. Isaschar (s. d. Art.) ein „ruhiger Esel“ genannt wird, der „beuget seine Schulter zum Tragen“; — 3) zum Pflugziehen (Deut. 22, 10. Jes. 30, 24; 32, 20.); — 4) zum Treiben der größeren Mühlen (Matth. 18, 6.). Im Kriege dagegen scheinen ihn die Hebräer nicht gebraucht zu haben, weßhalb der Messias als Friedensfürst reitend auf einem noch unberührten Esel dargestellt wird, Sach. 9, 9. vgl. Matth. 21, 2 ff.; Mark. 11, 2 ff.; bei den Persern aber kommt Reiterei auf Eseln vor, Jes. 21, 7. vgl. Herod. 4, 129; Strab. 15, 2, 14 u. a., während im syrischen Heere 2 Kön. 7, 7. die Esel wohl bloß zum Fortschaffen des Gepäckes dienten. Der Esel gehörte zu den unreinen Thieren (*Philo* II. p. 400 Mang.), durfte daher nicht geopfert, sondern dessen Erstgeburt mußte durch ein Schaf gelöst oder ihr das Genick gebrochen werden (Exod. 13, 13; 34, 20. und dazu *Movers*, Phönik. I. p. 365); das Fleisch desselben wurde nur in äußerster Noth gegessen (während einer Belagerung 2 Kön. 6, 25.). Auf die Geilheit des Thieres wird Ezech. 23, 20. angespielt.

Ein verwandtes Thier ist der wilde Esel oder Onager (פֶּרֶא = cursor, aram. עָרוֹד = fugitivus, indomitus), welcher in der Bibel öfter genannt wird als Bewohner der ödesten Wüsten (Jer. 2, 24. Hiob 24, 5. Jes. 32, 14.), dessen unbändige, wilde Freiheitsliebe (Hiob 39, 5 ff.) ihn zum Bilde Ismael's eignet (Genes. 16, 12.). Er nährt sich von Kräutern (Hiob 6, 5. Jer. 14, 6.) und sucht frische Quellen auf (Ps. 104, 11.); da er in der Regel in großen Heerden lebt, so werden Hos. 8, 9. die sich von der Theokratie losreißenden, für sich gesondert lebenden Ephraimiten mit einem einsam umherschweifenden Waldesel verglichen. Das Thier ist berühmt durch seine Schönheit und außerordentliche Schnelligkeit.

Vgl. *Bochart*, hieroz. I. p. 148 sq. II. p. 214 sq.; *v. Lengerke*, Ken. I. p. 140 sq. 146. 165; Winer, R.W.B. s. v. und Pauly, Realencykl. I. S. 864. Rüetschi.

Eselsfest. Diese katholische Volksbelustigung wurde im Mittelalter in mehreren Städten Frankreichs, obgleich nicht überall auf dieselbe Weise, gefeiert. Der Zweck war der nämliche, den viele andere Gebräuche, namentlich die kirchlichen Schauspiele, hatten, nämlich der rohen Phantasie der Laien die heilige Geschichte sinnlich und thatsächlich darzustellen. Da nun im Alten sowie im Neuen Testament der Esel mehrfach eine Rolle spielt, so durfte er in den kirchlichen Repräsentationen nicht fehlen. Zu Rouen war das um die Weihnachtszeit begangene festum asinorum ein auf die Vorhersagung der Geburt Christi bezügliches Schauspiel; das Volk begab sich in Prozession nach der Kirche, von

zwei Geistlichen angeführt, die als vocatores bezeichnet sind; von diesen letztern aufgerufen, traten nach einander Moses und die Propheten und dann Virgil und die Sibylle als Repräsentanten des Heidenthums auf, sämmtlich in vorgeschriebener, ihrem Karakter entsprechender Kleidung, und die Ankunft eines Erlösers prophezeiend. Die Hauptscene des Drama's war die Geschichte mit Bileams Esel, welcher durch den Mund eines zwischen seinen Beinen versteckten Priesters, gleichfalls die Geburt des Herrn weissagte. Das Ganze beschloß die Scene der drei Männer, welche Nebucadnezar in einen, im Schiff der Kirche aus Holz errichteten Ofen werfen ließ, der angezündet wurde und aus dem die Jünglinge unversehrt hervortraten, hierauf vereinigten sich sämmtliche dramatis personae zu einem Chorgesang, nach welchem die Messe gefeiert wurde. Das ganze Ritual hat Ducange aus dem Manuscript des Ordinarium Ecclesiae Rotomagensis in sein Glossar aufgenommen, s. v. festum asinorum. — Zu Beauvais wurde dieses Fest auf andere Weise begangen, den 14. Januar, zur Erinnerung an die Flucht nach Egypten. Eine Jungfrau mit einem Kinde im Arm wurde auf einem reich verzierten Esel von dem Münster aus nach der Stephanskirche bis vor den Altar geführt, wo das Thier während der ganzen Messe still stehen mußte. Der Introitus wurde von dem Chor mit „Hinham" beantwortet; zwischen den einzelnen Theilen der Handlung sang man eine halb französische, halb lateinische Phrase, deren letzter Vers hinreichen mag, um das Ganze zu karakterisiren:

Amen dicas, asine*)
Jam satur de gramine:
Amen, amen itera
Aspernare vetera.

Hez va! hez va! hez va hez!
Bialx sire asnes, car allez.
Belle bouche car chantez.

Nach beendigter Messe sagt das Ritual, sacerdos tres hinhannabit, anstatt ite missa est, zu rufen, populus vero, vice: Deo gratias, ter respondebit: hinham. (S. *Ducange*, l. c.). Aehnlich ging es zu Sens zu, wo überdies vier der vornehmsten Kanoniker zu beiden Seiten des Esels einhergingen, die Zipfel seiner Decke haltend; die Verse, die an der Kirchthüre gesungen wurden, bezeichnen zur Genüge, daß es eben nur eine Volksbelustigung war; die letzten derselben hießen:

Laeta volunt
Quicumque colunt
Asinaria festa.

(S. *Du Tilliot*, Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous. Lausanne, 1741, 4., S. 14). Zu Cambrai begnügte man sich, einen gemalten Esel hinter dem Altar aufzustellen. — Vergebens eiferten mehrere Bischöfe gegen diesen heidnischen Unfug; er konnte erst durch einen Beschluß des Parlaments abgeschafft werden.

Dies waren die eigentlichen Eselsfeste, die nur in Frankreich, schon seit Anfang des 13. Jahrhunderts, scheinen gebräuchlich gewesen zu seyn. Der Esel figurirte indessen auch noch bei anderen ähnlichen Gebräuchen; so z. B. hie und da in Deutschland, wo am Johannistage (27. Dec.) der die Messe feiernde Priester nach einem Gastmahle, von dem Volke als Bischof erklärt, auf einem Pferd oder einem Esel die Straßen durchritt und bei der Rückkehr in die Kirche die Leute mit Wasser übergoß. (S. eine Urkunde aus dem Anfang des 14. Jahrh., aus dem Stift zu Wimpfen, bei Mone, Schauspiele des Mittelalters, Karlsruhe 1846, Bd. 2. S. 367). — In neuerer Zeit haben enthusiastische Lobredner des Mittelalters hierin eine tiefgefühlte Sympathie erblicken wollen für Alles, was auf irgend eine Weise mit dem Herrn in Berührung gestanden; von einer

*) Hier ließ man den Esel die Kniee beugen.

solchen Gemüthlichkeit, die sich bis auf das Thier erstreckte, das ihm gedient, wußten aber die mittelalterlichen Laien nichts. Der Esel figurirte, weil man ihn eben in der Geschichte fand, und weil das Volk an solchen Aufzügen, bei denen es gewöhnlich an Schmäusen und Tänzen nicht fehlte, ein heidnisches Gefallen hatte. In der populären Poesie, in der Thierfabel war der Esel weiter nichts als ein dummehrliches, stets geplagtes und überlistetes Thier; „ich bin martelaer genoss,“ sagt er im Renner Hugo's von Trimberg. Einzelne satyrische Künstler brachten sein Bild in Kirchen an, um der Geistlichkeit zu spotten; so der die Harfe spielende Esel am Münster von Chartres, und besonders der die Messe lesende, der früher im Straßburger Münster an einer Säule der Kanzel gegenüber zu sehen war. In der theologischen Symbolik wurde er freilich anders aufgefaßt; zwar nicht als Sinnbild der Genügsamkeit, wie Crosnier behauptet, (Iconographie chrétienne, Paris 1848, S. 310), sondern im Gegentheil als Symbol der trägen Genußsucht, die nicht arbeiten will, der groben Sinnlichkeit, die sich gegen den Geist empört (*Rab. Maurus*, Comment. in lib. Reg. Opp. ed. Col. T. III. p. 55 ff.; — *Vincent. Bellov.*, spec. morale, Lib. III., p. 6, dist. 3, etc.). Hievon, sowie überhaupt von der allegorischen Zoologie des Mittelalters war aber dem gemeinem Volke nichts bekannt, und in die Eselsfestbelustigungen ging keine Spur davon über. Schließlich sey noch bemerkt, daß wenn der Esel als Attribut mehrerer Heiligen erscheint, sich dies auf Scenen aus deren Legenden bezieht; man trifft ihn in Gesellschaft mit Gerlach, Philibert, Marcellus, Anton von Padua u. A. **C. Schmidt.**

Esnik (Eznik) ist einer der ausgezeichneten Theologen, welche die Kraft des sich immer mehr befestigenden Christenthums und seiner Widerstandsfähigkeit gegen mächtige Feinde in Armenien während des 5. christlichen Jahrhunderts so zahlreich erweckte und entwickelte. Er stammte aus Koghb (doch ist das Jahr seiner Geburt nicht zu bestimmen) und wurde in der wissenschaftlich wie praktisch gleich bedeutenden Schule Sahak's und Mesrops als einer der ersten Schüler derselben gebildet. Außerdem besuchte er die besten Lehranstalten Griechenlands und Syriens, wie er denn auch die Sprachen dieser Länder und das damalige Persisch (Pagend oder Parsi) vollständig beherrschte. Der Eifer, mit welchem damals die armenische Kirche in großartigster Weise die ernstere Literatur des hellenischen Alterthums und der christlichen Väter sammelte, übersetzte und allgemein fruchtbringend zu machen suchte, trieb Esnik zu einer patristischen Reise durch Mesopotamien und nach Konstantinopel. Auf der berühmten Synode von Artaschast, auf der es galt, den Herausforderungen und Anmaßungen des persischen Königs eine gebührende Erklärung entgegenzusetzen, finden wir ihn als Bischof thätig; außerdem ist nur noch bekannt, daß er in hohem Alter als Bischof von Bagrewand gestorben sey. Vgl. *Somal*, quadrio della storia letteraria di Armenia S. 22 f. und Neumann, Gesch. d. armen. Lit. S. 42—44. Von seinen zu ihrer Zeit höchst wirksamen geistlichen Reden ist nichts erhalten; aber seine ganze wissenschaftliche und praktische Eigenthümlichkeit lehrt uns seine „Zerstörung der Irrlehren“ kennen. Dieses merkwürdige Werk schrieb er in Erwägung des mannigfachen Bösen, welches die Christenheit von innen und außen bedrohte, und er suchte es in den Lehren der Heiden und Ketzer zu bekämpfen. Das Ganze zerfällt in vier Bücher. Indem er allen Irrthum und alle Sünde von einer thatsächlichen Wirksamkeit der Teufel und Dämonen ableitet, wendet er sich zunächst im ersten Buche gegen das Heidenthum überhaupt und besonders gegen die Anhänger der Materie (ὕλη). Das zweite beschäftigt sich mit den Glaubensanschauungen der Perser, die er indeß nicht nach schriftlicher Aufzeichnung, sondern nach einer wie es scheint sehr verderbten mündlichen Ueberlieferung kennt. Er bemerkt sogar ausdrücklich, daß die persische Religion nicht schriftlich fixirt sey und daher ihre Satzungen von den Anhängern ganz willkürlich gehandhabt werden könnten. Dieser Umstand scheint der sonst hinlänglich beglaubigten Beschäftigung der Sâsânidenzeit mit den zoroastrischen Religionsurkunden zu widersprechen und verdient ernstliche Erwägung. Möglich ist, daß die Polemik hier in gehässiger Weise auch das Bessere mißverstanden hat. Das dritte Buch behandelt die griechische Philosophie (deren

Studium damals gerade in Armenien nicht geringe Pflege gefunden hatte) und endlich das fünfte polemisirt gegen Marcion und die Manichäer. Sein Inhalt ist für die christliche Kirchengeschichte von größtem Interesse und zeugt von der frischen Geltung dieser Irrlehren noch in damaliger Zeit. Die erste Originalausgabe des Ganzen erschien in Smyrna 1762, weit korrekter Venedig 1826 als Theil der armenischen Klassiker. Ein Stück des zweiten Buches über Zervane, Ormuzd u. s. w. übersetzte Neumann im Hermes (Bd. 33 S. 201), genauer *Petermann* (gramm. linguae Armen. S. 44—48); aus dem vierten Buche gab Neumann „Marcions Glaubenssystem. Mit einem Anhange“ deutsch in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. Bd. 4 (1834) S. 71—79, besser Windischmann in den bayerischen Annalen vom 23. Januar 1834. Der letztere katholische Gelehrte versprach auch eine vollständige lat. Uebersetzung, die indeß nicht erschienen ist; sie würde die später gekommene französische von *Le Vaillant de Florival* (Réfutation des différentes sectes des païens par le docteur Eznig, Paris 1853, 8.) die an manchen Mängeln leidet, weit übertroffen haben. Dem polemischen Werke ist in beiden Ausgaben eine Reihe von „Ermahnungen“ d. h. moralischen Sprüchen angehängt, welche sonst wohl dem h. Nilus (ich wage nicht zu sagen, ob mit vollständigem Unrecht) beigelegt werden, jedoch in dessen griechischen Werken fehlen. Die Sprache des Esnik ist überall meisterhaft, sowohl in der höchsten Erregung und Wärme, als auch in der spitzfindigsten Detailpolemik, und Alles so aus einem Gusse, daß in ihm sich wirklich einer der wenigen asiatischen Klassiker fertig darstellt. Gosche.

Espen, Zeger Bernhard van, gehört zu denjenigen Kanonisten, welche die in Frankreich entwickelten Prinzipien des Episcopalsystems der römisch-katholischen Kirche (s. d. A.) in besonderen Anwendungen auszuführen unternommen und auf die spätere demselben entsprechende Doctrin und Praxis in den Niederlanden und Deutschland den größten Einfluß geübt haben. Er wurde zu Löwen am 9. Juli 1646 geboren, studirte dort Theologie und kanonisches Recht und beschloß dann in ein geistliches Amt zu treten, weshalb er auch 1673 die Priesterweihe erhielt. Indessen gab er den Plan wieder auf, erwarb 1675 die juristische Doktorwürde und wurde an der Universität seiner Vaterstadt Lehrer des kanonischen Rechts. Durch seine Vorträge und mit holländischer Eleganz abgefaßten Schriften erwarb er sich bald großen Ruf und wurde weit und breit zur Ertheilung kirchenrechtlicher Responsen angegangen. Als die Streitigkeiten über die vom römischen Stuhle verworfenen Grundsätze des Cornelius Jansen, welcher selbst 1630—1638 Professor der Theologie in Löwen gewesen war, auch in den Niederlanden lebhafter wurden, trat er auf die Seite der Jansenisten und veranlaßte dadurch, daß sein zu Löwen 1700 und Köln 1702 erschienenes jus ecclesiasticum universum durch Decret der Congregatio indicis vom 22. April 1704 in das Verzeichniß der libri prohibiti aufgenommen wurde. Indem er sich jedoch in stiller Zurückgezogenheit hielt, entging er weiterer Verfolgung. Als das Domcapitel in Utrecht die Bulle Unigenitus von 1713 nicht anerkannte und 1723 im Widerspruche mit der römischen Curie selbstständig sich einen Erzbischof (Cornelius Steenhoven) wählte und durch den nach Holland geflüchteten jansenistischen Bischof Varlet zu Amsterdam consecriren ließ, vertheidigte Espen die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe. Das von ihm darüber verfaßte Gutachten wurde, wie es scheint ohne seine Genehmigung, durch den Druck veröffentlicht und er selbst dadurch genöthigt Löwen zu verlassen. Er begab sich zuerst nach Mastricht, dann nach Amersfort im Sprengel von Utrecht und starb hier, nachdem seine förmliche Entlassung am 7. Februar ausgesprochen war, am 2. Oktober 1728. Darauf folgte noch zur Ergänzung des Dekrets von 1704 ein Verbot seiner übrigen Schriften durch die Congregation unterm 17. Mai 1734. Diese Verdammungsurtheile haben indessen der Autorität seines Namens und seiner Werke so wenig Abbruch gethan, daß selbst Pabst Benedikt XIV. derselben seine Anerkennung gezollt hat. Wir besitzen über ihn eine besondere Biographie von *Gabriel du Pac de Bellegarde* (Vie de Van Espen. Loewen 1767). Von demselben erschien auch ein: Supplementum ad varias collectiones operum J. B. van Espen 1765, zugleich als

5. Bd. der Gesammtausg. Löwen 1753 ff. (Jus eccles. univers.) von Jos. Baren, wiederholt Cöln 1777. 5 Fol., Mainz 1791 3 Vol. 4. u. ö. Ein Auszug erschien, besorgt von Oberhauser, Augsb. 1782, Cilli 1791 u. a. M. s. auch *Glück*, praecognita uberiora universae jurisprudentiae ecclesiasticae. Halae 1786 pag. 235. 364. 381. H. F. Jacobson.

Esra und Nehemia. Die Hauptquelle über Esra ist das nach ihm benannte kanonische Buch. Dasselbe besteht aus folgenden Elementen: Erster Theil: Kap. 1, 1—6, 22., die voresraische Zeit umfassend. In diesem Theile lassen sich wieder unterscheiden: 1, 1. — 4, 7. (hebräisch), 4, 8. — 6, 18. (chaldäisch), 6, 19—22. (hebräisch). Zweiter Theil: Kap. 7, 1. — 10, 44., die esraische Zeit umfassend. Unterabtheilungen: 7, 1—11. (hebräisch), 7, 12—26. (chaldäisch), 7, 27. — 10, 44. (hebräisch). — Der erste Theil erzählt Kap. 1. die von Cyrus ertheilte Erlaubniß zur Rückkehr und die Herausgabe der heiligen Gefäße; Kap. 2. enthält das Verzeichniß derjenigen Juden, welche zuerst von jener Erlaubniß Gebrauch machten. Kap. 3. berichtet die Aufrichtung des Brandopferaltars, die erste Bestellung des Gottesdienstes und die Grundsteinlegung des neuen Tempels. Kap. 4. erzählt die dem Bau in den Weg gelegten Hindernisse und theilt das Schreiben der Widersacher an den König, sowie dessen Antwort mit, in Folge deren der Bau bis in's zweite Jahr des Darius Hystaspis ruhen blieb. Kap. 5. berichtet den Anstoß zur Wiederaufnahme des Baues, welchen die Propheten Haggai und Sacharja gaben, sowie den darauf bezüglichen günstigen Bericht des Statthalters Thathnai an den König; Kap. 6. des Königs freundliche Antwort, die Vollendung und Einweihung des Baues und V. 19—22. die erste Passafeier. Die Darstellung ist schlicht, einfach und ohne alle Beimischung von Wunderbarem. Es ist auch ein ruhiger, stätiger Fortschritt darin bemerkbar, und der Zusammenhang wird nirgends unterbrochen. Nur ist eine gewisse Dunkelheit in der Zusammenfügung an der Stelle wahrzunehmen, wo der chaldäische Abschnitt beginnt (4, 7—11.). Für's Erste ist zu bemerken, daß V. 7. noch nicht zur Einleitung des nachher mitgetheilten Briefes gehören kann, weil als Verfasser des in diesem Verse erwähnten Schreibens drei Namen: (Bischlam, Mithredat, Tabeel) genannt werden, während als Verfasser des wirklich mitgetheilten nur zwei und ganz andere (Rechum und Simsai) erscheinen. V. 8. beginnt dann allerdings abgerissen, aber diese Kluft im Style erklärt sich aus der unveränderten Herübernahme des vorliegenden chaldäisch abgefaßten Dokumentes. Gerade die Schroffheit dieses Anfanges spricht dafür, daß der Verfasser nicht bloß dem sofort mitzutheilenden chaldäischen Briefe zu lieb in diese Sprache verfiel und auch nachher, weil er sich einmal mit dieser Sprache eingelassen, darin fortfuhr, sondern, daß er hier eine chaldäische Quelle einschaltete, welche wir bis 6, 18. ununterbrochen vor uns haben. — Der zweite Theil berichtet Kap. 7. das Auftreten Esra's auf dem Schauplatz. Und zwar finden wir nächst seinem Stammbaume eine kurze anticipirende Zusammenfassung seines Zuges nach Jerusalem, die königliche Vollmacht und zuletzt eine kurze Danksagung. Kap. 8. erst erzählt uns ausführlicher, mit wem und wie Esra seinen Zug nach Jerusalem bewerkstelligt habe. Kap. 9. enthält die Anzeige, wegen der fremden Weiber und Esra's Bußgebet. Kap. 10. schildert die zur Abstellung des Mißbrauchs ergriffenen Maßregeln. Auch in diesem Abschnitt ist die Darstellung einfach und schlicht, wohl zusammenhängend und klar fortschreitend (die Anticipation 7, 7 f. kann nicht auffallen); doch ist es offenbar, daß uns nicht ein vollständiges Lebensbild des ausgezeichneten Mannes, sondern nur eine kurze Schilderung der Hauptepisode aus seinem Leben gegeben wird. — Was den Verfasser, die Abfassungszeit und die Integrität des Buches betrifft, so kommt es bei dem gegenwärtigen Stand der Frage vor Allem darauf an, ob die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia ursprünglich nicht etwa bloß Werke eines Verfassers (wie das in Bezug auf die Chronik und Esra viele Rabbinen, Kirchenväter und spätere Theologen annehmen, unter den Neueren besonders Eichhorn, Einl. III., S. 597, Keil, apolog. Versuch über die BB. der Chronik S. 144 ff. und Einleitung S. 497, Hävernick, Einl. II. S. 271 und 301 f.), sondern ein Werk desselben Verfassers seyn, wie nach Zunz (die gottesdienstl. Vortr. der Juden S. 28) auch Ewald

(Gesch. d. V. Isr. I. S. 215 ff.), Bertheau (Comment. zur Chron. S. XV—XXIII), Dillmann (s. d. Art. Chronik) annehmen. Ist nämlich das Buch Esra nicht ein Werk für sich, so müßte vor Allem das Ganze, dessen Theil es seyn soll, in Betracht gezogen werden. Aber so zuversichtlich auch jene Einheit der drei Bücher behauptet wird, so ist diese Ansicht doch über die Grenzen der wissenschaftlichen Anfechtbarkeit keineswegs hinaus. Was erstens die Verwandtschaft der Sprache und Darstellungsweise, welche von jeher anerkannt ist, betrifft, so führt dieselbe nicht einmal nothwendig auf Identität des Verfassers, noch weniger auf Einheit des Werkes. Der Anfang des Buches Esra (1, 1—3.), welcher den Schluß der Chronik (II. 36, 18. 22. u. 23.) reproducirt, läßt eine zweifache Erklärung zu. Entweder nämlich gehören die beiden Stellen gemeinsamen Worte ursprünglich in's Buch Esra, oder sie gehören ursprünglich in's Buch der Chronik. Daß Ersteres das allein richtige sey, scheint mir, wenn irgend etwas in dieser Sache, gewiß zu seyn. Denn für das Buch Esra bilden sie den nothwendigen Grund und Ausgang, während sie für die Chronik einen überschüssigen, mitten im Satz abgerissenen Schluß bilden. Das War im Anfang (וּבִשְׁנַת Esr. 1, 1.) steht nicht im Wege, denn das im Anfange der Bücher so häufige וַיְהִי (Jos., Judd., Ez., Esth. 1, 1. u. a.), ist nicht ein anderer Fall, wie Keil meint (apol. Vers. S. 90 ff.), sondern im Wesentlichen ganz derselbe. Die Lesart מִפִּי Esr. 1, 1. ist im Verhältniß zu בְּפִי 2 Chr. 36, 22. nicht eine erleichternde Correktur, sondern ist umgekehrt ein ungewöhnlicher Ausdruck im Verhältniß zu dem gebräuchlicheren und korrekteren בְּפִי*). — Die Auslassung von יְהִי 2 Chr. 36, 23. ist ebenso wenig ein Zeichen von Ursprünglichkeit. Im Gegentheil steht Esr. 1, 3. das יְהִי etwas schroff und isolirt voran, und die Construktion in Chron. ist durch die Auslassung viel geschmeidiger geworden. Endlich ist wohl zu beachten, daß Esr. 1, 2. das Edikt des Cyrus anfängt. Ist es nun glaublich, daß der Verfasser der Chronik, wenn er vor Esra schrieb, dieses Edikt nur bis in die Mitte des dritten Satzes mittheilte, und dann mitten in der Construktion abbrechend, das Uebrige verschwieg? Ein Historiker, der eine solche Urkunde hat, und sie nicht ganz, sondern nur dem Eingange nach mittheilt, indem er das Uebrige mit einem wenn auch nicht geschriebenen, doch gedachten et cetera abschneidet, — ein solcher Historiker muß seine Gründe haben. So unbegreiflich es nun wäre, warum der, welcher 2 Chr. 36, 22 f. schrieb, mit וְיַעַל schloß, wenn Esr. 1. noch nicht existirte, so begreiflich und natürlich ist diese Art zu schließen, wenn es existirte. Denn in letzterem Falle hat dann jenes abgebrochene Stück den Sinn, daß der Verfasser oder ein anderer nach ihm das Werk bis zu Esr. 1. hinführen, letzteres also als die Fortsetzung und Ergänzung des ersteren betrachtet wissen wollte. Nun kann freilich auch ein Dritter das Gesammtwerk zerrissen und an dem Ende des einen Stückes den Anfang des anderen wiederholt haben, um anzudeuten, daß beides zusammengehöre, aber es muß nicht so zugegangen seyn, und so lange das angedeutete Verhältniß andere Erklärung zuläßt, darf man es nicht als Beweis für die Einheit der drei Bücher geltend machen. Was aber insbesondere die Einheit der Bücher Esra und Nehemia betrifft, so ist es unbegreiflich, wie von den innern Gründen abgesehen, Bertheau (Chron. S. XXII f.) auf das Zeugniß des Talmud, der Masora, der

---

*) Der Prophet redet מִפִּי י״י vgl. 2 Chr. 36, 12. Jer. 23, 16., Gott aber redet בְּפִי נָבִיא 1 Kön. 22, 22 f. Das Ungewöhnliche des Ausdrucks מִפִּי Esr. 1, 1. erklärt sich daraus, daß derselbe jeremianisch ist, wiewohl er bei diesem Propheten in einem andern Sinn vorkommt. Er steht nämlich von dem Schreiber Baruch, der aufschrieb, was er aus dem Munde Jeremia's vernahm, Jer. 36, 4. 6. 27, 32; 45, 1. Es ist nun wohl möglich, daß der besondere Ausdruck מִפִּי Esr. 1, 1. eine Hindeutung seyn soll auf das aus dem Munde des Jeremia durch Baruch niedergeschriebene Wort Gottes, mithin auf das Buch des Jeremia, in welchem der Verf. von Esr. 1, 1. wohl bewandert gewesen zu seyn scheint, während der Verf. von 2 Chr. 36, 22. diese Hindeutung nicht verstanden und doch sein scheinbar richtigeres בְּפִי ganz verwischt hat.

ältesten Verzeichnisse der alttestamentlichen Bücher in der christlichen Kirche, des Cod. Alexandr. und Cod. Frederico-August. der LXX sich berufen kann, welche allerdings alle nur ein Buch Esra (d. i. Esra und Nehemia) nennen. Aber diese Ausdrucksweise rührt ja nur von ihrer Art zu zählen her. Josephus zählt (contr. Ap. I, 8.) 22. kanonische Schriften des A. B., und ihm nach Origenes (bei *Euseb.*, hist. eccl. VI, 25.), Epiphanius (de mens. et pond. c. 22, 23.), Hieronymus (prolog. galeat.). Aber sowohl diese Kirchenväter, als auch die Concilienbeschlüsse unterscheiden doch Esra I. und II. (z. B. Orig. a. a. O. *Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾷ, ὅ ἐστι βοηθός*). Der Talmud thut dieses allerdings nicht (Baba bathra fol. 14. Esras scripsit librum suum); aber welche Autorität hat dieses Zeugniß, da einerseits die Zahl 24 herauskommen sollte, andrerseits auch Moses für den Verfasser von Pentateuch und Hiob, Samuel für den Verfasser von den Büchern der Richter und Ruth u. a. m. erklärt wird? Zunz (a. a. O. S. 28) beruft sich gar noch auf das apokryphische Buch III. Esra, wo nach 2 Chr. Kap. 35. u. 36. der ganze Esra und dann Neh. 7, 73. — 8, 13. folgt, und sogar Ewald (a. a. O. I. S. 254) ist der Meinung, daß dieser Verfasser vielleicht noch die drei Schriften vereinigt vorgefunden habe. Aber welche Autorität kann ein solches Machwerk haben? Auch die Autorität der Codd. Alexandr. u. Frederico-August. der LXX ist dadurch entkräftet, daß der Einfluß jener Zählungsweise auf sie mit Grund vermuthet werden kann, (wie er auch auf die ältesten gedruckten Ausgaben des hebr. Textes, die Sancinische, die Gersom'sche, die Stephan'sche u. a. stattgefunden hat). Dagegen trennt der Hauptcodex der LXX, der Vatikanische, sowie der Masorethische Text die beiden Bücher. — Sind nun diese für die Einheit der drei Bücher vorgebrachten Gründe nicht beweisend, so sprechen andere Umstände positiv dagegen. Um nur das Wichtigste hervorzuheben, bemerke ich zuerst mit de Wette (Einleitung S. 293 f.), daß der Chronist die Urkunde Esr. 2. in Neh. 7, 6—73. wiederholt, und zwar weder so verändert, daß sie als ein neues Dokument erscheinen könnte, noch so gleichlautend, wie man's von einem und demselben Autor in einem und demselben Werke erwartet, ließe sich allerdings daraus erklären, daß er sie eben so wiedergab, wie er sie in der Denkschrift des Neh. mit vorfand. Aber wo findet sich denn ein Beispiel bei dem Chronisten, daß er eine Urkunde so aufgenommen hätte, wie er mit Neh. Kap. 1—7. mußte gethan haben? Die Worte דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן־חֲכַלְיָה kündigen so sehr ein neues Buch an, daß kein hebräischer Schriftsteller ohne die gründlichste Confusion zu befürchten sie in den Text seiner Schrift aufnehmen konnte, zumal wenn er im Sinne hatte, das also bezeichnete Dokument selbst wieder durch eine eigene Einschaltung zu unterbrechen, wie der Chronist durch Neh. Kap. 8—10. gethan haben soll. Aus welchem Grunde ferner sollte der Chronist die Liste der Bewohner Jerusalems nach dem Exile (cf. Bertheau, Chr. S. 96 ff.), welche Neh. 11. ganz am Platze war, schon 1 Chr. 9. gegeben haben, wohin sie doch streng genommen gar nicht paßt? Nein wahrlich, entweder haben wir einen plan- und gedankenlosen Compilator vor uns, oder Neh. 11. ist nicht ein Theil desselben Werkes, zu welchem 1 Chr. 9. als integrirender Bestandtheil gehört. Es läßt sich wohl denken, daß der Verfasser eines Werkes von dem Umfang der Chronik (d. h. welches bis zum Exile reichte), in dem Zusammenhange, wo er die Stämme Israels verzeichnete und nachdem er zuletzt Benjamin und das Haus Saul's aufgezeichnet hatte, auch noch ein Verzeichniß der Bewohner von Jerusalem, das in Benjamin lag, geben wollte, und da er Keines aus der von ihm dort beschriebenen, nämlich der Saul'schen Zeit hatte, das nachexilische einfügte. Aber würde er das wohl gethan haben, wenn er im Sinne hatte, dasselbe Verzeichniß zu seiner Zeit und am rechten Orte wiederzubringen? Etwas ganz Anderes ist es, wenn der Chronist kurz nacheinander das Geschlechtsregister Sauls zweimal gibt (1 Chr. 8, 29—40. und 9, 35—44.); denn, wie Ewald (Gesch. des V. Isr. I, S. 229) selbst zeigt, das Verzeichniß war an beiden Orten nothwendig. Endlich wie die Zertrennung des einen großen Werkes und seine verkehrte Einfügung in den Kanon zu erklären sey, darüber haben die Urheber jener Hypothese bis jetzt noch nicht genügenden Aufschluß gegeben. Ewald

ist der Meinung (Gesch. Isr. I, S. 253 f.), daß die BB. Esra und Nehemia zuerst abgetrennt und in den Kanon aufgenommen worden seyen, weil die Geschichte des neuen Jerusalems den Späteren besonders wichtig seyn mußte, die BB. Samuelis und Könige aber für die Geschichte des alten Jerusalems zu genügen schienen. Abgesehen davon, daß diese Erklärung eine bloße Hypothese ohne positiven Beweis ist, fragt man billig: warum haben denn die BB. Samuelis und der Könige nicht immer genügt? Warum hat man denn nur je die Chronik in den Kanon aufgenommen? Was hat ihr später zu dieser Ehre verholfen und sie von der Schmach, schon einmal vom Kanon ausgeschlossen worden zu seyn, befreit? Der Raum erlaubt es nicht, auf diese Fragen näher einzugehen. Mir scheint, um es kurz zu sagen, die Stellung der Chronik als letztes Buch im Kanon darauf hinzudeuten, daß sie nicht nur das zuletzt aufgenommene, sondern auch das zuletzt verfaßte ist. Wenigstens kenne ich noch keine genügende Antwort auf die Frage: existirte die Chronik vor Esra und Nehemia, warum wurde sie dann nicht vor diesen Schriften aufgenommen? Warum wurde die natürliche Ordnung gestört und der Anfang (nämlich die vorexilische Zeit in der Chronik) nach dem Schlusse (der nachexilischen Zeit in Esr. und Neh.) gesetzt? Da nun also die angebliche Einheit von Chronik, Esra und Nehemia keineswegs erwiesen zu seyn scheint, haben wir das Recht, jedes der beiden letztgenannten Bücher als eine Schrift für sich zu betrachten.

Kap. 2. ist eine vom Verfasser vorgefundene Urkunde, wie aus Neh. 7, 5. zu ersehen; 4, 8. — 6, 18. ist ebenfalls ein vom Verf. vorgefundenes aramäisches Aktenstück. Letzteres ist, wie man aus 5, 4. (da sprachen wir zu ihnen) ersehen kann, von einem Augenzeugen verfaßt, wogegen nicht spricht, daß 6, 14. Arthachschastha erwähnt ist, denn dieser Name kann sehr leicht von dem der Wohlthaten dieses Königs dankbar eingedenken Verfasser zu denen der beiden andern Wohlthäter, Cyrus und Darius, hinzugesetzt worden seyn. Cf. Keil, apol. Vers. S. 115 ff. Movers, krit. Untersuch. über die bibl. Chron. S. 15. Hävernick, Einl. II. S. 291 ff. Keil, Einl. S. 516 f. — Was nun in dem ersten Theil nicht Urkunde ist, erweist sich als Werk Eines Verfassers, auch das Stück 6, 19—22., das Berthold (Einl. S. 1001 ff.) wegen des Ausdruckes מֶלֶךְ אַשּׁוּר in das Zeitalter der Lagiden und Seleuciden setzen will, während doch schon 2 Kön. 23, 29. und Thren. 5, 6. das babylonische Reich als Fortsetzung des assyrischen dessen Namen trägt. — Im zweiten Theile, der die esraische Zeit beschreibt, ist 7, 26. — 9, 15. sicher und anerkanntermaßen von Esra; die vorausgehende aramäisch geschriebene Urkunde 7, 12—26. hat er wörtlich aufgenommen. Was vorhergeht (7, 1—11.) und folgt (Kap. 10.), wird Esra abgesprochen, weil in diesen Abschnitten in der dritten Person von ihm geredet, und weil ihm 7, 1—11. sehr ehrende Prädikate beigelegt werden, s. bes. Zunz a. a. O. S. 20. 23. — Letzterer Einwand ist von Keil (apol. Vers. S. 124 ff.) gut widerlegt; der erstere weniger, denn daß Esra 7, 1—11. in der dritten Person von sich habe sprechen müssen (s. Einl. S. 517), und daß auch Kap. 10. die dritte Person die passendste sey, ist doch wohl zu viel gesagt. Doch ist die Möglichkeit des Personwechsels zu zugestehen (cf. *Schirmer*, observv. exeg. crit. in l. Esdrae II, p. 8. De Wette, Einl. S. 289 f.), und somit auch die Möglichkeit, daß das ganze Buch von Esra selbst die Gestalt empfangen habe, in welcher es vor uns liegt.

Gehen wir nun über zur Person Esra's selbst, so bietet uns die hauptsächlichste und authentische Quelle über ihn, das kanonische Buch Esra, zwar nicht vielen, aber doch sehr interessanten Stoff dar. Esra war nach 7, 1. aus hohenpriesterlichem Geschlecht, deßhalb nahe verwandt mit dem im Amte stehenden Hohenpriester Jesua. Combinirt man die Angaben des Buches Esra mit denen der Chronik, sowie sie beide lauten, so müßte Esra Jesua's Oheim gewesen seyn. Denn Esra 7, 1. heißt Esra Sohn des Seraja, Jesua aber heißt Esr. 3, 2. Sohn des Jozadak, welcher Letztere nach 1 Chr. 5, 41. der in's Exil abgeführte Hohepriester war. Jozadak's Vater nun war nach 1 Chr. 5, 40. Seraja, derselbe, der nach 2 Kön. 25, 18—21. von Nebucadnezar zu Ribla getödtet wurde. War nun Esra dieses Seraja Sohn, so war Jozadak sein älterer Bruder, dessen Sohn Jesua

also sein Neffe. Diese Combination ist aber unmöglich. Denn setzt man die Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar in's J. 586 v. Chr., und Esra's Rückkehr nach K. 7, 8. in's siebente Jahr des Artaxerxes Longimanus, d. i. 459 oder 458, so wäre er, nähme man auch erst das J. 586 als sein Geburtsjahr an, bei seiner Rückkehr doch schon 127 oder 128 Jahre alt gewesen. Die Genealogie 7, 1—5. ist also, wie man auch aus ihrer Vergleichung mit 1 Chr. 5, 29—41. sieht, nicht vollständig. Entweder ist der Seraja, dessen Sohn Esra genannt wird, nicht der 2 Kön. 25. erwähnte, oder Esra war nicht des Letzteren Sohn, sondern sein Enkel oder Urenkel. Was den eben erwähnten Zeitpunkt der Rückkehr Esra's betrifft, so ist jetzt gegen *Josephus* (Antiqq. XI, 5, 1 ff.) und unter den Neueren Jahn (Einl. in's A. T. II., 1. S. 276) und de Wette (in der Archäologie und den früheren Ausgg. der Einl.) allgemein anerkannt, daß der Arthachschasth. von welchem Esr. 7, 1. 7. die Rede ist, Artaxerxes Longimanus war. Denn Koresch (1, 1; 4, 5.) ist Cyrus, Achaschverosch (4, 6.) ist Cambyses; Arthachschastha (4, 7.) ist Pseudo-Smerdis; Darjawesch (4, 5. 24; 5, 6. 7; 6. 1. 12 ff.) ist Darius Hystaspis. Vgl. Keil, apol. Versuch S. 98 ff. *Gesen.*, Thesaur. I. p. 155 f. Ewald, Gesch. d. V. J. III, S. 565. — Real-Encykl. Art. Arthachschastha und Darius. Ueber die eigenthümliche chronologische Ansicht des Herzogs Georg von Manchester in seinen Times of Daniel 1845 und darnach Ebrard's und Wetzke's s. d. Artt. Cyrus, Darius und Berichtigung Bd. III. S. 790.

Esra muß nun bei dem König Artaxerxes Longimanus in hohem Ansehen gestanden haben, wie wir aus der ihm ertheilten Vollmacht (7, 12—26.) sehen, ohne Zweifel (nach 7, 25.) weil der König erkannt hatte, »die Weisheit seines Gottes, die in seiner Hand war.« — Nachdem Esra am Fluß Ahva (cf. Schirmer, a. a. O. S. 28 ff. Ewald, Gesch. d. V. J. III. S. 154) die Gefährten seiner Rückkehr versammelt, auch Leviten, von denen merkwürdiger Weise kein einziger freiwillig gekommen war (8, 15.), zur Theilnahme aufgefordert hatte (8, 16 ff.), machte er sich nach religiöser Vorbereitung (8, 21 ff.) ohne Bedeckung, die er sich schämte vom König zu erbitten (V. 22.), auf den Weg, und kam mit seiner Schaar und einer Anzahl von heiligen Gefäßen glücklich in Jerusalem an. Nachdem die Ueberlieferung dieser Gefäße und die Uebergabe der königlichen Vollmacht an die Landvögte erzählt ist, berichtet unser Buch nur noch einen Zug aus der Wirksamkeit Esra's in Jerusalem, nämlich die Vertreibung der nichtjüdischen Weiber, Kap. 9. und 10. Esra war zu diesem Akte theokratischer Justiz vollkommen berechtigt und befähigt. Berechtigt als Priester und als vom König bestellter Oberrichter (7, 25 f. vgl. v. 14.), befähigt als Schriftgelehrter (סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה 7, 6; sein Titel: עֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר 7, 11. Neh. 8, 9; 12, 26. 36.). Wie groß Esra's Autorität gewesen seyn müsse, sieht man daraus, daß von dem Widerstande, der späterhin sich zeigt (Neh. 13, 28. Jos. Antiqq. 11, 8. 4.), noch keine Spur sich findet, denn das Volk unterwirft sich reuig und demüthig (Esr. 10, 2 ff.) seinen Anordnungen. Er war aber auch der Erste, in welchem das mosaische Gesetz sich gleichsam verkörpert hatte. Der Titel סֹפֵר ist zwar schon älter (cf. Jud. 5, 14. 2 Sam. 8, 17; 20, 25. 2 Kön. 12, 11.), aber er kommt doch früher nur in dem Sinne »Schreiber, Sekretär« vor. Esra ist der erste סֹפֵר מֹשֶׁה בְּתוֹרַת*), d. h. der Erste, welcher es zur Aufgabe seines Lebens gemacht hatte, im Gesetz zu forschen, aber nicht bloß im Sinne gelehrter Theorie, die beim Wissen stehen bleibt. Esra war zugleich ein Mann der Praxis; er sorgte dafür, daß das, was er als Förderung des Gesetzes erkannt hatte, auch im Leben zur Erfüllung käme. Dies ist ohne Zweifel der Sinn der Worte, 7, 10.: »Esra hatte sein Herz darauf gerichtet (הֵכִין לְבָבוֹ), zu erforschen (לִדְרֹשׁ) das Gesetz

---

*) Jer. 8, 8. ist zwar auch schon von einem עֵט סֹפְרִים die Rede, solcher סֹפְרִים nämlich, die sagten „weise sind wir, und des Herren Gesetz ist bei uns." Aber ihr Griffel wird ein Lügen-Griffel genannt; es scheinen Leute gewesen zu seyn, die sich expreß damit abgaben, ihre falschen Lehren als im Gesetz begründet darzustellen.

Jehovah's und es zu thun (וְלַעֲשֹׂת), und zu lehren in Israel Gesetz und Recht.« Beiderlei Thätigkeit führte Esra nothwendig auch zum Schreiben; daher der Titel »Schreiber im Gesetz«. Daß um jene Zeit zum ersten Male seit Moses eine ernste und tief eingehende Beschäftigung mit dem Gesetze vorkommt, ist historisch ganz gewiß. Denn unter Josia (2 Kön. 22, 8.) findet der Hohepriester Hilkia das allmählig ganz in Vergessenheit gerathene Gesetzbuch im Tempel wieder auf, — und nicht lange darnach erfolgt der Sturz der Theokratie. Erst im Exil erwacht im Volke das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, vor Allem im Gesetze des Herrn recht festgewurzelt zu seyn*), fast ähnlich wie inmitten der Christenheit erst im 16. Jahrhundert durch die Reformatoren das Bewußtseyn dauernd lebendig wurde, daß das Volk des Herren im Wort des Herren wohl bewandert seyn müsse, — erst bei Maleachi 2, 7. findet sich für die Priester die Vorschrift: des Priesters Lippen sollen Erkenntniß bewahren und das Gesetz suche man aus seinem Munde. Esra nun wurde der Träger dieses Bewußtseyns und das Vorbild eines ächten, eines schriftgelehrten Priesters. Außer den angegebenen Zügen ist übrigens in unserem Buche von Esra's Gesetzesthätigkeit nichts erzählt. Einen bemerkenswerthen Zuwachs liefert das Buch Nehemia. Nach einer Pause nämlich von ungefähr 13 Jahren taucht (Neh. Kap. 8—11.) Esra wieder auf und zwar mit einer nun schon vollständig entwickelten und organisirten Lehrthätigkeit. Erstens finden wir hier das Volk selbst schon begierig, das Gesetz zu vernehmen (Neh. 8, 1.). Sodann hat Esra bereits auch unter den Priestern und Leviten seine Schüler sich herangezogen, die מְבִינִים (Neh. 8, 7—9; 10, 29.), welche ihn mit Wort- und Sacherklärung bei seinen Lehrvorträgen unterstützten. Und solche Lehrvorträge werden nun endlich drittens auch als ein wesentliches Element dem Gottesdienste einverleibt, abermals wie auch bei uns seit der Reformation die Predigt ihre constante und hervorragende Stelle im Gottesdienst erhielt. Wir finden in den erwähnten Kapiteln des Nehemia diese Gottesdienste beschrieben. Zum ersten Male begegnen wir hier auch, als dem der neuen Einrichtung naturgemäß entsprechenden Gerüste, der Kanzel (Neh. 8, 4.). Wie sehr das Volk Freude und Lust zu diesen Gottesdiensten hatte, sehen wir aus 9, 3., wo gesagt ist, daß ein Viertheil des Tages, also 3 Stunden, der Gesetzesvortrag, und abermals ein Viertheil der Gebetsgottesdienst in Anspruch nahm. Vergl. Ewald, Gesch. d. V. J. III, 2. S. 160 ff. — Wir erkennen also in Esra den Reformator Israels, der nach dem Exile Lehre, Leben und Kultus, sowie die Erfahrungen der Vergangenheit einerseits, und die Bedürfnisse der Gegenwart andererseits es forderten, nach dem Worte Gottes neu begründete. Wie die von ihm angeregte Schriftgelehrsamkeit sich weiter entwickelte und allmählig ausartete**), gehört nicht hieher. Nur kurz wollen wir noch andeuten, was die Tradition Esra außer jenen fest beglaubigten Momenten seiner Wirksamkeit noch für andere Verdienste zuschreibt.

Hier steht obenan, was von Esra als dem Vorsteher der Synagoga magna (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) und Sammler des Kanon erzählt wird. Wir sehen ab von dem Sagenhaften, was der Erzählung von der großen Synagoge anklebt (s. *Buxtorf*, Tiberias cap. X. u. XI. *Wolf*, biblioth. hebr. II, p. 2 ff. *Rau*, de synagog. magna. *Aurivillius*, de Synagoga vulgo dicta magna in seinen von J. D. Michaelis edirten Dissertt. p. 139 ff. Hengstenberg, Authentie des Daniel S. 237 ff.). Aber daß in der ganzen jüdischen Geschichte kein Moment vorkommt, der in höherem Grade zur Sammlung und sicheren Aufbewahrung der heiligen Schriften aufforderte, ist mir gewiß. Wir haben gesehen, wie hungrig und durstig das Volk nach dem Worte war. Und zwar war ihre Begierde nicht nur auf das Gesetz, sondern auch auf die Propheten (vgl. das oben über Esr. 1, 1. Gesagte) und den heiligen Gesang (man vergl. die nachexilischen Psalmen) gerichtet. Das Bedürfniß, das Wort Gottes zu haben, und zwar es ganz, ächt und beisammen zu haben, war also gewiß in jener Zeit, wenn irgend wann, vorhanden. Die Fähigkeit nun,

*) Vergl. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851. S. 236.

**) Esra wird omnium doctorum misnicorum pater genannt, *Otho*, lex rabb. phil. p. 173.

dieses heilige Bedürfniß seines Volkes zu befriedigen, kann Niemand Esra absprechen. Er, wenn irgend einer, war im Stande zu beurtheilen, welche Schriften darauf Anspruch hatten, zu den heiligen Schriften des Volkes gerechnet zu werden und welche nicht. Daß er aber den Kanon auch schon ganz abgeschlossen habe, scheint mir nicht wahrscheinlich. Wissen wir ja doch nicht einmal, ob er vor oder nach dem letzten Propheten gestorben ist. Wie durfte er aber den Kanon schließen, wenn er nicht gewiß wußte, daß die רוּחַ הַנְּבוּאָה erloschen sey?*) — Und wenn auch Maleachi vor Esra gestorben ist, wußte er denn, daß der Herr seinem Volke keinen ἀνὴρ θεόπνευστος mehr erwecken werde? Josephus (ctra. Apion. I, 8.) konnte Jahrhunderte später wissen, daß zur Zeit Artaxerxes I. der Geist der Weissagung erloschen sey, aber Esra konnte das nicht wissen. Ich meine deßhalb, daß er zwar die vierundzwanzig heiligen Bücher des A. T. zusammengestellt, daß er aber keineswegs die Sammlung für geschlossen erklärt hat. Sie schloß sich vielmehr allerdings insofern von selbst, als sie, weil nichts mehr hinzukam, eo ipso als geschlossen sich auswies. Man vgl. hierüber die Einleitungen. — Die Tradition übertreibt Esra's Arbeit an den heiligen Schriften. Es heißt, daß durch ihn dieselbigen sämmtlich (und noch 70 andere dazu, 4 Esr. 14, 44., wo es statt 204 heißen muß 94) von Neuem restaurirt worden seyen. Die Stellen der Kirchenväter hierüber siehe bei *Fabric.*, Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1158. cf. *Euseb.*, hist. eccl. V, 8. *Iren.*, adv. haer. III, 25. (21, 2. ed. Stieren.). *Tertull.* de habit. mul. I. C. 3. *Basil.* ep. ad Philonem. *Clem.* Strom. I. c. 22, §. 149. ed. Klotz. *Hieron.* adv. Helois. *Isidor.* libr. III. Etymol. — Esra soll auch die Quadratschrift eingeführt (Talm. Sanhedr. C. 2. Hieron. in prol. galeat.), die Punkte untergesetzt und die Masora beigegeben haben. Auch werden 10 gesetzliche Vorschriften ihm besonders beigelegt, cf. *Wolf*, bibl. hebr. S. 943. *Otho*, lex rabb. phil. p. 174. — Daß er mit dem Propheten Maleachi identisch gewesen sey, wird gesagt Targ. zu Mal. 1, 1. Talm. Babyl. Megill. C. 1. f. 15 a. — Seinen Namen tragen auch zwei apokryphische Schriften: das sogenannte dritte Buch Esra (im Cod. Alex. ὁ ἱερεύς, im Vet. Lat. Syrus und LXX Esra I. und vor den kanonischen Esra gestellt, bei *Isidor.*, Origg. 6, 2. Esra II., bei Neueren Pseudo-Esra, Esra apocryphus, Esra graecus). Vergl. über dasselbe *Fabric.*, biblioth. graeca L. III. p. 746. Trendelenburg in Eichhorn's allgem. Bibliothek der bibl. Literatur Thl. I. S. 180 ff. Eichhorn, Einleitung in die apokr. Schriften des A. T. Lpzg. 1795. S. 335 ff. — Fritzsche, kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. 1851 erste Lieferung. — Ueber das prophetisch-apokalyptische vierte Buch Esra (welches auch zuweilen als das erste oder zweite gezählt wird) s. *Fabr.*, Cod. apocr. N. T. p. 936 f. *Vogel*, de quarto libro Esdrae hinter seinem Comm. de conjecturae usu in N. T. *Philo*, acta Thomae, Proll. p. LXXXII. Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 80. *Van der Vlis*, disp. de Esrae libro apocrypho vulgo 4. dicto. Amstel. 1839. — Ersch und Gruber, Art. Esra von Rödiger. Eine deutsche Uebersetzung dieses Buches steht im v. Meyerschen Bibelwerke am Schlusse des zweiten Theiles. — Ueber ein angebliches Autographon Esra's, nämlich den von ihm eigenhändig geschriebenen Codex des Pentateuch, welcher allen anderen pro originali gedient habe, cf. *Fabr.*, Cod. Pseudep. p. 1147 f. — Ueber Esra's Tod haben wir nur Sagen Nach *Josephus* (Antiqq. XI, 5, 5.) ist er »lebens- und ruhmessatt« in Jerusalem gestorben und auch dort begraben. Nach Andern starb er auf einer Reise nach Persien zum König in seinem 120. Lebensjahre. Sein Grab wird am Tigris gezeigt nach Benjam. v. Tudela I, S. 73 ed. Ascher.

Das Buch Nehemia kündigt sich, wie oben bemerkt, durch seine Ueberschrift als ein besonderes Buch an. Wenn die Alten es zum Theil mit Esra zusammen als ein Buch

---

*) Nach einer Sage bei *Otho*, lex rabb. phil. p. 175 lebte Esra bis in das Jahr, wo Alexander der Große nach Jerusalem kam, und starb dann im December dieses Jahres mit Haggai, Sacharja, Maleachi, also — una cum prophetis!

oder doch als II Esra rechnen, so hat das seinen Grund einerseits in der Zusammengehörigkeit des Inhalts, andererseits in ihrer Zählungsweise.

Das Buch zerfällt in drei Abschnitte: I. Kapp. 1—7., Erzählung von der Veranlassung, die Nehemia, des Königs Artaxerxes Longimanus Mundschenk nach Jerusalem führte, von dem Bau der Mauern und den Hindernissen, die dabei zu überwinden waren, von der Fürsorge für die Armen; zuletzt kommt ein Verzeichniß der mit Serubabel heimgekehrten Juden. II. Kapp. 8—10. Esra's Lehrthätigkeit, Laubhüttenfest, Bundes-Erneuerung. III. Kapp. 11—13. Liste der Einwohner von Jerusalem und Vertheilung des Volks im Lande, Priesterlisten, Einweihung der Mauern, Nehemia's Abwesenheit, Rückkehr und Reformen. Am klarsten und zusammenhängendsten ist die Erzählung in den ersten sechs (resp. sieben) Kapiteln. Auch ist die Abfassung derselben durch Nehemia anerkannt. Der Abschnitt Kapp. 8—10. ist nach der Meinung Khinert's (über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der BB. Esr. und Neh., in den Dörpt. Beitr. I, S. 131 ff.) und Hävernick's (Einl. II. S. 305 ff.) von Esra verfaßt, von Nehemia aber wörtlich seinem Buche einverleibt; Keil (Einl. S. 522) hält ihn für von Nehemia selbst verfaßt; de Wette (Einl. S. 291) hält ihn für eine Interpolation im Geiste des Chronisten; Ewald (s. o.) hält ihn vielmehr für die eigene Arbeit des ursprünglichen Verf., desjenigen nämlich, der das große Gesammtwerk verfaßt, das die nehemianischen Stücke in dasselbe bloß aufgenommen hat. De Wette's Gründe nun schlagen nicht durch, wie Keil (a. a. O.) überzeugend darthut; Ewald's Hypothese haben wir schon oben als nicht befriedigend erkannt. Bevor demnach die Interpolation oder überhaupt die spätere Abfassung von Neh. 8—10. mit stärkeren Gründen dargethan wird, halten wir sie für das Werk eines Verfassers aus der Nehemianischen Zeit, sey das nun Nehemia oder Esra selbst oder ein Anderer gewesen, worauf wenig ankommt. Nur muß dieser Verfasser die Urkunde Esra 2 bereits in ihrer Verbindung mit 3, 1. vor sich gehabt haben. Denn die Worte "וַיִּגַּע bis אֶחָד" gehören nicht zu der Urkunde, wie es an sich offenbar und bei Esra auch äußerlich erkennbar ist. Wenn nun der Verfasser von Neh. 8. diese Worte aus Esra 3. herübernahm, so that er es bloß, weil er auch wie jener ein Ereigniß zu berichten hatte, das in den siebenten Monat fiel, und weil es ihm gut däuchte, zur gleichen Zeitbestimmung der schon vorhandenen Brücke sich zu bedienen. Eben dadurch aber ist es offenbar, daß Esr. 2. schon in dem Zusammenhang vorhanden gewesen seyn muß, in dem wir es jetzt lesen. In den folgenden Kapiteln werden nur die Stücke 12, 1—26. und 12, 44.—13, 3. Nehemia abgesprochen. Das erstgenannte Stück (12, 1—26.) deßwegen, weil es die Liste der Hohenpriester bis auf Jaddua herabführt, denn *Josephus* (Antiqq. XI, 7, 8.) unter dem Namen Jaddus als Zeitgenossen Alexanders des Großen namhaft macht. Wenn nun aber einerseits des Josephus Autorität in dieser Parthie seines Geschichtswerkes um anderer offenbarer Fehler willen zweifelhaft ist, und wenn andererseits Jojada, Johanan und Jaddua nicht als Hohepriester, sondern nur als Nachkommen Jesua's genannt werden, welche Nehemia gar wohl noch erlebt haben kann (Eliasib war schon Hoherpriester als Nehemia im 20. Jahr des Artaxerxes I., Kap. 2, 1., nach Jerusalem kam), so ist der auf die Länge dieses Zeitraums gebaute Schluß, daß Kap. 12, 1—26. nicht von Nehemia seyn könne, sehr unsicher. Was ferner den 12, 22. genannten „Darius, der Perser,“ betrifft, so kann dies nach de Wette's eigenem Geständniß (Einl. S. 293) Darius Nothus, der Sohn Artaxerxes I. seyn, der 423 v. Chr., also 22 Jahre nach der ersten Ankunft Nehemia's den Thron bestieg. Eher könnte Bedenken erregen v. 26.: „in den Tagen Nehemia's und Esra's.“ Sollte Nehemia so von seiner eigenen Lebenszeit gesprochen haben? Mir ferner ist befremdlich, daß die Liste der 22 Priesterhäupter, welche dreimal bei Neh. vorkommt: 10, 2—8; 12, 1—7. und 12, 12—21. jedesmal mit bedeutenden Abweichungen gegeben wird, was insbesondere im 22. Kap., wo die beiden Verzeichnisse so nahe beisammen stehen, auffällt. Schon *Vitringa* (observ. ss. VI, p. 337) und *Rambach*, (Annotatt. in libr. Neh. in den uberr. Annott. in Hagiogr. Vol. III. ad h. l.), sowie Keil (apol. Vers. S. 86) und Vaihinger (s. o. Art. Darius)

haben deßhalb eine Interpolatión angenommen. Und allerdings möchte sich diese Annahme sehr empfehlen, zumal wenn Keil auch gegen sich selbst recht haben sollte, wenn er (apol. Vers. S. 86 vgl. Einl. S. 527) gegen Jahn darauf besteht, daß Jaddua, v. 22., als Hoherpriester genannt werde. In diesem Falle sehe ich nicht ein, wie die Abfassung dieses Abschnittes durch Nehemia gerechtfertigt werden könne. Man könnte dann nur noch darüber streiten, ob nur vv. 10f. und 22f. (s. Vaihinger, a. a. O.), oder ob die ganze Stelle 12, 1—26., und zwar die letztere einfach oder doppelt interpolirt sey. Daß 12, 1—26. als Ganzes nicht in den Zusammenhang passe, kann ich nicht finden. Man darf sich nur nicht durch die Kapiteleintheilung irre führen lassen. Nämlich an die Verzeichnisse des 11. Kap. schließt sich unser Abschnitt wohl an. Mit v. 27. beginnt dann etwas Neues, — und selbst auf die von da an beschriebene Thätigkeit der Priester und Leviten mag der Inhalt unseres Abschnittes vorbereitend hinleiten. Ist nun vv. 27—43. von Nehemia's Hand und 13, 4. bis zum Schlusse wieder, so ist nicht abzusehen, warum Nehemia diese Lücke nicht selbst hätte ausfüllen wollen und können. Und sollte er die Worte auch nicht selbst verfaßt haben, so konnte er ja die kurze Notiz gar wohl von einem Andern sich geben lassen. Nehmen wir nun Akt von der Erklärung Ewald's (Gesch. d. V. J. I, S. 221), daß die zwei Stammbäume 1 Chr. 3, 17—24. u. Neh. 12, 10 f. ganz vereinzelt in eine spätere Zeit hinausreichen, da die eigentliche Geschichte des Werkes mit den Zeiten Esra's und Nehemia's schließe, so gewinnen wir in Bezug auf das Buch Nehemia das Resultat, daß es die wohlbeglaubigte Darstellung eines Augenzeugen und zwar fast durchgängig Nehemia's selbst enthalte. — Ueber die Person und das Wirken dieses Mannes haben wir nur noch wenig hinzuzufügen. Nehemia (נְחֶמְיָה, *Νεεμίας*) war der Sohn eines Chakalja (1, 1.), nach Einigen aus priesterlichem Geschlechte*), nach Andern aus dem Stamme Juda und zwar sogar königlicher Abstammung. Beides wird ohne historischen Grund vermuthet. Er war Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus und bei demselben hochangesehen. Im 21. J. dieses Königs (also 445 a. Chr.) kam er mit königlicher Vollmacht nach Jerusalem, und wurde dann für das bürgerliche und politische Leben seines Volkes ganz das, was Esra für das religiöse war. Beide Männer wirkten gleichzeitig (8, 2. 5. 9; 12, 36.), was jetzt allgemein anerkannt wird. War ja doch Esra nur etwa 13 Jahre (s. o.) vor Nehemia nach Jerusalem gekommen. Zu beachten ist, daß Nehemia einen zweifachen Titel führt: פֶּחָה und הַתִּרְשָׁתָא. Der Titel פֶּחָה (Pacha, Pascha) wird Nehemia nur an einer einzigen Stelle 12, 26. direkt beigelegt. Es scheint der eigentliche Amtstitel gewesen zu seyn, wie man aus 3, 7. (der Amtsstuhl, Amtshaus), 5, 14. 18. (לֶחֶם פֶּחָה die Landpfleger-Kost), vgl. ebend. v. 15. und 3, 11; 7, 11. entnehmen kann. Thirsatha war ein besonderer Ehrentitel (8, 9; 10, 2. coll. 7, 65. 70. Esr. 2, 63.), etwa wie Excellenz. Das Wort kommt nur mit dem Artikel vor. Nach Gesenius im Thesaur s. v. ist die Wurzel ein persisches Wort acer, austerus (Ew. Gestrengen). Cf. Benfey, Monatsnamen p. 196. *Bournouf*, Comm. sur le Gaçna not. p. XLVI. Nach 13, 6. kehrte Nehemia im 32. Jahr des Artaxerxes, also 433 v. Chr. mithin nach zwölfjähriger Wirksamkeit (cf. 5, 14.) an den Hof zurück, blieb aber nicht lange, sondern reiste zum zweiten Male nach Jerusalem. Wie lange diese Abwesenheit von dem Schauplatz seiner Thätigkeit gedauert habe, ist zweifelhaft. Neh. 13, 6. heißt es לְקֵץ יָמִים habe er die Erlaubniß zur Rückreise erhalten. Dies kann nun recht wohl nach Verfluß eines Jahres bedeuten (cf. 2 Chr. 21, 19.), und der Grund dagegen, daß innerhalb eines Jahres sich nicht so viele Mißbräuche hätten einschleichen können, um Nehemia's persönliche Anwesenheit wieder nöthig zu machen, ist ganz nichtig. Vgl. hierüber und über die chronologischen Combinationen Prideaux (A. u. N. T. in Connexion mit der Juden und benachb. Völker Hist. gebracht, Dresd. 1726. I. S. 375 ff.) Winer, Realwörterb. Art. Nehem. Ueber Nehemia's Ende wissen wir nichts. Josephus sagt nur ganz kurz (Antiqq. XI, 5, 8.), daß er als ein *εἰς γῆρας ἀφικόμενος* gestorben

*) 2 Makk. 1, 21. Vulg. sacerdos Nehemias.

sey. Auch an seinen Namen knüpft sich manches Sagenhafte, vergl. 2 Makk. 1, 20 ff. Einen Kern von Wahrheit mag die Angabe enthalten, daß „er der Könige, Propheten und David's Bücher, und die Briefe der Könige von den Opfergeschenken wieder zusammengesucht und eine Bibliothek eingerichtet habe,“ 2 Makk. 2, 13., denn in dieser Gestalt mag sich die Kunde von seiner Theilnahme an Esra's schriftsammelnder Thätigkeit erhalten haben. Vgl. das schön gezeichnete Lebensbild Nehemia's bei Ewald, Gesch. d. V. Isr. III, 2. S. 166 ff.

Außer den im Obigen angeführten Schriften vgl. noch: *V. Strigel*, Schol. in libr. Esrae. Lps. 1571. Derselbe, Schol. in Nehem. ib. 1575. *J. H. Michaelis*, Annott. in 1. Esr. (in uberr. Annott. in Hagiogr. Vol. III.). *J. Jac. Rambach*, Annott. in libr. Nehem. (ebenfalls in uberr. Annott. in Hagiogr. Vol. III.). Von Bertheau ist ein Commentar zu Esra, Nehem. und Esther (als Theil des kurzgef. exeg. Handbuchs) angekündigt.

E. Nägelsbach.

Essener, eine der drei Hauptsekten unter den Juden zur Zeit Christi. Die vorzüglichsten Quellen über dieselben sind die Berichte des Philo in seiner Schrift „quod omnis probus liber“ (ed. *Hoeschelius*, Francof. 1691 p. 876 sq. — ed. *Mangey*, Lond. 1742. Vol. II. p. 457 sqq.), wozu dann noch das bei Eusebius (Praep. Evang. VIII, 11.) aufbewahrte Fragment aus der Apologie für die Juden (bei *Mangey*, II, 632) zu vergleichen ist, und Josephus, der um so genauer berichten konnte, als er nach seiner eigenen Erzählung (de vita sua §. 2.) selbst Essener, wenngleich schwerlich in die höhern Grade eingeweiht, war, und ausführlicher de bello Judaico II, 8. §§. 2—13., kürzer Antiq. XIII, 5. §. 9; XV, 10. §. 4. 5.; XVIII, 1. §. 2—6. von ihnen handelt. Dazu kommt dann noch die, wenn auch nur kurze, doch wegen mancher Eigenthümlichkeiten nicht unwichtige Angabe des *Plinius* Hist. Nat. V, 17, während die späteren Schriftsteller von den Genannten abhängig sind, Solinus (Polyhistor. XXXV, 7—12) von Plinius, Porphyrius (de abstin. ed. Rhoer. Traj. 1767. p. 331) von Josephus. — Der Name (bei Philo: „*Ἐσσαῖοι*“; bei Josephus: „*Ἐσσηνοί*“, was wohl richtiger seyn möchte; Plinius: Esseni; im Talmud, der unter ihrem gewöhnlichen Namen sie nicht kennt, vielleicht ביתוסין, was schon R. Asaria in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in seinem Werke Meor enajim lib. III. auf die Essener bezieht) ist seiner Bedeutung und Etymologie nach dunkel. Von den zahlreichen etymologischen Erklärungsversuchen hat keiner völlige Gewißheit für sich. Die Ableitung von dem Griechischen *ὅσιος*, welche Philo (l. c. p. 876) verwirft, aber in dem Fragment bei Eusebius (l. c. c. 11.) anzunehmen scheint (quod omnis etc. p. 878 ist unsicher) ist kaum wahrscheinlich; noch weniger haben freilich die sonst versuchten die der Bedeutung nach ähnliche von חָסִיד, von חָסָה = חָשָׁה also die „Schweigenden“, von חָזָה (Baumgarten) oder יָשַׁע oder die ganz unglückliche des Salmasius von dem Namen der Stadt Essa (*Jos.* Ant. XIII, 23.) für sich. Am wahrscheinlichsten bleibt noch die Ableitung von dem aramäischen אָסָא, ܐܣܳܐ medicatus est, also „die Heilenden“ (*θεραπευταί*), indem sie so genannt wurden nicht sowohl wegen ihrer körperlichen Heilungen, sondern weil ihre ganze Lebensweise ein Heilmittel gegen das Verderben der Welt seyn sollte; wie Philo oft alle diejenigen, welche sich einem beschaulichen Leben widmeten, *θεραπευταί* nennt, auch ohne daß sie der speciell so genannten Sekte angehörten (de plant. N. p. 219; de congress. p. 439, de ebriet. p. 249 u. ö.).

Die Essener lebten um die Zeit Christi nach der ziemlich übereinstimmenden Angabe des Philo (l. c. 876) und Josephus (Antiq. XVIII, 2. §. 5.) etwa 4000 an der Zahl in Palästina (Philo l. c. „*Παλαιστίνη καὶ Συρία*“, doch ist wohl *Παλ. Συρίας* zu lesen vgl. *Viger.* ad Eus. H. E. VIII, 12.), theils von den übrigen Juden abgesondert in eigenen Kolonien am todten Meere (*Plin.* l. c. „ab occidente lacus litora Esseni fugiunt usque qua nocent), theils in den Städten und Dörfern mit den übrigen zusammen (vgl. bes. *Jos.* de B. J. II, 8. §. 4.; *Philo* bei Euseb. Praep. Ev. VIII, 11.). Vom Tempel wegen ihrer Verwerfung der Opfer ausgeschlossen (*Jos.* Ant. XVIII. 1. §. 5.) bildeten sie

einen streng abgeschlossenen Orden (*τάγμα*) mit fester Organisation. Die Aufnahme geschah nur nach einem doppelten Noviziat. Wer aufgenommen zu werden begehrte (*ὁ ζηλῶν Jos.* de B. J. II, 8. §. 7.) lebte zuerst ein Jahr lang noch außerhalb des Ordens, doch ward ihm dessen Lebensweise empfohlen und er erhielt ein Beil (Symbol der Arbeit), einen Schurz (Hindeutung auf die Waschungen, welche die Essener mit einem Schurz umgürtet vornahmen) und ein weißes Kleid (die gewöhnliche Ordenstracht). Hatten die Novizen ein Jahr lang die erforderlichen Beweise der Enthaltsamkeit gegeben, so traten sie dem Orden näher („*πρόςεισι ἔγγιον*“ Jos.), doch ohne noch eigentlich aufgenommen zu werden, nahmen an den Waschungen Theil, aber nicht an den Mahlzeiten. Nachdem sie so noch zwei Jahre geprüft waren, wurden sie nach vorgängigem Eide (entweder, da sonst der Eid bei ihnen verboten war — „*τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περιΐσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες*“ sagt Josephus l. c. §. 6. nur eine besonders feierliche Versicherung, oder der letzte Eid, der ihnen gestattet ward), in dem sie Gott zu ehren, Gerechtigkeit zu üben, Niemanden vorsätzlich zu schaden, den Obern Gehorsam zu erweisen und besonders auch Nichts von den Geheimnissen des Ordens zu verrathen versprachen, aufgenommen. Die Ordensglieder selbst (wohl mit Ausschluß der Novizen) theilten sich nach der Zeit ihres Eintritts (*κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*) in vier Klassen (*Philo*, l. c, p. 877 — bestimmter *Jos.* de B. J. II, 8. §. 6. 10.), die so streng von einander geschieden waren, daß die Mitglieder höherer Klassen sich durch Berührung niederer zu verunreinigen glaubten. Genaueres ist darüber nicht bekannt und schwerlich möchten mit Credner in den spätern Sektennamen bei Epiphanius Ossäer, Sampsäer, Elkessäer die Namen der drei höchsten Klassen wieder gefunden werden können. Die Ordensobern hatten ausgedehnte Gewalt, so daß Niemand, abgesehen von Werken der Barmherzigkeit, etwas ohne ihren Befehl thun durfte (*Jos.* de B. J. II, 8, §. 6.). Sie hatten auch eine besondere Gerichtsbarkeit, Gerichte, zu denen wenigstens 100 erschienen (*Jos.* l. c. §. 9.); diese entschieden wohl besonders über Ausschließung unwürdiger Mitglieder (*Jos.* l. c. §. 8.).

Alle Glieder des Ordens lebten in völliger Gütergemeinschaft; ein Jeder sah sich nur als Verwalter an, so daß sie auch unter einander nicht kauften oder verkauften, sondern jeder dem andern, was er hatte und jener bedurfte, mittheilte. Einer Gesammtkasse standen Aufseher vor; in jeder Stadt sorgte ein Ordensverwalter (*κηδεμών*) für die Bedürfnisse der Fremden; auch Nichtessener wurden durch Liebesgaben unterstützt (*Jos.* de B. J. II, 8. §. 3.). Enthaltsamkeit und Arbeitsamkeit sind die Grundzüge ihrer Lebensweise. Vergnügen galt als etwas Böses, aller Luxus war verbannt, Salbung mit Oel ward als Verunreinigung angesehen. Der größere Theil verwarf die Ehe, doch nahmen sie fremde Kinder auf, um sie in ihren Sitten zu erziehen (*Jos.* l. c. §. 2. 3. — *Plinius*, l. c.: „Gens sola, sine femina, omni venere abdicata“ — „ita per saeculorum millia, incredibile dictu, gens aeterna, in qua nemo nascitur; tam fecunda illis aliorum vitae poenitentia est.“) Bei einer andern Klasse war jedoch die Ehe mit besonderen Einschränkungen erlaubt (*Jos.* l. c. §. 3.). Ackerbau und friedliche Künste bildeten ihre Beschäftigung; dagegen waren alle auf den Krieg bezüglichen Gewerke, so wie größerer, auf Erwerbung von Reichthum gerichteter Verkehr, Handel, Seewesen verbannt (*Philo*, l. c. 876 sqq.). Sklaverei wurde nicht geduldet; der Eid war verboten und bei der strengen Wahrhaftigkeit, die als eine der höchsten Pflichten galt, unnöthig. Dem entsprach die einfache Lebensweise. Vor Sonnenaufgang ward nichts Profanes geredet, der Tag mit Gebeten begonnen. Dann folgte Arbeit bis zur fünften Stunde, hierauf heilige Waschungen in kaltem Wasser und die einfache, mit religiösen Gebräuchen und Gebeten durchzogene Mahlzeit. Arbeit bis zur Abenddämmerung und eine zweite ähnliche Mahlzeit schloß den Tag. Den Sabbath hielten sie streng, verwarfen aber blutige Opfer (*Philo*, l. c. 876. *Jos.* Ant. XVIII, 1. §. 5. — vgl. Dähne, Gesch. d. Jüd. Alex. Relig. Philos. I, 491); doch sandten sie Weihgeschenke zum Tempel nach Jerusalem.

Nach Philo's Angaben (l. c. 877.) beschäftigten sich die Essener zwar nicht mit dem logischen und metaphysischen Theile der Philosophie (jenen hielten sie für unnütz, diesen für zu erhaben), wohl aber mit dem ethischen, wie sie sich denn auch darin besonders am Sabbath unterwiesen und eine eigene Ordensliteratur besaßen (*Jos.* d. B. J. II, 8. §. 7.), deren Inhalt jedoch nicht mehr bekannt ist. Ueber die Lehre der Essener, so weit sie vom gewöhnlichen Judenthum abwich, ist wenig bekannt, was, da sie als Geheimlehre überliefert wurde, nicht Wunder nehmen kann. So weit wir sie kennen, erscheint sie der Jüdisch-Alexandrinischen Religionsphilosophie verwandt und der Ascese der Sekte entsprechend. Der Leib ward als eine Fessel der aus feinstem Aether gebildeten Seele, die ursprünglich vollkommen erst durch einen Fall in diese Fesseln gerathen ist, betrachtet. Durch den Tod von diesen Fesseln befreit, schwingt sie sich himmelwärts, unsterblich, während der der Materie angehörende Körper nicht fortdauert (*Jos.* de B. J. II, 8. §. 11.). Die Angelclogie scheint sehr ausgebildet gewesen zu seyn und gerade hier schloßen sich wohl manche Geheimlehren an, wie daraus erhellt, daß der Aufzunehmende auch geloben mußte, die Namen der Engel geheim zu halten (*Jos.* l. c. §. 7.). Wenn Josephus berichtet, sie hätten ein Alles beherrschendes Fatum gelehrt („*τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ᾽ ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ*“ Ant. XIII, 5. §. 9.), so ist gewiß an keinen eigentlichen Fatalismus zu denken (wie Gfrörer thut II, 319), sondern diese Angabe wohl der Ant. XVIII, 1. §. 5: „*Ἐσσηνοῖς δ᾽ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*“ gleichbedeutend. Wenn sie Morgens die aufgehende Sonne mit Gebeten begrüßten, möchte das schwerlich eine Entlehnung aus dem Parsismus seyn. Eine wirkliche Trübung des Monotheismus durch wirklichen Sonnenkult ist wohl nach Allem, was wir sonst wissen, nicht denkbar. Die Sonne kann höchstens als ein Symbol Gottes gegolten haben.

Im Allgemeinen läßt sich die Richtung der Essener als die einer praktischen Ascese bezeichnen, die in Zurückgezogenheit von der Welt, aber nicht in einem rein beschaulichen, sondern in einem arbeitsam thätigen Leben den Frieden zu finden sucht, der in einer verderbten Welt nicht gefunden werden kann. Dieses wird man besonders festhalten müssen, um ihr Verhältniß zu den vielfach nahe verwandten Therapeuten (s. d. Art.) in Aegypten richtig zu bestimmen. Dieses Verhältniß ist sehr verschieden aufgefaßt worden, je nachdem man mehr auf einzelne Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten Gewicht legte. Während die Einen beide ganz mit einander identificiren (so besonders Bellermann und Gfrörer, der letztere sieht sie jedoch als die in Palästina modificirten Therapeuten an, während der erstere allen Unterschied verwischt), wollen Andere sie ganz von einander trennen, und lassen die Essener völlig unabhängig von den Therapeuten und dem Alexandrinismus entstehen (so besonders Neander, Kirchengesch. I. 1, 73.). Das Richtige möchte wohl seyn, einen Mittelweg einzuschlagen. Dieselbe Geistesrichtung und ähnliche Bedürfnisse, die in Aegypten die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und deren praktische Verwirklichung bei den Therapeuten hervorrief, schuf in Palästina die Sekte der Essener, die sich von jenen hauptsächlich durch ihre praktische Tendenz statt der bloß beschaulichen doch wesentlich unterscheidet. Ob dabei nun ein unmittelbares Herüberwirken von Aegypten her, ein Ausgehen von einer gemeinsamen Grundlage, so daß sich die Grundsätze der jüdisch-alexandrinischen Philosophie in zwei Zweigen von Ascesen verwirklichten, in den Therapeuten mehr beschaulich, in den Essenern praktisch anzunehmen ist (so besonders Dähne), das wird sich mit völliger Sicherheit wohl nie ausmachen lassen, doch ist es bei dem augenscheinlichen Zusammentreffen beider, auch in mehr zufälligen Aeußerlichkeiten allerdings wahrscheinlich.

Ueber die Geschichte der Essener sind die Nachrichten sehr dürftig. Als die Zeit ihres Ursprungs ist, wenn Josephus seine Beschreibung Ant. XIII. 5. §. 9. aus chronologischen Gründen einschiebt, was allerdings wahrscheinlich ist, etwa die Mitte des zweiten Jahr-

hunderts v. Chr. anzusehen; der erste namentlich genannte Essener ist ein gewisser Judas zur Zeit des Antigonus um 110 v. Chr. (Jos. Ant. XIII. 9.). Zur Zeit Christi scheint die Sekte noch recht kräftig gewesen zu seyn; jede Berührung Christi mit ihr gehört in das Gebiet der willkürlichsten Hypothese. Großen Einfluß auf das öffentliche Volksleben konnte sie ihrer Art nach nie haben. Die Zeiten der jüdischen Kriege mußten dem friedliebenden Orden, der den Krieg verwarf, besonders verderblich werden. Wahrscheinlich zogen sich die Essener, ähnlich wie die Judenchristen, von beiden kämpfenden Parteien bedrängt und verfolgt, damals noch mehr nach Osten zurück. Hier sind sie von der christlichen Kirche erfaßt in diese übergegangen, wie es scheint nicht ohne ihre Besonderheiten mit hinüberzunehmen und mit dem Christenthum zu einer eigenthümlichen Gestaltung zu verschmelzen. Das ist wohl der ächte Kern dessen, was Epiphanius (Haer. XIX.) von den Ossenern (höchst wahrscheinlich nur provinziell verschiedene Aussprache für Essener) mittheilt. Wie viel von ihrem Lehrbegriff und ihrer Sitte in das System der Pseudoclementinen übergegangen ist, läßt sich nicht abmessen, obwohl essenische Elemente hier wohl ohne Zweifel vorliegen. Später kommt keine Spur der Essener mehr vor. Die Angabe bei Raumer, Geschichte der Hohenstaufen I. 473. (aus Vitriac. Hist. hier. 1062 und Brocardi descript. 23.), das Königreich Jerusalem habe auch „Essäer" umfaßt, beruht wohl sicher auf irgend welchem Irrthum.

Literatur: Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma ed. *Jacobus Triglandius*. Delphis 1703. II Voll. 4. — Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. — *Jos. Sauer*, De Essenis et Therapeutis disquisitio. Vratislaviae 1829. — Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II. 299. — A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. 467 ff.; von demselben Verfasser ist der Art. Essäer bei Ersch und Gruber. — Credner, Ueber Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winer's Zeitschrift für wissensch. Theologie. I. 211. G. Uhlhorn, Lic. theol.

Esther ist der persische Name der zur Gemahlin des Königs Ahasverus erhobenen Jüdin Hadasa. Nach ihrer Erhöhung ist ihr jüdischer Name, der Myrte bedeutet, in den persischen verwandelt, der eigentlich ستاره Sitareh lautend und mit dem griechischen *ἀστήρ* verwandt mit Al. prosthet. gebildet ist und die Königin als Stern bezeichnet. Dieser Name ist sodann übertragen auf das alttestamentlich kanonische Buch, welches die durch die jüdische Königin auf persischem Thron vermittelte Errettung und Erhaltung ihres Volkes in einer äußersten Bedrängniß und Gefahr berichtet. Es gehört dies Buch zu den unbekanntesten und verachtetsten der heiligen Schrift, obgleich es, wenn man in seinen Sinn einzudringen versteht, nicht bloß eine ungemein anziehende Geschichte in der ansprechendsten Form erzählt, sondern auch einen Inhalt in sich schließt, der für alle Zeiten der Kirche zur Belehrung und Erbauung höchst wichtig und nothwendig ist.

Die Erzählung des Buches Esther eröffnet sich mit einer Scene in der königlich persischen Residenz Schuschan (s. 1, 2.). Wir werden dahin versetzt, wo einst der Seher Daniel im Gesichte den Verlauf der persischen und griechischen Weltmacht geschaut hatte (s. Dan. 8, 2.) und wo wir später den Wiederhersteller der Mauern und Thore Jerusalems, Nehemia, als Mundschenken des Königs Artaschastha finden (s. Nehem. 1, 1.). Die Scene selber veranschaulicht uns nun auch das Wesen des Weltreiches: der König Ahasverus gebietet über 127 Provinzen und sein Reich umspannt die äußersten Grenzen des südlichen Erdkreises von Indien bis Mohrenland (s. 1, 1.), sowie ihm auch die Inseln des fernen Abendlandes tributpflichtig sind (s. 10, 1.). Es ist aber nicht sowohl die Macht und Gewalt des Weltreiches, welche wir schauen sollen, sondern sein unvergleichlicher Glanz, seine mährchenähnliche Herrlichkeit wird uns in lebendigen glänzenden Farben vorgeführt. Der König Ahasverus veranstaltet seinen Großen und Gewaltigen ein Fest von nie gesehener Pracht und Fülle und dieses Fest währte 180 Tage lang, und nachdem dieses

Hauptfest beendet war, begann ein neues von 7 Tagen für die Bewohner der königlichen Residenz vom Kleinsten bis zum Größesten, welche in den königlichen Gärten auf das Prachtvollste und Ueppigste bewirthet wurden (s. 1, 3—8.). Zwar tritt bei diesem Feste des Weltreiches in Schuschan der Karakter des Gegensatzes gegen das Reich Gottes nicht offen heraus, wie bei dem Festmahle Belsazars in Babel (s. Dan. 5, 1—4.), aber eben so wenig dürfen wir denken, daß in dieser Weltherrlichkeit und Weltfreude das Reich des Friedens seine Stätte und Verwirklichung gefunden hätte. Gerade als das Fest seine höchste Höhe erreicht hatte, als der König am siebenten Tage des Volksfestes gutes Muthes geworden war vom Weine, bricht auf einmal durch die Harmonie des großen Weltjubels ein greller Mißton hervor. Die Königin Vasthi, welche ihrerseits im königlichen Pallaste den Weibern des Hofes Festmähler gab, weigerte sich in ihrem Stolze, dem königlichen Befehl, ihre Schönheit den Völkern und Fürsten zu zeigen, zu willfahren, und so endete das große Weltfest mit einem tiefen und unheilbaren Riß in der eigentlichen Mitte des Reiches, in dem königlichen Hause, und dieser Riß bringt zugleich ein verderbliches Mißverhältniß in den Ehen und Häusern des gesammten Reiches zum Vorschein (s. 1, 10—22.).

Indessen eben dieser tiefe Riß in dem Hauswesen des Weltreiches ist es, der uns einen Blick eröffnet in ein anderes Gebiet, welches äußerlich zwar wie Alles, was in der Welt, von dem Reiche dieser Welt umfaßt wird, innerlich aber in tiefer Verborgenheit ein ganz entgegengesetztes Wesen in sich schließt. In der königlichen Residenz Schuschan lebte eine jüdische Jungfrau, deren Vater und Mutter gestorben waren, unter der Vormundschaft Mordechai's, ihres Oheims, und war diesem unterthan in allen Stücken (s. 2, 20.) und wußte Nichts von dem Stolze und der Herrschsucht der Weiber des Weltreiches. Da nun diese Myrte, wie sie unter ihrem Volke genannt wurde, schön war an Gestalt und lieblich von Ansehen (s. 2, 7.), so wurde sie erkoren unter allen Jungfrauen des Landes, aus denen der König beschlossen, sich eine andere Gemahlin für die verstoßene Vasthi zu erwählen. Sie ward demnach unter die Hut und Pflege des obersten Kämmerers gethan und richtete sich in allen Dingen nach dessen Wort, ohne zu ihrer Vorbereitung für die entscheidende Begegnung mit dem Könige mehr oder weniger zu thun, und so geschah es, daß, als Esther vorgeführt wurde, sie durch ihre Erscheinung das Wohlgefallen Aller fand, die sie sahen, und auch der König sie liebgewann vor allen seinen Weibern und allen Jungfrauen, die zu ihm gebracht waren, weßhalb denn die jüdische Jungfrau mit der königlichen Krone geschmückt wurde an Vasthi's Stelle und der König um ihretwillen eine allgemeine Feier für seine Großen wie für seine Länder verordnete (s. 2, 12—18.). Ist nun nicht durch diese feierliche Erhebung der jüdischen Jungfrau zur höchsten Würde und Macht des Reiches zugleich ihr Volk zu einem Stande der Sicherheit und des Ansehens emporgebracht? Das ist nicht die Meinung Mordechai's, der sich uns in unserem Buche als den Repräsentanten des jüdischen Volksbewußtseyns darstellt. Er hat von Anfang an seiner Mündel den strengen Befehl gegeben, ihre Nationalität am Hofe des Königs nicht zu verrathen, und Esther hält sich auch nach dieser Vorschrift, welche ihr als Hauptregel für ihr Verhalten in ihrem neuen Stande aufgegeben war (s. 2, 10. 20.). Mordechai weiß nämlich, daß das Weltreich zu dem Gottesreich in einem inneren unüberwindlichen Gegensatz steht und obwohl er sich von der Erhöhung Esther etwas Gutes versehen mag (s. 4, 14.), so bildet doch das Bewußtseyn jenes Gegensatzes den Hintergrund seiner Seele und darum kann er mehr von einem indirekten als von einem direkten Einflusse hoffen und darum ist und bleibt auch für ihn selbst wie für seine geliebte Tochter in ihrem königlichen Stande Vorsicht und Wachsamkeit die Richtschnur seines Verhaltens. Seine treue Fürsorge für Esther hält ihn fortwährend in der Nähe des königlichen Hofes (s. 2, 11. 19.) und um diesem seinem innersten Herzenszuge desto besser Genüge thun zu können, tritt er in den Stand der königlichen Hofbeamten. In dieser Stellung erwirbt er sich durch seine Wach-

samkeit das Verdienst um den König, daß er durch Entdeckung einer Verschwörung ihm das Leben rettet (s. 2, 21—23.).

Nachdem somit in aller Stille ein Band zwischen der höchsten Stelle der Welt und dem Volke Gottes geknüpft war, zeigt es sich plötzlich, wie richtig Mordechai die Lage der Dinge beurtheilte. Haman der Agagite war inzwischen des Königs Liebling geworden. Dieser war nun der Nächste am Throne des Königs und ihm mußte königliche und göttliche Ehre gezollt werden (s. 3, 2.). Als nun Mordechai wegen seines Nationalbewußtseyns sich weigerte, dem Großvezir des Reiches diese Ehre zu erweisen, ward dieser voll Grimmes und beschloß, nicht bloß den Mordechai, sondern sein ganzes Volk zu vertilgen, und da der König ihm Alles zu Gefallen that, so ward der Befehl mit königlichem Siegel vollzogen und durch die Staatsboten in alle Länder des Reichs versandt (s. 3, 2—15.). Auf einmal hat also das Weltreich seine ganze feindliche Gewalt gegen das Volk Gottes herausgekehrt und es ist die Drohung des tödtlichen Streiches um so schrecklicher, da der königliche Befehl nach dem Gesetz der Meder und Perser jetzt ebensowenig wie einst zur Zeit Daniels widerrufen werden kann (s. 8, 8. vgl. Dan. 6, 9. 15.). Allein derselbe, welcher bisher durch das plötzliche Glück sich aus dem Stande seiner Behutsamkeit und Vorsicht nicht hatte vertreiben lassen, ward auch jetzt durch die furchtbar hereinbrechende Drohung des äußersten Verderbens nicht aus der Fassung gebracht. Nicht als ob er nicht das volle Gewicht der gegenwärtigen Gefahr erkannt und gefühlt hätte, wir finden ihn vielmehr ganz und gar in die Tiefe des drohenden Unterganges versunken, er zerriß seine Kleider, legte einen Sack um und mit Asche auf dem Haupt lief er durch die Stadt laut und kläglich schreiend (s. 4, 1.), aber in dieser allertiefsten Betrübniß ist er doch nicht ohne Licht und Rath. Er gebietet der Esther, jetzt ihr Schweigen zu brechen und für das Leben ihres Volkes beim Könige zu bitten (s. 4, 8.) und als Esther das Lebensgefährliche eines solchen Schrittes ihm vorstellte, läßt er ihr entbieten, sie möge nicht wähnen, daß sie wegen ihrer königlichen Würde verschont bleiben würde, er weiß es nämlich, daß für das Volk Gottes auch in der höchsten Stelle des Weltreiches keine bleibende Sicherheit zu hoffen ist, andererseits aber, wenn sie jetzt schwiege, würde ihrem Volke von anderswoher als von dem Throne Schuschans die Hülfe und Errettung nicht ausbleiben, sie selber aber und ihres Vaters Haus würde dem Verderben anheimfallen (s. 4, 13. 14.). Dieses gewaltige Wort, welches den ewigen Gegensatz zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Gottes in ganz bestimmter Gestalt aufrichtet, wirkt sofort entscheidend auf die Königin; sie antwortet: „geh hin, versammle die Juden von Schuschan und fastet drei Tage und drei Nächte, ich und meine Mägde wollen gleicherweise fasten und alsdann gehe ich zum Könige wider das Gebot, komme ich um, so komme ich um" (s. 4, 15. 16.). Auf solchen königlichen Befehl der Esther haben die Juden in Schuschan im Monat Nisan (s. 3, 7.) dem Festmonat des Passa, drei Tage gefastet, wie einst Daniel in demselben Monat der heiligen Freude drei Wochen lang in Babel gefastet hatte (s. Dan. 10, 1—4.). Daniel nun erfuhr, daß seine gottsuchende Enthaltsamkeit eine Wirkung gehabt hatte innerhalb der himmlischen Sphäre (s. 10, 12. 13.), und die Juden von Schuschan, Mordechai und Esther erlebten es, daß ihr aus dem Gefühl der Noth und Gefahr hervorgegangenes strenges Fasten eine heilsame Wendung an der höchsten Stelle des Erdkreises hervorbrachte. Als sich nämlich Esther nach dem allgemeinen Fasten im königlichen Schmucke mit Todesentschlossenheit ungerufen dem Könige nahte, war Ahasverus ausnehmend huldvoll gegen sie und gestattete ihr die Gewährung einer Bitte bis zur Hälfte seines Königreiches (s. 5, 1—3.). Weit entfernt, von dieser großen Gunst des Augenblicks sich hinreißen zu lassen, weiß sie vielmehr an sich zu halten, da der Grundton der Behutsamkeit und Mäßigung, zu welchem ihres väterlichen Vormundes Rath von Anfang an ihre Seele gestimmt hatte, immer noch in ihrem Inneren forttönt; sie bittet den König auf den morgenden Tag zu einem Mahle und da dieser sich in der letzten Zeit ganz und gar an die Gesellschaft Hamans gewöhnt hatte (s. 3, 15.), so unterläßt sie nicht, auch Hamans Gegenwart sich

zu erbitten (s. 5, 4.). Als sie am folgenden Tage Alles nach dem Sinn und Geschmack des Königs zugerichtet und der König vom Weine gutes Muthes geworden sein Anerbieten wiederholte, hält Esther abermals an sich und, um für ihre Hauptangelegenheit eine noch günstigere Stimmung in dem Könige zu erwecken, begnügt sie sich mit der Wiederholung ihrer gestrigen Bitte (s. 5, 8.). Indessen wird von zwei Seiten her Alles auf die Spitze getrieben und dadurch die Hauptwendung vorbereitet und eingeleitet. Einerseits fühlt sich Haman, der durch die zwiefache Einladung der Königin den Gipfelpunkt seiner Ehre erstiegen zu haben sich rühmt, durch die fortdauernde Unbeugsamkeit des Juden Mordechai tödtlich gekränkt und beschließt auf den Rath seines Weibes Seres, den verhaßten Juden am folgenden Tage kraft königlichen Befehles an einem hohen Baume zu erhenken (s. 5, 9—14.). Andererseits fügt es sich, daß der König in derselben Nacht nicht schlafen kann und durch Vorlesen seiner Reichschronik an die vergessene Wohlthat Mordechai's erinnert wird (s. 6, 1—3.). Als nun am folgenden Morgen Haman zum Könige kommt, um seinen Racheplan gegen Mordechai zum Vollzug zu bringen, legt der König ihm die Frage vor, was man einem Manne thun müsse, den der König gerne ehren wolle, und Haman in seinem Stolze wähnend, keinen Andern könne der König meinen, als ihn selber, nennt die auserlesensten königlichen Auszeichnungen, und bindet sich damit eine Ruthe, mit der sein eigener Hochmuth in vorläufige Zucht genommen werden soll, denn der König befiehlt ihm, das von ihm selbst in Vorschlag Gebrachte an Mordechai dem Juden sofort eigenhändig zur Ausführung zu bringen. So muß er denn denselben, für welchen er einen hohen Baum ersehen hatte zum schmählichen Tode, selber an demselben Tage zur höchsten Stufe königlicher Herrlichkeit erheben (s. 6, 10. 11.). Kein Wunder, daß Haman unmuthig und verhüllten Hauptes in sein Haus zurückkehrt, und auch hier findet er keinen Trost, vielmehr sprechen seine Vertrauten nach dem Vorgefallenen in dunkler Erinnerung an manche wunderbare Ereignisse in der Geschichte der Juden eine böse Ahndung aus (s. 6, 12. 13.). In solcher tiefer Verstimmung ist es wohl natürlich, daß er seine höchste Ehre, deren er sich noch Tags zuvor gerühmt hatte, die Einladung zur königlichen Tafel der Esther vergessen hat. Des Königs Diener müssen den sich Verspätenden eiligst zum Mahle rufen (s. 6, 14.). Hier auf diesem höchsten Gipfel der Auszeichnung Hamans ist es, wo sich sein Geschick gerade so entscheidet, wie es durch die vorausgehende Begebenheit des Tages schon vorbedeutet war. Sowie Mordechai auch nach der ihm widerfahrenen königlichen Auszeichnung bescheiden in seine Stelle wiedereintritt (s. 6, 12.), so ist auch an Esther Nichts zu spüren von einer Ueberhebung wegen des bisherigen glücklichen Gelingens ihres Anschlags, sie weiß sich noch immerfort stehend vor der Hauptentscheidung und nunmehr in die gewährte Gunst des Königs eingehend, spricht sie ihren Herzenskummer vor dem König aus, sich selbst mit ihrem ganzen verlornen Volk zusammenschließend (s. 7, 3. 4.). Dies erweicht des Königs Herz dermaßen, daß sein ganzer Grimm gegen den Urheber eines solchen verderblichen Rathes sich ausläßt und ehe der Abend kommt, hängt Haman an demselben Baum, den er für Mordechai bestimmt hatte (s. 7, 10.). An demselben denkwürdigen Tage hatte der König den Mordechai, dessen Verhältniß zur Königin ihm nunmehr von ihr selber kundgegeben war, mit dem königlichen Ring, den Haman getragen, belehnt und ihn damit in dessen Amt und Macht eingesetzt (s. 8, 1. 2.). Aber bei dem Allen ist Esther weit entfernt, sich zu beruhigen: der König selbst hat, wie sich mehrfach gezeigt, gegen die Juden keinen Haß und der Juden Erzfeind ist seinem Verhängniß anheimgefallen, allein noch immer besteht das königliche Dekret zur Vertilgung der Juden und dieses ist nach der Ordnung des Reiches unabänderlich. Esther hat einen klaren Blick in diese Lage der Dinge und darum ist ihr Herz nicht erleichtert, mit Thränen und Flehen fällt sie dem König zu Füßen und bittet um Abwendung der immer noch drohenden Todesgefahr für ihr Volk (s. 8, 3—6.). Da ergreift der König den Ausweg, daß Esther und Mordechai bevollmächtigt werden, vermittelst königlichen Dekrets den Juden an jenen für sie verhängnißvollen Tagen die Nothwehr und Rache zu

gestatten, und da dieser neue königliche Befehl durch die Reichsboten in allen Landen kund ward, jauchzte die Stadt Schuschan und war fröhlich und allen Juden ringsumher war Licht und Freude, Wonne und Ehre gekommen und viele Heiden wurden Glieder des so wunderbar bewahrten Volkes (s. 8, 15—17.). Durch diese Wendung und Umkehrung der Dinge ward es den Juden in Schuschan und in allen Ländern möglich, sich an dem für sie so verhängnißvollen 13. Tage des Monates Adar nicht bloß ihrer Feinde, welche kraft des Ediktes Hamans sich gegen sie erhoben, mit dem Schwerte zu erwehren (s. 8, 11.), sondern ihrer Viele zu erlegen (s. 9, 5.). Insbesondere wurden die zehn Söhne Hamans getödtet und an dem folgenden Tage, welcher auf besondere Bitte der Esther für den Bereich der Stadt Schuschan gleichfalls der Rache der Juden an ihren Feinden bestimmt worden, gleich dem Vater an dem Baume erhenkt (s. 9, 6—15 f. vgl. V. 25.). Daß die Juden einen solchen Erfolg über die weit größere Zahl ihrer Feinde erringen konnten, war in der Furcht vor der Macht Mordechai's begründet (s. 9, 3. 4.), und es liegt in der Natur der Sache, daß nur diejenigen, in denen die feindselige Gesinnung Hamans sich recht stark ausgebildet hatte (s. 3, 8.), sich der königlichen Vollmacht gegen die Juden werden bedient haben. Daß wir uns aber bei den Juden nicht einen niedern und gemeinen Trieb zur Rache gegen ihre Todfeinde denken sollen, will die Erzählung durch ihre mehrmalige Hervorhebung, sie hätten an die Güter der Erschlagenen die Hände nicht gelegt (s. 9. 10. 15. 16.) bemerklich machen, um zugleich den Gegensatz zu der Gesinnung des Haman, der sich die zu erwartende Beute der Juden im Voraus schenken ließ (s. 3, 11. vgl. 8, 11.) anzudeuten. Es machte sich nun ganz von selbst, daß in Schuschan der fünfzehnte des Adars, in den übrigen Gebieten des Reiches der vierzehnte dieses Monates zu einem großen Freudenfeste unter den Juden sich gestaltete (s. 9, 17—19.).

Es hätte nun wohl das Andenken an diese denkwürdige Thatsache sich unter den Juden, namentlich so lange sie in derselben Abhängigkeit von dem Weltreiche verblieben, fortgepflanzt und auch würde eine festliche Erinnerung an die freudenreiche Wendung dieser Geschichte schwerlich unterblieben seyn, indessen fester begründet wird dieses Beides durch ausdrückliche Anordnungen Mordechais und Esthers. Zwar haben Beide den Juden gegenüber nur Vollmacht über Angelegenheiten des Weltreiches, was sie deshalb in Bezug auf die Stiftung des Festes anordnen, versiegeln sie auch nicht mit des Königs Ring (vgl. 8, 8.), sondern sie schreiben es als Solche, welche in ihrer hohen Stellung ihres Volkes eingedenk geblieben sind, und deshalb für ihre Volksgenossen eine Auctorität in Anspruch nehmen dürfen. Es wird daher auch in dem Bericht über die Anordnung des Festes für alle Zukunft der Juden ebenso sehr die innere Angemessenheit und Nothwendigkeit der Sache, als das Gewicht der Auctorität jener beiden Personen hervorgehoben (s. 9, 14—32.) und eben darauf beruht die Weitläufigkeit dieses Abschnittes, welcher Einigen mit Unrecht als fremdartig und anstößig erschienen ist. Es unterscheidet sich nun dieses Fest allerdings sehr deutlich von den großen Hauptfesten Israels, welche zu den göttlichen Anfängen des Volkes und mit dem Heiligthum Jehovah's eine bestimmt geordnete Beziehung haben. Aber andrerseits ist es auch falsch, diesem Fest nur einen weltlichen Karakter zugestehen zu wollen, wie sich dahin Buxtorf (s. Synag. Judaica p. 554, 560, 561) und J. J. Rambach, ad Esth. 9, 31. aussprechen und auf Grund dieser Anschauung Hengstenberg (s. Christol. II. 567) und endlich noch Luthardt (s. das Evangelium Johannis II, 4.) es für durchaus unwahrscheinlich ausgeben, daß Jesus auf das Purimfest nach Jerusalem gegangen sey, während doch das Fest der Juden, Joh. 5, 1. schlechterdings nicht wohl ein anderes seye, als eben dieses. Allerdings artet die Freude dieses Festes sogar nach Antrieb talmudischer Vorschriften in Ausgelassenheit und Rohheit aus (s. Buxtorf, l. c. p. 559), allein ist das nach evangelischem Maßstab etwa schlimmer als der pharisäische Rigorismus der Sabbathfeier? In der ursprünglichen Geschichte und Stiftung ist von dieser Weltlichkeit Nichts zu finden: hier ist eine reine nationale Freude, die sich durch den bedeutsamen Zug ankündigt, daß das Bewußt-

seyn der Einheit und Gemeinschaft sich durch gegenseitige Geschenke und durch Gaben an die Armen ein Genüge thut (s. 9, 19. 22.), wie denn Esther vermöge dieses reinen und starken Nationalbewußtseyns sich selbst mit ihrem ganzen verlorenen Volk zusammenfaßte und Mordechai auf dem hohen Stuhl seiner Gewalt sich seiner verachteten Volksgenossen niemals geschämt, sondern sich ihrer mit Herz und Hand angenommen (s. 10, 1—3.) und durch die Seltenheit solcher reinen Liebe sich den Ruhm erworben hat, daß das Fest Purim auch nach seinem Namen benannt wird (s. 2 Makk. 15, 37.). Auch darf es nicht übersehen werden, daß diese denkwürdigen Züge nationalen Gemeinsinnes selbst bis zu dem Ernst des voraufgehenden Fastens hin (s. Esth. 9, 3. 4. 16. 17.) bei der späteren Feier des Festes keineswegs verwischt sind (s. Buxtorf, l. c. p. 554. *Relandi,* Antiquit. p. 498). Eine Hauptsache jedoch ist für die richtige Schätzung des Festes, daß es bei der Stiftung, wie sie sich als Resultat der Erzählung des Buches Esther ergibt, durchaus nicht auf ein Mehreres und Höheres angelegt ist, als was in der Natur der Sache selbst enthalten ist, wie denn auch die fremdartige Benennung Purim, von der persischen Bezeichnung der Loose Hamans entlehnt (s. 9, 27. 3, 7.), eben in der durchaus bescheidenen Sachgemäßheit begründet ist. Der Gegenstand unserer Geschichte und Feier ist eben nichts Anderes als die durch besondere Fügung der Weltverhältnisse vermittelte Erhaltung und Fristung des jüdischen Volkes mitten in dem Weltreiche und in der Abhängigkeit von demselben. Wenn nun der Herr dieses Fest der Juden mit seiner Gegenwart in Jerusalem beehrte, so wollte er damit zu verstehen geben, daß diese Fristung seines Volkes unter der Herrschaft des Weltreiches erst dann eine Genüge gewähre, wenn sie den durch ihn selber vermittelten Inhalt des ewigen Lebens in sich aufnehmen werde. Zu dem Ende heilt er den kranken Mann am Teiche Bethesda, als eine Darstellung seines gebundenen Volkes (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 568), und sprach dazu das Wort von dem in ihm selber beschlossenen ewigen Leben. Die Juden haben ihn damals abgewiesen, indem sie sich mit ihrer armseligen Existenz begnügten und so thun sie bis auf den heutigen Tag. Aber dazu ist nun das Buch Esther als Theil der heiligen Schrift der Heidengemeinde anvertraut, daß sie die Existenz der Juden mitten in der Welt nicht mehr ignorire oder verachte, wie sie bis dahin gethan hat, sondern dieselbe mit gleicher Liebe und Erbarmung als ein göttliches Gefäß anschaue, wie einst ihr Herr und König und sie hat die Verheißung, daß sobald sie dieses aus dem reinen und vollen Triebe des Geistes thun wird, das arme Volk, welches sich jetzt um sein Purim sammelte und zwar immer noch weit volksbewußter, als die sogenannten christlichen Völker um die hohen Feste Jesu Christi, sein Purim verwandeln wird in das Fest des neuen und ewigen Lebens.

Indessen unterliegt unser Buch seit langer Zeit mannigfaltiger und tiefgewurzelter Verdächtigung. Oeder, Corrodi und Semler sprachen zuerst eine entschiedene Geringschätzung des geschichtlichen Karakters unseres Buches aus (s. meine Commentatio de fide libri Esthrae p. 4, 5). Freilich haben de Wette und Winer ihr wegwerfendes Urtheil in Folge neuerer Vertheidigungsversuche in den späteren Ausgaben ihrer betreffenden Werke in Etwas ermäßigt. Indessen behandelt Ewald, obwohl er der Form des Buches und manchen Einzelnheiten alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, die kanonische Erzählung von Esther im Ganzen wie eine Legende (s. Geschichte Israels I. 254—256. III. 2, 258—263). Allein man sollte doch für's Erste bedenken, daß unser Buch sich nicht bloß mehrfach bezüglich seines Inhaltes auf urkundliche Quellen beruft (s. 9, 20. 29. 30. 32; 10, 2. vgl. 2, 23. 6, 1.), sondern sich auch überall in seinen Angaben durchweg der größten Genauigkeit und Bestimmtheit befleißigt, wofür beispielsweise etwa die namentliche Aufführung der in Betracht kommenden Personen als Beleg dienen mag (s. 1, 16. 17; 2, 3. 14. 21; 4, 5; 7, 9; 9, 7—10). Außerdem ist zur Würdigung des geschichtlichen Karakters und seiner kanonischen Erzählung die Vergleichung der verschiedenen apokryphischen Zusätze (vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 121. 122. Ewald, a. a. O. III. 2. 264, 265), von denen Einiges unter dem Titel „Stücke

in Esther« in die deutsche Bibelausgabe übergegangen ist, überaus lehrreich. An der legendenartigen Absichtlichkeit und Wortfülle dieser Zusätze lernt man die Schlichtheit und Objektivität der kanonischen Darstellung, die reiner und edler gar nicht seyn kann, recht erkennen und schätzen (s. meine Commentatio p. 63—76). Ferner kommt hier in Betracht, daß unser Buch ungemein reich ist an genauen Mittheilungen über persische Einrichtungen und Zustände, und so wie diese Mittheilungen schon durch ihre eigene Natur das Zutrauen erwecken, daß sie nur auf sicherer Kunde beruhen, so hat man auch schon früher versucht, die Richtigkeit derselben aus den Nachrichten des klassischen Alterthums nachzuweisen, in welcher Beziehung die Arbeiten von Adami und Clericus über unsere Schrift zu nennen sind. Weitere Bereicherungen haben diese Mittheilungen durch die Angaben der Reisenden des Orients empfangen. Und auf Grund dieser Bestätigungen haben zwei gelehrte Kenner des Morgenlandes Heeren (s. Ideen I, 1, 132) und Rosenmüller (s. Biblische Alterthumskunde I. 1. 376) das Buch Esther für eine zuverläßige Quelle für die Geschichte des persischen Alterthums erklärt (vgl. Comment. p. 77—113.) Auch haben wir allen Grund zu erwarten, daß die neuesten Entdeckungen der mesopotamischen Alterthümer uns noch manche derartige Bestätigung bringen werden. Schon jetzt sind dieselben in dieser Hinsicht nicht ohne Frucht geblieben. Dahin rechne ich die Entzifferung des Namens Xerxes in der Keilschrift: dieser Name lautet nämlich nach Lassen (s. die altpersischen Keilinschriften von Persepolis S. 33) K̔s̔ârâs̔ und Lassen macht dazu die Bemerkung, daß der Königsname unseres Buches Achaschverosch eine augenscheinlich hebraisirende Erweichung jener Originalform sey, wodurch die zuerst von J. J. Scaliger aufgestellte Meinung, die auch in älterer und neuster Zeit die meisten Vertheidiger gefunden und in sich selbst die höchste Wahrscheinlichkeit hat (s. Comment. p. 124—151), daß nämlich der Ahasverus unseres Buches kein Anderer ist als der Xerxes der Griechen, einen neuen wichtigen Anhalt gefunden hat. Noch auf einen andern derartigen Beleg möchte ich aufmerksam machen. Es ist wohl keine Frage, daß Esther 6, 8. die Worte וַאֲשֶׁר — בְּרֹאשׁוֹ sich am einfachsten und natürlichsten als Fortsetzung des vorangehenden Relativsatzes ausgeben, mithin auf סוּס zurückgehen, und doch ist kein Ausleger ausgenommen Aben Esra dieser Spur gefolgt, sondern alle haben sie unnatürlicherweise das Diadem dem Manne selbst vindiciren zu müssen geglaubt. Nun bemerkt Layard, daß an den Pferden auf den mesopotamischen Denkmälern ungemein reiche und kostbare Zierrathen angebracht erscheinen und zwar nicht bloß an den Wagenpferden, sondern auch an den Reiterpferden, an welchen letzteren er namentlich einen Kopfputz findet, der eine diademartige Gestalt hat, welche bei einem königlichen Thier noch deutlicher hervortreten konnten (s. Niniveh und seine Ueberreste S. 208, 472 Fig. XV. Uebers. v. Meißner). Bekommt nicht dadurch Aben Esra Recht und die Glaubwürdigkeit unseres Buches eine evidente Bestätigung?

Aber die Einzelnbeweise, wenn sie auch noch so zahlreich und schlagend sind, vermögen nicht die verkehrten und schiefen Ansichten über das Buch Esther zu berichtigen, so lange man sich nicht zu demjenigen Standpunkt erhebt, auf welchem dieses Buch als ein Glied des göttlichen und heiligen Organismus der Literatur Israels erfaßt und erkannt wird. Und dazu bedarf es in Bezug auf dieses Buch nicht minder wie in Bezug auf jedes andere der heil. Schrift der Versenkung des Sinnes in den Geist der Ganzheit und Fülle göttlicher Offenbarung. Dieser Aufgabe können wir aber überall nur so genügen, daß wir die karakteristische Eigenthümlichkeit jedes Buches in dem Lichte der göttlichen Offenbarung betrachten. An unserem Buche ist nun nichts karakteristischer als das Verschweigen des göttlichen Namens. Zunz bemerkt: »während das Buch Esther Raum hat, den persischen König 187 und sein Königthum 26 Mal zu nennen, gedenket es Gottes auch nicht einmal« (s. a. a. O. S. 15). Diese auffallende Erscheinung wird es auch gewesen seyn, an welcher Luther Anstoß genommen, wenn er von dem Buche Esther schreibt: quamvis hunc librum habeant in canone, dignior omnibus me iudice qui extra canonem habentur. (De servo arbitrio Oper. ed. Jen. III. 182.) Denn daß Luther an

die Geschichtlichkeit unserer Erzählung keinen Zweifel gehegt hat, ist von Carpzov nachgewiesen (s. Introductio in libros historicos V. T. p. 354). Sind wir nun hinsichtlich dieser befremdenden Eigenthümlichkeit durch die Bemerkung von Carpzov: sileatur nomen dummodo Dei in libro opera, miracula, beneficia celebrentur, agnosci sane inde Deus poterit (s. l. c. p. 358) beruhigt? Offenbar nur dann, wenn wir dieses Schweigen als die angemessene Form der Verherrlichung des göttlichen Thuns erkannt haben. Und in der That ist dies nicht bloß möglich, sondern wir sind zu dieser Auffassung durch das Buch selber genöthigt.

Das Schweigen von Gott wird eben da am rechten Orte seyn, wo die thatsächliche Anerkennung des Göttlichen in der Welt in desto kräftigerer Weise sich offenbart. So ist das erste und einzige gute Werk, dem der Herr ein so großes Denkmal gesetzt hat, ein stilles schweigendes Thun (s. Matth. 20, 6—13.), und ein solches Thun ohne Worte gilt dem ersten Bekenner des Sohnes Gottes in allen Fällen heilig (s. 1 Petr. 3, 1—4.). Ist nun nicht dies eben der Karakter der beiden Persönlichkeiten, welche als die beiden Hauptgestalten unseres schönen Dramas auftreten? Zunächst wie rein und zart, wie kräftig und innig ist ihr gegenseitiges Verhältniß und Verhalten in sprechenden Thatsachen dargelegt! Die Seele aber der ganzen Handlung ist die feste und starke Liebe, mit welcher Beide von Anfang bis zu Ende sowohl in den entscheidenden Momenten als in dem ruhigen Bestande ihrer fürstlichen Ehre und Macht ihr ganzes Volk umfassen und festhalten. Es wird sorgfältig angemerkt, daß Mordechai durch Simei aus dem Hause des Kisch stammte, also mit dem Hause des Königs Saul in Verwandtschaft stand (s. 2, 5. vgl. 1 Sam. 9, 1. 2 Sam. 16, 5.); und andererseits wird immer wiederholt, daß Haman der gewaltige Feind der Juden, ein Agagite ist (s. 3, 1. 10; 8, 3. 5; 9, 24.), ohne Zweifel, weil wir in ihm einen Nachkommen jenes amalekitischen Königs, den Saul bekämpfen sollte, aber verschont hatte (s. 1 Sam. 15, 20. 32.) erkennen sollen, mithin einen Genossen des Volkes, dem Jehovah ewigen Krieg angekündigt (s. 2 Mos. 17, 15. 10; 4 Mos. 24, 20.) und schließlich einen Edomiten (s. 1 Mos. 36, 12. 16.), also einen Urfeind des israelitischen Namens (s. 1 Mos. 25, 23.). Nur diese nationale Erinnerung, welche durch seine Verwandtschaft mit dem Hause Sauls verstärkt wird, kann es seyn, was den Mordechai zu der sonst unerklärlichen Sprödigkeit und Unbeugsamkeit dem Haman gegenüber bewogen hat. Gleicherweise hängt auch Esther innerlich mit der heiligen Vergangenheit ihres Volkes zusammen, denn nur so hat es einen Sinn, wenn sie die Existenz der Juden als einen unschätzbaren Segen für das Reich des Ahasverus zu verstehen gibt (s. 7, 4.). Von diesem nationalen Standpunkt aus, für welchen Beide ihr Leben einsetzen, bekommt auch das Verhalten gegen die Feinde ihr Verständniß; was nämlich auf dem bloß individuellen Standpunkt verwerfliche Rache seyn würde, ist jetzt pflichtmäßige Nothwehr des Volkes. Indessen im Gegensatz zu der gottherrlichen Vergangenheit befindet sich das Volk jetzt in dem Stande der Weltverborgenheit, was sich dadurch am deutlichsten herausstellt, daß die Juden grade in den Tagen der Festfreude des ersten Monats ihre Todesgefahr in Fasten und Schreien zu beklagen haben (s. 3, 12. 15; 4, 1; 9, 31.). Sowie aber Mordechai und Esther auch in der verborgenen Wirklichkeit ihres Volkes den Gott Israels erkennen und ihm in heiliger Furcht vertrauen, so sehen sie auch in den Weltverhältnissen das göttliche Walten. Darum wissen sie auch, sowie sie den feindlichen Mächten in der Welt muthig ihr eigenes Leben für ihr Volk entgegenstellen, ebenso freudig und fest alle Weltmittel und alle Weltmächte zum Heil ihres Volkes zu gebrauchen und zu verwenden. Daß sie aber den lebendigen Gott, an den sie glauben und vor dessen Angesicht sie ihr innerliches Leben führen, so wenig in der einen als in der anderen Beziehung nennen, darin folgen sie nur der schweigsamen Verborgenheit, in welcher Jehovah selber sich unter den obwaltenden Verhältnissen gehalten hat. Und eben aus diesem Grunde hat auch der heilige Verfasser unseres Buches in bewußter und tief bedeutsamer Absicht den Namen Gottes aus seiner tiefen Verborgenheit nicht an's Licht ziehen wollen. Es ist also ganz falsch, wenn Hävernick in dem Verhalten der handelnden Per-

sonen unseres Buches nur einen geringeren Grad von Frömmigkeit anerkennen will (s. Einleitung II, 1. 357, 358); ihre Frömmigkeit ist den gegebenen Verhältnissen gerade eben so angemessen wie die des Davids den seinigen. Gleicherweise darf man nicht mit Hengstenberg das kanonische Ansehen des Buches deshalb herunterdrücken, weil Christus und die Apostel es niemals citiren (s. Christologie II, 567). Denn das heilige Schweigen, welches hier waltet, ist aus derselbigen Fülle und Kraft des göttlichen Geistes, aus welcher das heilige Reden und Zeugen der Psalmen und Propheten geboren ist. Auch ist leicht einzusehen, von welcher belehrenden und züchtigenden Kraft (s. Röm. 15, 4. 2 Tim. 3, 16.) eben dieses heilige Schweigen in Verbindung mit einer ebenso lebensfreudigen wie todesmuthigen Gesinnung und That für alle Zeiten der Kirche Christi und nicht am wenigsten für unsere Gegenwart seyn muß. **Baumgarten.**

Esthland, Christenthum u. Reformation in E., s. Liev-, Esth- und Kurland.

Ethik, Sittenlehre, Moral. Verhältniß der christlichen Ethik zur Dogmatik und zur philosophischen Ethik. Geschichte der Ethik mit Ascetik und Casuistik.

Der beste Name für diese Wissenschaft ist Ethik oder Sittenlehre, wie aus dem Verhältniß dieses Wortes zu den drei sittlichen Grundbegriffen Gesetz oder Pflicht, Tugend und höchstes Gut erhellt. Mos, Mores (wovon disciplina moralis) blickt mehr auf die Erscheinung als auf die innere Quelle und erreicht weit nicht das griechische ἦϑος; Mores bezeichnet zwar den Karakter, aber nicht die einheitliche Quelle. Dagegen ἦϑος ursprünglich die jonische Form von ἔϑος schließt die Gewohnheit, das zuständliche Sittliche in sich; und nicht bloß die empirische Sitte (mos), die auch schlecht seyn kann, sondern auch das Sanctionirte, was der Ordnung und Regel gemäß ist *). Indem das Wort aber auch das, worin Jemand heimisch, in seinem Elemente ist, bezeichnet (ἔϑος hängt mit ἕδος und ἕζω, wie Sitte mit sitzen, zusammen) und daher das Ethos die innere Grundstimmung ausdrückt, so faßt es wie das objektive Gesetz so noch bestimmter die subjektive lebendige Zuständlichkeit, welche, als gute, Tugend ist, in sich also das, was wir mit Sittlichkeit bezeichnen, während Sittigkeit, Sittsamkeit nur die zarte Angemessenheit an die als gut präsumirte gesellige Sitte ausdrückt. Es gibt aber nicht bloß ein Ethos einzelner Personen, sondern auch der Gemeinschaften; z. B. im Familiengeist, ja das in den sittlichen Gemeinschaften sich specificirende Sittliche hat in dem Ethos derselben sein Bestehen, sein subjektivobjektives Daseyn, so daß auch der Güterbegriff dem Worte Ethos, Ethik sich einverleibt, wie auch „Sittenlehre" durch „Sitte" auf einen allgemeineren Kreis hinweist, in welchem die Sitte ist, und welcher durch sie sein Ethos hat; und so liegt darin auch noch der Uebergang zu den Gemeinschaftsformen, in welchen das höchste sittliche Gut sich darstellt.

Die Ethik ist ein Theil der systematischen Theologie, welche außer der Encyklopädie noch die Dogmatik in sich schließt. Als systematische Wissenschaft ist sie unterschieden von den exegetischen und historischen; sie will nicht bloß sagen, was das urkundlich Christliche, also Normative ist, oder was als christlich sittlich sich geltend gemacht hat, sondern sie will das christlich Sittliche als die sittliche Wahrheit erkennen lehren. Wenn Schleiermacher (Th. Encykl.) die Ethik mit der Dogmatik verbunden als Seitenstück der Statistik und als Darstellung des in der Gegenwart als christlich-sittlich Geltenden behandelt wissen will, so ist damit zwar die persönliche Gewißheit des Ethikers über die Wahrheit dessen, was er als das christliche Sittliche darlegt, mit eingeschlossen, aber als zufällig behandelt, ob diese Gewißheit nur latent in dem Ethiker bleiben, oder auch objektive Gestalt durch wissenschaftliche Begründung erhalten soll, welche richtig verstanden immer Erkenntniß des Christenthums in seiner objektiven Selbstbegründung und seiner Selbstbeglaubigung seyn

*) Die rein objektive Bedeutung: Brauch, Gewohnheit verblieb dem Worte ἔϑος, während ἦϑος die innere sittliche Grundstimmung und Gemüthsart ausdrückt, den inneren sittlichen Karakter (von πάϑος zu unterscheiden wie von Leidentlichkeit der Stimmung die sittliche Lebendigkeit, z. B. caritas von amor). Vgl. Ersch und Gruber, Allgem. Encykl. Art. „Ethos."

muß. — Andererseits unterscheidet sich die Ethik von den Disciplinen der praktischen Theologie, in die sie oft hat eingereiht werden wollen, sowohl durch den Umfang als durch den Zweck. Denn die Ethik umfaßt das ganze christliche Gute, nicht bloß die Kirche; in dieser endet sie nur als ihrer Spitze und weist so von sich zur praktischen Theologie, deren Zweck der praktische ist: die empirische Gestalt der Kirche der Gegenwart, deren Erkenntniß in der Statistik sich abschließt und welche in Spannung mit ihrer schriftmäßigen Idee ist, mit dieser Idee in Einklang zu setzen. Dagegen der Ethik ist es auch in Beziehung auf die Kirche um die Erkenntniß ihrer Idee als der wahren zu thun und zwar im Zusammenhang mit der Welt des christlich Guten überhaupt; woraus erhellt, daß der Punkt des Ursprungs der praktischen Theologie die Spannung oder der Conflikt zwischen der Gegenwart und der Idee der Kirche ist, den die Zukunft handelnd lösen soll, und daß dieselbe zu ihren unerläßlichen Voraussetzungen die exegetische und historische Theologie einerseits, die systematische und zwar unmittelbar die Ethik andererseits hat, wie denn die Ethik ihr auch die ewigen Prinzipien für ihre Arbeit darreichen muß. Das steht keineswegs im Widerspruch mit dem schönen Schleiermacherschen Wort: daß die praktische Theologie der Gipfel und die Blüthe der gesammten Theologie sey. Denn was als Seele der ganzen Theologie einwohnen muß, damit sie nicht todter Traditionalismus und bloße Gelehrsamkeit, aber auch nicht bloß intellectualistischer Genuß oder Spiel sey, das ist der ethische Geist, welcher durch sich selbst von dem Erkennen des Guten zum Ernst der praktischen, wollenden Weisheit überleitet.

Streitiger ist die Stellung der Ethik innerhalb der systematischen Theologie selbst. a) In der älteren Zeit bis zur Reformation war die Ethik nicht zur Selbstständigkeit entlassen, sondern zusatz- oder anhangsweise erhielt der ethische Stoff in der Wissenschaft der Dogmen seine Stellung; da war also nur Alleinherrschaft der Dogmatik. Seit dem 17. Jahrhundert, wo beide bleibend getrennt wurden, unterschied man nach P. Ramus häufig zwischen beiden wie zwischen Theorie und Praxis (theol. theoretica und practica), aber kommt es auf den Gegenstand an, so hat auch die Dogmatik sehr praktische Bedeutung; sieht man auf den nächsten Zweck, so ist auch die Ethik Theorie, Wissenschaft von dem sittlich Guten. b) Die Kantische Zeit wollte sie an die Stelle der Dogmatik setzen, weil sie in der Absolutheit des praktischen Ich zu vergessen suchte, daß die praktische Vernunft nicht sich selbst setzend, sondern sich gegeben ist, was wenigstens für den Anfangspunkt an die Stelle der absoluten Freiheit die absolute Abhängigkeit setzt. c) Den Zusammenhang des Sittlichen mit der Religion erkennt Schleiermacher, dieser größeste Ethiker der protestantischen Kirche, an, aber eine bestimmte Unterscheidung des Ethischen und des Dogmatischen gelingt ihm nicht. Sein „christlicher Glaube“ ist in seiner Grundform, die er als den Kern des Ganzen bezeichnet, Darstellung der christlich frommen Gemüthszustände, d. h. der Frömmigkeit, also, wenn doch die Frömmigkeit der Ethik zugehört, ein Stück christlicher Ethik, und zwar ihr fundamentaler Theil, darstellend das Sittliche im absoluten Verhältniß, während das Sittliche im Verhältniß zum Kreatürlichen „der christlichen Sitte“ verbleibt. So hat aber Schleiermacher nur Ethik. Wenn ferner Schleiermacher, Die christl. Sitte S. 12—24, den Unterschied so zu bezeichnen sucht: die Dogmatik beschreibe das christliche Selbstbewußtseyn in seiner relativen Ruhe, die Ethik in seiner relativen Bewegung, so ist der Unterschied fließend bestimmt, weil es innerhalb des Christlichen weder bloße Ruhe noch bloße Bewegung gibt, und weil es willkürlich wäre, der Ethik einen Theil der subjektiven Zustände, die frommen, zu entziehen. Es kann auf der Schleiermacherschen Grundlage, wornach wir es in der Dogmatik nicht mit der objektiven Wahrheit zu thun haben, sondern nur mit unserem eigenthümlich bestimmten Selbstbewußtseyn, in der Dogmatik nur von Solchem die Rede seyn, was die Ethik sich nicht darf nehmen lassen. Diese Alleinherrschaft der Ethik an Stelle der Dogmatik ist von Rothe's christlicher Ethik mehr scheinbar als in Wahrheit erneuert worden. Weil die Dogmatik auch die Heiligung und die Kirche, der Ethik zugehörig, behandeln müsse, die Ethik aber nicht reden könne von Frömmigkeit ohne Gott, von Be-

kehrung ohne Christus, so meint er: im Gegenstande oder Stoff lassen sie sich nicht trennen, folglich nur in der wissenschaftlichen Form, und er entscheidet sich dafür, die strengere speculative Form dieses Stoffes Ethik zu nennen, die kritisch-historische, kirchliche Form aber Dogmatik. Aber andererseits gliedert er die Gesammtwissenschaft in speculative Logik, in speculative Theologie und in speculative Kosmologie, die Theile der letzteren aber sind ihm Physik und Ethik; und hienach stünde nichts entgegen, der Dogmatik die Stelle der speculativen Theologie zuzuweisen. Jene Vorwürfe aber gegen die Trennung von Dogmatik in unserem Sinn und Ethik müßten ganz ebenso die Trennung zwischen speculativer Theologie und Kosmologie (Ethik) treffen. Die Ausführung der Ethik bei Rothe selbst zeigt auch, daß dasjenige, was jedenfalls den Kern der Dogmatik bildet (sie ist ja oft trinitarisch abgehandelt), nämlich die Lehre von Gott, sehr wohl für sich behandelt werden kann, in der Ethik dagegen hat eine Gotteslehre, die nicht bloß Zurückweisung auf die dogmatischen Voraussetzungen der Ethik ist, keine integrirende Stelle; die Ethik Gottes fällt der Dogmatik zu.

Nicht bloß das Interesse, den inneren Zusammenhang der Dogmatik und Ethik anschaulich zu machen, sondern auch die Meinung von der inneren Untrennbarkeit beider (Sartorius, die heilige Liebe) oder die Annahme, daß die vollkommenste systematische Form sich nur in der Vereinigung beider realisiren lasse (Nitzsch, System der christl. Lehre), hat einigen Versuchen der Wiedervereinigung beider die Entstehung gegeben. Das ungetheilte christliche Leben, wie es in seiner Ganzheit zugleich Gegenstand der Dogmatik und Ethik sey, soll die höhere Einheit und Inhalt des Gesammtsystems christlicher Lehre seyn. Aber da kehrten die gegen Schleiermacher vorgetragenen Bedenken wieder. Auch nimmt ja Nitzsch's System in der Lehre von Gott, Trinität u. s. w. selbst eine objektivere Haltung an und ist hier nicht bloß Darstellung des christlichen Lebens. Endlich wie soll der ethische Stoff mit dem dogmatischen zusammengeordnet werden? Soll abwechselnd an gelegeneren Oertern des Dogmatischen (das ja mit Recht als die Basis gilt) ethische Lehre hervorsprießen? Aber dann tritt das Bedenken ein, daß, bevor die objektive Basis für das geringste Rein-Ethische in uns vollständig gelegt ist, von Tugend oder gar von den sittlichen Sphären muß gehandelt werden, während doch wenigstens nach der Paulinischen Ordnung der Trias Glaube, Hoffnung, Liebe vermuthet werden muß, daß in die Liebe, um sie als vollkommen christliche und segensreich wirksame darzustellen, die Hoffnung, also das Vertrauen auf die Vollendung des Reiches Gottes, mit der sich die dogmatische Eschatologie beschäftigt, schon einverleibt seyn muß. Mithin scheint jede Tugend und jedes sittliche Werk schon den Besitz von dem ganzen wesentlichen Inhalt der Glaubenswahrheiten vorauszusetzen, welchen die Dogmatik darlegt. Oder soll nun die Ethik als zweiter Theil hinter die Dogmatik als ersten gestellt werden? Das wäre eben unsere Behauptung (und das bemerken wir besonders Sartorius gegenüber) der Angemessenheit der Trennung beider. — Die Wiedervereinigung beider führt aber nothwendig, so lange die Festigkeit des Gliederbaues beider noch so ungleich und die Ethik verhältnißmäßig noch zart ist, für den schwächeren Theil, der mit dem stärkeren amalgamirt werden soll, die größesten Gefahren mit sich, zumal in einer die rationalistische Periode nicht innerlich genug retractirenden und auf das Dogmatische wieder ein einseitiges Gewicht legenden Zeit. So lange selbst angesehene Ethiker, wie Harleß, die wirkliche Welt des christlich Guten möglichst nur unter dem Gesichtspunkt des Glaubens festhalten, und sie nur als »Heilsbewahrung«, nicht als Heilsentfaltung zu beschreiben wissen, so lange ist die Wiedervereinigung beider mit der Gefahr verbunden, die Lehre von der christlich-sittlichen Welt nicht zu der Selbstständigkeit heranreifen zu lassen, die ihr gebührt, damit fruchtbarer, als bisher meist geschehen, die Synthese des intellectuellen, ethischen und religiösen Factors, die im reformatorischen Prinzip gesetzt ist, zur Durchführung komme.

Dogmatik und Ethik sind so gewiß selbstständige Disciplinen als Gott und der Mensch wirklich verschieden sind. Nur ein Standpunkt, der wie Spinoza's Ethik, eigent-

lich bloß Gott hat, aber keine wirkliche Schöpfung und ethische Welt neben (praeter) Gott, kann der Ethik ihre Selbstständigkeit neben der Dogmatik bestreiten. Die Dogmatik beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken und Thaten, welche nach seiner Weisheit ein System bilden und zum Ziel eine ethische Welt haben, deren göttliche Factoren, zumal in Betracht der Sünde, allerdings nicht schon mit der Schöpfung vollendet dastehen, sondern erst allmählig, durch das menschliche Verhalten bedingt oder sich bedingend, fortschreiten können von einem Moment ihrer selbst zum anderen (wie dasselbe ganz ähnlich sich verhält mit der Ethik, wo noch mehr das ethische Fortschreiten von einem Fortschritt göttlicher Thaten abhängt): aber damit besteht wohl, daß der göttliche Rathschluß für seine Thaten ein Ganzes sein selbst Sicheres sey, wie ja dieses der Dogmatik die Eschatologie verbürgt, welche für die Schwankungen in der Siegesgeschichte der göttlichen Thaten die versöhnende Harmonie bringt. Umgekehrt die christliche Ethik beschäftigt sich mit dem nach Gottes thatwerdendem Liebesrathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten. Sie steht auf dem Grunde der Dogmatik, und hat an dem System der göttlichen Thaten die reale Möglichkeit oder den Complex der Factoren zu einer wirklichen von Gott unterschiedenen sittlichen Welt; aber ihre selbstständige Aufgabe ist nun, dieses sittliche Leben, wie es sich in den einzelnen Persönlichkeiten offenbart, und zu einem sittlichen Organismus zusammenschließt, darzulegen. Das ist ihr selbstständiger Grundstock, von welchem aus rückwärts sich allerdings auch die Lehren von der sittlichen Anlage, der Sünde und Wiedergeburt, entwerfen werden, Lehren, in welchen Dogmatik und Ethik in Coincidenz zu gerathen drohen; aber diese ist nicht nothwendig, wenn nur daran festgehalten wird, daß die Dogmatik mit Recht Alles beansprucht, was und sofern es unmittelbar unter den Gesichtspunkt der göttlichen Thaten fällt, deren Zielpunkt die menschliche ethische Causalität ist, daß aber die letztere in ihrer Selbstbewegung und Causirung von der Ethik dargestellt wird, ohne daß deßhalb diese sich müßte auf deistischen oder gesetzlich-dualistischen Boden drängen lassen. Selbst die Lehren also, welche beiden gemeinsam sind, coincidiren nicht, sondern werden von beiden Disciplinen unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt, und es ist eben so sehr von dem Freiheitsprozeß der geschichtliche Fortschritt der göttlichen That negativ abhängig, wie positiv der Freiheitsprozeß von diesem Fortschritt. Achtet man hierauf, so möchte es scheinen, daß eben so wenig die Dogmatik die Basis für die Ethik seyn könne, als die Ethik für die Dogmatik. Aber einmal gilt doch: a Jove principium! Sodann gleich wie der Rathschluß der göttlichen Thaten unbeschadet der menschlichen Freiheit ein Ganzes und sein selbst Sicheres bleibt, so ist positiv auf Grund dieses That gewordenen und werdenden Rathschlusses auch die ethische Welt in sich ein Ganzes, und dabei nur vorauszusetzen, daß die göttlichen Thaten sich negativ durch die Freiheit bedingen, wie die Wirklichkeit der sittlichen Welt positiv durch Gottes Thaten bedingt ist; ein Grundsatz, dessen Begründung in der Dogmatik und deren ethischem Gottesbegriffe zu vollbringen ist.

Was den Unterschied der christlichen von der philosophischen Moral betrifft, so kann man ihn entweder materiell oder formell auffassen. Materiell bestimmen ihn die, welche im Christenthum im Verhältniß zum natürlichen Sittengesetz ein neues strengeres Gesetz, oder eine neue Anweisung zur sittlichen Kraft zu gelangen erblicken, so die Socinianer u. A. Formell unterscheidet beide der biblische Supranaturalismus, nämlich so, daß die Erkenntnißquelle der christlichen Ethik die positive Offenbarung in der heil. Schrift sey, welche den Geboten auch unbedingte göttliche Auctorität verleihe, die Erkenntnißquelle der philosophischen Ethik aber sey die Vernunft, deren Aussagen ihre verbindliche Kraft auch nur aus dieser entlehnen. — Allein auch die Gebote der Vernunft (des Gewissens) stammen nach der Schrift aus einer Offenbarungsthat Gottes, und können ebenso unbedingte Geltung beanspruchen, wie irgend eine andere Offenbarung, ja das sittliche Wissen des Gewissens ist Anknüpfungspunkt und Grundvoraussetzung für alle weiteren Offenbarungen Gottes. Sodann aber ist die bloße Positivität kein Vorzug, weil damit die freie Erkenntniß der inneren Güte des Guten noch nicht gesetzt ist. Der

»Knecht« weiß nicht, was sein Herr thut, er hat blind zu gehorchen. Das Evangelium will mit der Gotteskindschaft auch die Erkenntniß und Gewißheit von der inneren Wahrheit des Christlichen geben. »Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird Euch frei machen«, Joh. 8, 32. Hebr. 5, 14. Ephes. 5, 10. Röm. 12, 2. Phil. 1, 9. Mithin ist es dem Christlichen wesentlich, der Vernunft einverleibt seyn, also als vernünftig erkannt werden zu wollen. — Daher auch die christliche Ethik nicht nöthig hat, es zuzugeben, wenn die philosophische Ethik jenen Satz des Supranaturalismus utiliter acceptirend sich selbst allein die streng wissenschaftliche oder speculative Form vindicirt, der christlichen Ethik aber nur den empirischen, historisch-positiven Karakter zuschreiben will. Allerdings muß die christliche Ethik (wie die Dogmatik auf ihre Weise) ihre Einheit mit dem ethischen Selbstbewußtseyn des historischen Christenthums nach Schrift und Kirche nicht bloß latent und innerlich in sich tragen, sondern diese nothwendige Einheit mit der christlichen Objektivität als eine Bestimmtheit ihrer selbst auch heraussetzen, d. h. ihre Schriftmäßigkeit und ihre Evangelicität darlegen. Aber ihre eigenen Lehrsätze müssen in geschlossener Continuität fortschreiten, müssen in ihrem historischen Apparat zwar die Bewährung ihrer Christlichkeit und Kirchlichkeit, aber nicht ihrer inneren Wahrheit suchen, welche vielmehr in der Geschlossenheit ihres Zusammenhangs und der Ableitung aus der christlich erleuchteten, auch die ethische Welt umfassenden Vernunft liegen muß, deren Bestand und Energie, wenn von individueller wissenschaftlicher Begabung abgesehen wird, in letzter Beziehung von der Reinheit und Vollkommenheit des Glaubenslebens und des in ihm keimweise enthaltenen objektiven auch ethischen Wissens abhängt. — Hieraus ergibt sich schon, daß auch der Unterschied christlicher und philosophischer Ethik nicht wesentlich im Inhalt kann begründet seyn, am wenigsten in der socinianischen Weise. Denn wenn auch — was streitig ist — das Christenthum wirklich neue Sittengesetze aufgestellt hat, so zeigt doch der Augenschein, daß sie sofort der Vernunft als solcher »nach dem inneren Menschen« zusagen, sich auch dergestalt in die vorchristliche sittliche Erkenntniß einreihen, daß die Vernunft darin sofort das Vernunftnothwendige erkennt, wie alle bessere philosophische Moral innerhalb des Christenthums beweist; man denke an die Lehren von der Liebe, von dem Werthe der Einzelpersönlichkeit, von der Ehe, Obrigkeit u. s. w. Auch sagt mit Recht Luther z. B. vom Staat, das Christenthum habe nicht den Zweck, eine neue Staatsordnung als die christlich nothwendige zu gründen, es bestätige vielmehr nur die natürlichen und positiven Gesetze und fordere den Gehorsam gegen sie nicht bloß aus Furcht, sondern aus Liebe. Das Christenthum hat keine höhere Ethik an Stelle der gemeinen oder neben sie setzen wollen, es ist überhaupt nicht als Gesetzgebung aufgetreten, sondern gekommen, um aus dem inneren Wesen, der Natur der sittlichen Anlagen und Verhältnisse heraus, die schon in der ersten Schöpfung angezeigt, aber durch die Sünde verdunkelt oder verkehrt sind, eine reale sittliche Welt zu gestalten durch seine heiligende Kraft, welche sowohl wiederherstellend als vollendend, nicht aber vernichtend die Welt der ersten Schöpfung ausgestalten, das ursprüngliche ethische Weltbild in Gott realisiren soll. — Nun könnte man aber sagen: zum christlich Sittlichen gehört doch die sittliche Beziehung zu Christus und seinem Reiche, namentlich auch zu dessen Mittelpunkte, der erst durch Christus gestifteten Kirche. Auch ist wahr, sowohl daß das ganze Neue Testament den Glauben an Christus als einen sittlichen Akt allgemein verpflichtender Art aufstellt, als andererseits gewiß ist, daß diese sittliche Pflicht, die des Glaubens an Jesum von Nazareth, vor seiner Erscheinung nicht konnte aufgestellt werden. Aber daraus folgt nicht, daß dieser Glaube, nun Christus da ist, nicht könne als vernunftnothwendige Pflicht erkannt werden, denn die Meinung ist doch abzuweisen, daß wir zum Glauben, d. i. zum Quell des Realguten auf unsittlichem Wege, blind oder willkürlich kommen. Diese neue Pflicht, wenn man sie so nennen will, des Glaubens an Christus, ist implicite die alte, und gewisser Maßen schon dergestalt in dem sittlichen Wissen aus der ersten Schöpfung her (noch mehr im A. T.) präformirt, daß der sich sittlich zu Christus Verhaltende durch sein waches Gewissen zum Glauben an Christus als an

den getrieben wird, in welchem er die Wahrheit seiner selbst als Wirklichkeit erschaut. Wenn nun doch keine Nothwendigkeit vorliegt, daß der philosophische Ethiker, um philosophisch zu seyn, sich der christlichen Religion, der Erleuchtung und Vollendung der Vernunft durch dieselbe entziehe, wenn andererseits der christliche Geist durch den Eintritt in's Christenthum nichts Natürliches, außer Sünde und Irrthum, verloren, wohl aber Neues gewonnen hat, so sieht man nicht, wie philosophische und christliche Ethik sollten wesentlich sich ausschließende Größen seyn müssen und warum nicht vielmehr als das an sich Richtige sollte zu bezeichnen seyn, daß die christliche Ethik wahrhaft philosophisch sey und als den Zweck des Christenthums, die Wiederherstellung und Vollendung der ersten Schöpfung durch die zweite darzustellen suche, der siegreichen Ineinanderbildung beider auf ihre Weise, d. h. ideell diene. Und ebenso ist nicht abzusehen, warum die Philosophie nicht sollte zugleich christlich seyn können, während sie doch, außer dem Christenthum stehend, nur fordernd auftreten kann ohne Hoffnung auf die Realität, wie auch, wenn sie von Christus Umgang nähme, ihre höchsten Zweckbegriffe nur in blasser Unbestimmtheit und elementarischer Unfertigkeit sich halten müßten. Denn erst mit der Erscheinung des Hauptes, das den sittlichen Organismus der Menschheit zu verwirklichen die Kraft hat, und die Grundzüge dazu in seiner Selbstdarstellung trägt, ist der Ethik das ursprüngliche Ziel klar und sicher als oberster Zweckbegriff zu Theil geworden.

Aber so gewiß es hienach ist, daß nicht der Begriff beider sie von einander scheidet, indem er vielmehr sie aneinanderzieht, so ist doch von dem Begriffe die Wirklichkeit unterschieden. Jener Prozeß der Durchdringung der ersten und zweiten Schöpfung ist auch ideell noch im Gange, ja in ethischer Beziehung noch in seinen Anfängen. Da es nun nicht fruchten, sondern nur schaden würde, wenn die Einigung beider Mächte durch zu frühes Waffenstrecken der einen übereilt würde, vielmehr die vollständigste Auseinandersetzung des Rechtes beider die Voraussetzung der Erkenntniß ihrer inneren Zusammengehörigkeit, und also des wahren Friedens ist, da ferner wohl von dem Theologen zu fordern ist, daß er auch vernünftig und wissenschaftlich, aber so lange der Prozeß zwischen Vernunft und Christenthum noch dauert, nicht eben so unmittelbar verlangt werden kann, daß jeder Philosoph auch schon Christ sey: so ergibt sich als wünschenswerth, ja nothwendig, daß während des Prozesses philosophische und theologische Ethik neben einander hergehen, so zwar, daß beide beiderseits müssen gepflegt werden können. Denn wenigstens von dem Theologen fordert das Christenthum, daß er auch wisse, wie in ihm die Welt der ersten Schöpfung nach ihrer Wahrheit aufbewahrt sey, mithin muß er sie auch für sich, wenn gleich nicht als abgeschlossens Ganzes zur Darstellung bringen können. Dies Außereinander beider Disciplinen, welches mindestens so lange dauern muß, als die philosophische Ethik es will, bringt Kampf: aber dieser ist heilsam, nicht bloß damit die außerchristliche Vernunft immer mehr erkenne, daß sie ihre Wahrheit und Reinheit erst in der Religion des fleischgewordenen λόγος erreiche, sondern auch um des Nichtchristlichen in der christlichen Theologie selbstwillen hat auch die Ethik der allgemeinen menschlichen Vernunft immer noch ein theilweises Recht gegen die theologische Ethik, bis das ethische Selbstbewußtseyn der Kirche von sich wird vollendet seyn, das mit dem ideellen Durchdringungsprozeß der ersten und zweiten Schöpfung identisch ist.

Geschichte der Ethik. Sie zerfällt, wenn die Kirchengeschichte nach Niedner's und Neander's Vorgang mehr auch Geschichte des christlichen Lebens wird geworden seyn, in ethische Dogmengeschichte und Geschichte der Ethik. — Da, Monographieen abgerechnet (z. B. von Stäudlin über Eid, Ehe, Gebet), jene fast unbebaut ist, so bleiben wir bei der letzteren stehen, das Nöthige aus der ersteren da und dort einfügend.

A. Als ethische Erkenntnißquelle gilt im Neuen Testament Christus, seine Person und Lehre, wie auch die Apostel ethische Autorität beanspruchen. Das A. T. hat für beide eine vom Christenthum abhängige, also sekundäre ethische Autorität. Mit der

Beschneidung ist auch das ceremonielle und nationale Gesetz gefallen; selbst die noachidischen Gebote, von welchen ein Theil Apg. 15. festgehalten ist, sollen offenbar nichts an sich sittlich Nothwendiges für die Heiden-Christen neu festsetzen. Mit dieser objektiven Erkenntnißquelle ist aber im N. T. noch eine innere subjektive verknüpft vermöge des Antheils der Gläubigen am heiligen πνεῦμα (1 Kor. 2, 13—15.). Das war auch der ältesten Christenheit noch wohl bewußt, zumal da, wo Paulinischer Geist lebte. Barnabas K. 21. sagt: ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί; während Justin und Clemens von Alexandrien in loserem Zusammenhang mit dem christlichen πνεῦμα auf den Logos im Menschen als ethischen Führer verweisen, die Montanisten aber, besonders Tertullian im Eifer für eine neue ethische Gestaltung der Welt umgekehrt bis zur Annahme neuer, vornehmlich ethischer Offenbarungen (Fasten, Enthaltsamkeit, strenge Kirchenzucht u. dgl.) des πνεῦμα für das männliche Alter der Kirche, das Zeitalter des heiligen Geistes fortschritten. Aber eben dadurch lösten sie sich von der ethischen freien Triebkraft des christlichen Glaubensprinzips ab und legten, zu einem vermeintlich höheren, neuen Erkenntnißprinzip greifend, den Grund zu dem tiefern, später verkirchlichten Irrthum, daß das Christenthum nicht sowohl die Macht sey, das alte aber für sich unmächtige Gesetz in lebendige und kräftige Wirklichkeit innerlich und äußerlich, in Weisheit und Liebe umzusetzen, als vielmehr ein neues strengeres Gesetz zu bringen beabsichtige, ja eine ganz andere ethische Welt als die in der ersten Schöpfung intendirte, eine spirituale zu begründen, wodurch diese Welt mit den gemeinen Pflichten entwerthet, das Christenthum aber trotz der scheinbaren Erhöhung und Steigerung seiner Neuheit nur zu einer nova lex (vgl. Ritschl, die altkatholische Kirche) degradirt wurde. Ein wichtiger Factor hiebei war, daß die Christenheit der ersten Jahrhunderte theils nothgedrungen, theils um ihrer eschatologischen Erwartungen willen die Richtung nahm, der Aufgabe einer ethischen Fermentirung der Welt die Sammlung eines einseitig in sich gekehrten pneumatischen Daseyns vorzuziehen. Als nun aber die montanistische widerkirchliche Bewegung vornehmlich durch Einverleibung und Fesselung des montanistischen πνεῦμα an die Kirche und deren Klerus mittelst der Ordination bewältigt war, so wurde um so leichter die sittliche Selbstgesetzgebung der Christen, dieses Stück des allgemeinen Priesterthums, vergessen, als in der That, wenn das Christenthum nur eine nova lex ist, welche die Erkenntniß ihrer inneren Güte weder fordert noch gestattet, für solche Selbstgesetzgebung kein Raum übrig bleibt. So tritt zu der neutestamentlichen Erkenntnißquelle als zweite objektive die kirchliche Lehrautorität ethisch wie dogmatisch hinzu, während die subjektive mehr und mehr verschüttet wird. Dennoch enthalten die Beschlüsse der Concilien reichen ethischen Stoff und sind die sichersten Wegweiser für den Gang der Geschichte des ethischen Bewußtseyns der Kirche. Erst die Reformation hat die neutestamentliche Lehre von der Erkenntnißquelle des Ethischen wieder in Kraft gesetzt. Wenn gleich nach ihr analog dem dogmatischen Streit über articuli puri et mixti, seit dem 17. Jahrhundert Grenzstreitigkeiten zwischen Vernunftmoral und christlicher Ethik sich entspannen, so ist doch davon das Resultat in unserem Jahrhundert nur die jetzt um so allgemeinere Anerkennung der Sätze gewesen, die so eben in Beziehung auf die philosophische Ethik ausgesprochen wurden.

B. Reicher ethischer Stoff findet sich schon bei den apostolischen Vätern Clemens v. Rom, Ignatius, Polycarp, Barnabas, Hermas, sowie bei Justin und Clemens v. Alex. Sie richten sich auf das Gebiet der einzelnen Persönlichkeit, die nach Clemens an dem wahren Gnostiker ihr Musterbild haben soll, auf die Ehe und Familie, zum Theil auch (Ignatius, Hermas, Clemens v. Rom) auf die Kirche. Am tiefsten aber hat der feurige ethische Geist Tertullians († um 220) eingewirkt durch seine zahlreichen Schriften über ethische Materien (de spectaculis, de velandis virginibus, de cultu feminarum, de monogamia, de poenitentia, de patientia, de pudicitia, exhortatio castitatis, de corona militis, de fuga in persecutionibus, de jejunio, de oratione). Er hat das Christenthum zwar nicht als eine in der alten Welt sich na-

turirende, sie durchdringende und erobernde geistige Macht aufgefaßt, wohl aber will er die Christenheit als eine geistliche Kriegsmacht, die von aller heidnischen Sitte sich absondert, der alten Welt in geschlossener Reihe, mit eigenen sittlichen Abzeichen, Trotz bietend und wie zum Gericht gegenüberstellen. Ganz dem entgegengesetzt gehen die ethischen Vorschriften des alex. Clemens in seinem Paedagogus und in den Teppichen, der Ermahnung an die Heiden u. s. w. darauf aus, unter Aufnahme vieler ethischen Elemente der griechischen Philosophie das christlich Ethische als das wahrhaft Vernünftige hinzustellen, welches weder Eudämonismus noch eine negative Ascese oder stoische Apathie gestatte. Vielmehr hat die vom Logos beherrschte tugendhafte Seele ihre Hoheit (σεμνότης) mitten in den unscheinbaren gemeinmenschlichen Geschäften und Genüssen des alltäglichen Lebens. Eine mehr kirchliche Haltung nimmt Cyprian ein, durch seine Schriften de ecclesiae unitate, de observatione disciplinae u. a., neben einer Reihe ethischer Schriften, überhaupt durch die Fortbildung der Idee der katholischen Kirche, welche immer mehr maßgebend für die sittliche Lebensgestalt der Christen wurde und zwar sowohl insofern, als die Kirche zur vornehmsten sittlichen Sphäre ward, als mittelbar durch die Herrschaft, welche die Kirche als katholische gesetzgebend, regierend und zuchtübend allmälig über die ganze sittliche Lebenserscheinung der Christen gewann. Was das Erste betrifft, so hat er, Ignatianische Ideen weiter ausbildend, als das höchste Gut die Einheit der Kirche im heiligen Geiste aufgestellt, die er in dem Episcopate gegeben sieht. Während die Novatianer über die Montanisten sich dadurch erheben, daß sie den Antheil an dem christlichen πνεῦμα nicht von abrupten Ektasen und vom Gehorsam gegen die Gesetze einer ekstatischen Prophetie abhängig machen, sondern auf eine gegliederte Kirche als Organisation des allgemeinen geistlichen Priesterthums in presbyterialen Formen hinstreben und daher mit dem Recht an die kirchliche Mitgliedschaft es sehr genau nehmen, für welche sie καθαρότης des Lebens als Kennzeichen und Wesen der wahren Kirche verlangen: so erkennt Cyprian zwar die Forderung der Heiligkeit für die Eine Kirche auch an, aber widersetzt sich der Behauptung der Unmöglichkeit einer zweiten Buße, sowie überhaupt der Forderung, daß die Kirche auf Erden aus lauter Heiligen zu bestehen habe. Dagegen concentrirt er die Wahrheit der Kirche in dem Episcopate, den er als den sicheren Theilhaber des heiligen Geistes und als den Ort betrachtet, durch welchen der Kirche der heilige Geist und die wahre Einheit für alle Zeiten gesichert sey. Der Episcopat selbst ist ihm trotz der Vielheit seiner coordinirten Glieder Einer, von selbst zusammenstimmend durch den Einen heiligen Geist, welcher durch Ordination dem Stande der Sacerdotes mitgetheilt wird. Die Bischöfe zusammen sind ihm eigentlich Ein Bischof; der Eine Episcopat ist in jedem von ihnen ganz, ihre Vielheit zufällig, der Bischof zu Rom nur primus inter pares, sichtbares Symbol der Einheit dieser an sich zufälligen Vielheit der Bischöfe. Daneben freilich steht der Forderung, dem Bischof blind zu gehorchen, auch wieder unvermittelt bei ihm die andere entgegen: daß es Pflicht und Recht der Gemeine sey, einen unwürdigen und unheiligen Bischof nicht mehr anzuerkennen. In die von Cyprian noch offen gelassene Lücke setzt nach dem Montanismus und Novatianismus die dritte auf ethischem Gebiete liegende große Bewegung, der Donatismus im 4. Jahrhundert ein und durch seine Ueberwindung vollendet sich dann das hierarchische System in episcopaler Form. Cyprians Lehre von der sicheren Geistesmittheilung durch die Ordination hat den Montanismus bewältigt um den Preis, daß die bleibende Grundlage für die Wahrheit der Kirche nicht in dem objektiven Wort und Sakrament, sondern in Personen, deren Antheil an dem heiligen Geist sakramentlich gesichert sey, gefunden werden müsse. Diese Personen, die Ordinirten, bilden nun einen heiligen Stand, den Priesterstand. Die Ordination ist das den Ort des heil. Geistes kenntlich machende, die Kirche zusammenhaltende und regenerirende Sakrament. Doch hatte er weder die Infallibilität noch die persönliche Heiligkeit als sichere Wirkung der Ordination zu bezeichnen gewagt, wohl aber setzte er die persönliche Heiligkeit der Bischöfe bei seinen Sätzen über Einheit der

Kirche voraus, wie auch ihre Reinheit in der Lehre, und ließ, wo das eine oder andere fehlte, eine ausscheidende Thätigkeit der Gemeinde als Correktiv zu, ohne durch einen character indelebilis des sacerdotium sich hindern zu lassen, aber freilich auch ohne bestimmt anzugeben, was denn eigentlich dasjenige sey, was die Ordination sicher mittheile, wenn es nicht etwa darin besteht, daß der Bischof vom heiligen Geist zum Träger der äußeren kirchlichen Einheit, d. h. zum Kirchenregenten geweihet ist, für welche Stellung die Reinheit in Leben und Lehre noch als negative Bedingung figurirt. Um die Zeit nun, da durch die erste ökumenische Synode zu Nicäa 325 ipso facto in Betreff der reinen Lehre festgestellt ward, daß zwar nicht der einzelne Bischof, aber wohl der versammelte Episcopat der Ort sey, wo die Infallibilität der Kirche ihre göttliche Sicherheit habe und in ihm die Kirche der unmittelbaren Erleuchtung, ja Inspiration sich erfreue, bestand der Donatismus um so eifriger darauf, daß die Heiligkeit des Lebens dem Bischofe nicht fehlen dürfe, solle die Kirche wahre Kirche bleiben. Sie sey es durch Heiligkeit, die sie wenigstens in den Bischöfen besitzen und durch strenge Kirchenzucht beweisen müsse. Augustinus nun und Optatus von Mileve stellen zwar mit Recht entgegen, wenn die Kirche nur ihre Heiligkeit habe durch heilige Personen, so werde sie ganz auf das Subjektive und zwar Unerkennbare gestellt (Optat. contr. Donat. lib. II. 1. de *sacramentis* colligitur, non de superbia personarum ponderatur). Aber das gerade bestritten die Donatisten, daß die Ordination auch in Unheiligen gültig bleibe. Ferner wurde durch die Ausschließung des Donatismus nun bestimmt von der Heiligkeit als der nothwendig erforderlichen oder sicheren Gabe der Ordination abstrahirt, mithin blieb als deren sichere Wirkung nichts übrig als die Vollmacht zur Lehre und Sakramentsverwaltung und vor Allem zur Repräsentirung der Einheit der Kirche durch Kirchenregiment. Aus der ethischen Heiligkeit der Kirche wird so eine anstaltliche von der persönlichen Heiligkeit unabhängige, sie wird ein Accidens für den Kirchenbegriff, für den sie nur zu sichern wäre durch Unterscheidung der sichtbaren Kirche von der unsichtbaren, welche Tychonius in Nordafrika durch sein corpus Christi bipartitum, sowie Jovinian durch seine ecclesia, fide, spe, caritate inaccessibilis, die immer sponsa, soror, mater, virgo ist, aufstellen wollten. Dagegen wird nun um so zuversichtlicher die äußere Nachweisbarkeit des Ortes, wo in der Kirche der heilige Geist sey, behauptet, und da die Kirche die Nota der Wahrheit an ihrem Besitz des heil. Geistes hat, auf das kirchliche Amt, d. h. auf die Ordinirten als auf den Ort hingewiesen, in welchem die Kirche ihre Erkennbarkeit besitze, ähnlich wie ein Staat erkennbar ist dadurch, daß eine Obrigkeit den Unterthanen gegenüber steht. So wird die Verfassung, wodurch die Kirche rechtlicher Organismus wird, dogmatisirt, dasjenige, woran der dogmatische Begriff der Kirche hängt, nämlich Wort Gottes und die beiden Sakramente durch den neuen dogmatischen Kirchenbegriff gebunden und depravirt, für die Kirche aber als lebendigen ethischen Organismus keine Stelle gelassen. Dieser wird vielmehr zersetzt in eine dem dogmatisch gegliederten Klerus gegenüberstehende, ihm gehorchende Atomenmasse; die christlich-sittliche Bethätigung der Laien und auch des Klerus erhält nun zu seiner Grundgestalt die der kirchlichen Gesetzlichkeit. Da die Kirche so sich darauf einzurichten begann, ein geistlicher Staat zu seyn, nahm ihre Ethik die Richtung auf eine sogenannte höhere Tugend überwiegend negativ ascetischer Art. Anachoreten- und Klosterleben, Virginität und Armuth, Kasteiungen u. dgl. wurden die Hauptformen, in welche die Energie des mißleiteten christlich-ethischen Geistes sich warf und in deren Lobpreisung sich ein großer Theil der Produktivität für die Ethik ergoß, eine Weltflucht, die wenigstens noch gegen die Richtung des Kirchenthums auf Herrschaft und immer offenbarerer Weltförmigkeit einen stillschweigenden Protest in sich schloß. Aber das war doch nur ein Extrem gegen ein anderes. Stimmen wie die des Jovinian, Helvidius und Vigilantius aber gegen diese Verirrungen wurden überhört. Dies führt auf das Zweite.

Das Pönitenzwesen bildet zwar nur ein Stück des kirchlichen Lebens, aber zumal bei den angegebenen Umständen ist es der Fokus, von wo aus die gesammte Gestaltung

des christlichen Lebens Regel und Gesetz empfangen mußte, denn es hing davon ab, was als Sünde anzusehen sey und was als Gutes und die gesetzgeberische Thätigkeit der Kirche, auf Concilien fortgesetzt und durch den Klerus individualisirt, gewann ihren mächtigen Stützpunkt an der judiciellen Vollmacht und der Strafdisciplin, welche die Kirche übte. Strafgesetzbücher (libri poenitentiales) wurden aus den apostolischen Constitutionen, aus Kirchenvätern und Concilienschlüssen gesammelt (dahin gehört der Nomokanon des Patriarchen Johannes des Fasters von Constantinopel um 550, die Sammlung des Fulgentius Ferrandus und des Cresconius concordia canonum sec. 6.) und dienten seit dem 7. Jahrh. (Theodor Cilix † 690 in Canterbury, Beda, Rhabanus Maurus u. A.) als mächtige Hebel, um die germanischen Völker zu zähmen und einer kirchlichen Ordnung zu unterwerfen. Ueber dieser praktischen Thätigkeit trat die Pflege der Wissenschaft der Ethik zurück. Erwähnung verdient vor Thomas nur des Ambrosius Buch de officiis, Cicero nachgebildet, Gregors d. Gr. magna moralia, des Bischofs Martinus von Bracara formula honestae vitae s. de virtutibus cardinalibus, Alcuin de virtutibus et vitiis, Paschasius Radbertus de fide, spe et caritate. Der kirchlichen nomistischen Ethik und ihrer Aeußerlichkeit steht schon die griechische Mystik eines Makarius (Homiliae, de elevatione mentis), Dionysius Areop., Maximus Confessor gegenüber, deren Schriften durch Joh. Scotus Erigena im Abendlande bekannt und zum Ausgangspunkt für die romanische Mystik der Victoriner wurden, Hugo's † 1141 (vgl. Liebner, Hugo v. St. V. Lpz. 1832), Richard's † 1173 (de statu interioris hominis L. 3., de eruditione hominis interiori; Benjamin minor s. de praeparatione animi ad contemplationem; Benj. major s. de gratia contemplationis), auch Bernhard's v. Clairvaux (Neander der heil. Bernhard 1813) de Consideratione LL. 5., Homiliae in Cantic. Cantic. c. 1—3.). Obwohl diese Mystik von der sittlichen Gestaltung der äußeren Gebiete abstrahirt negativ dazu dient, daß das äußere Kirchenthum mit seiner Ethik sich desto ungestörter ausbreiten kann, ja obwohl der Pseudo-Areopagite durch seine coelestis Hierarchia der irdischen Hierarchie mit ihren Weihen und Sakramenten einen idealisirenden Heiligenschein leiht und eine Art spekulativer Substruction unterbreitet, ist die Mystik doch die saftige Wurzel, von der nicht bloß die Dogmatik, sondern auch eine christliche Ethik reichen Gewinn zu hoffen hatte. Denn es handelte sich ihr um die Erhebung über das Sinnliche und Endliche, um die wahre Freiheit der Seele, die sie in der leidentlichen Ueberwältigung oder gar Vernichtung durch Gott im affektvollen Gottesgenuß zu gewinnen hofft. Ihre Produkte sind allerdings mehr ascetisch als ethisch; aber sie gehören einer tieferen Ascetik an und richten sich auf das persönliche Prinzip, auf den Keimpunkt oder das Herzblatt aller christlichen Ethik, das Leben in Gott, welches sie nicht bloß zu verkündigen und anzuregen, sondern für welches sie allmälig auch eine Methodik als Stufenlehre des geistlichen Lebens zu construiren suchen. In ihre Reihe gehören auch noch Bonaventura † 1274, später Ch. Gerson, sec. 15. und der Spanier Michael de Molinos, sec. 17., *Guida* spirituale 1675 (vgl. C. E. Scharling, Michael de Molinos, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. 1854). Der Fehler der älteren Mystik ist, daß sie überwiegend nur im Gegensatz des Endlichen und Unendlichen und in quantitativer Fassung desselben stehen bleibt. So ist Gott nur das unendliche Meer der Güte und wahren Realität, das Endliche sein Widerspruch und dieses muß, um vollendet zu werden, dasjenige aufgeben, wodurch es doch allein von Gott sich unterscheidet, d. h. von Gott absorbirt werden. Das für sich Seyn, die Egoität, gilt, wie das der Grundzug der falschen Ascetik ist, als Egoismus der Kreatur; andererseits lebt das Streben in der Mystik wie die Hoffnung auf vollkommene Einigung mit Gott. Der Tropfen strebt zurück zu seinem Meere, der Stein zu der Erde, wo er seine Ruhe findet, aber das Subjekt fühlt sich in sich nur arm und leer, erkennt und fixirt nicht in sich als kreatürlichem Individuum eine Unendlichkeit in Form der Receptivität für das Göttliche, sondern meint aus sich und über sich hinausstreben zu müssen (excessus), um vollendet zu werden. Der Grund hievon ist der Mangel eines ethischen Gottesbegriffes,

das Nachwirken vorchristlicher Vorstellungen von Gott, wornach das Höchste in ihm eine quantitative oder extensive Unendlichkeit des Seyns und der Lebensfülle seyn soll. Auch die edle germanische Mystik eines Heinrich Suso, Ruysbroeck und noch mehr die des Eckart leiden an diesem Mangel. Er konnte nur überwunden werden, wenn die Mystik, statt auf die Endlichkeit als Hinderniß der Gottinnigkeit, auf die Sünde bestimmter zu achten und dadurch sich zu ethisiren begann. Sie thut das, indem sie mit der Grundforderung sich an den Menschen richtet, sich leidentlich gegen Gott zu machen durch Austreibung der Weltliebe, gegen die sie als wirksamstes Antidoton die Lust an dem Leiden und dem Kreuz, die Versenkung in das Leiden Christi in Mitleid und in der Maria Leiden über Christi Leiden, überhaupt aber das arme Leben in der Nachfolge Jesu empfiehlt. So Tauler in seinen Predigten und in seiner Schrift vom armen Leben Jesu, so Suso und Thomas a Kempis in seiner Nachfolge Christi. Aber so gewiß hierin schon ein ethischer Prozeß der Freiheit sich verspüren läßt, so ist da doch derjenige Punkt noch nicht fixirt, aus welchem allein das Bewußtseyn wirklicher realer Unterschiedenheit von Gott, mit einem Wort der kreatürlichen Freiheit resultiren kann. Dieser Punkt ist das Schuldbewußtseyn. Die Unendlichkeit der Schuld des Menschen, die nicht auf Gott zurückfällt, sondern unsrer Person anhaftet, anzuerkennen, das ist das enge Thor, durch welches hindurchgehend wir unserer unendlichen Bestimmung ohne Vernichtung der Persönlichkeit inne werden können. Da wird für uns die Erkenntniß geboren, daß der Raum des endlichen Herzens nicht zu klein ist, um Unendliches zu beherbergen, sey es Böses, sey es Gutes. Da geht die Idee der intensiven ethischen Unendlichkeit auf. Diese, die Liebe, wird nun als das Centrum in Gott gewußt und nun kann nichts mehr der Erkenntniß entgegenstehen, daß diese wahre Unendlichkeit, das Herz Gottes sich offenbare in der Person des Menschensohnes, in welchem das gottbedürftige menschliche Herz nicht bloß einen Gottesbesuch (Theophanie), auch nicht bloß das Urbild mystischer Vergottung durch Armuth, Leiden und Gottgelassenheit, sondern den Versöhner der persönlichen Schuld und Sünde, dieses zuerst hinwegzuräumenden Hindernisses alles Liebeslebens sieht durch den Glauben an die Rechtfertigung. Luthers Lehre vom Glauben ist das wahre Ende der edelsten mittelalterlichen Mystik, ihre ethische Vertiefung und Zurechtweisung, aber auch ihre Emporhebung in kirchliche Gemeinverständlichkeit und Gemeingültigkeit.

Die Scholastik liebte es seit dem Lombarden, in ihren Sentenzen und Summen ethischen Stoff an den dogmatischen anzureihen. Zu den philosophischen oder Cardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Weisheit fügt der Lombarde die heilige Siebenzahl vollmachend als die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung hinzu, was allgemeinere Nachfolge fand. Das Verhältniß zwischen beiden Klassen wurde aber nicht gründlich erörtert. Unter des Lombarden Nachfolgern ist bei weitem am bedeutendsten für die Ethik des Thomas v. Aq. Tugendlehre in seiner prima et secunda secundae (vgl. Göttig, Mitarbeiten 1839. 3.); des Antonius, Erzb. von Florenz, † 1459, Summa theologica im 4. Theil de virtutibus ist nur als Sammelwerk bedeutend und schließt sich besonders an Thomas an, der überhaupt für die ganze spätere römisch-katholische Ethik als Musterbild wirkt. Aber neben der wissenschaftlichen Arbeit des Thomas rief das praktische Bedürfniß des Beichtstuhls seit dem 13. Jahrhundert (Raymund, a Penna forti) eine üppig wuchernde Literatur der Casuistik (casuum conscientiae) hervor. Solche Summen der Casuistik, welche die Aufzählung und Beurtheilung der Sünden leiten und schwierige Gewissensfälle entscheiden sollten, sind besonders die beliebte Astesana von einem Minoriten aus Asti, sec. 14., die Angelica von Angelus de Calvasio in Genua, † 1595, die Rosella und die Pisanella, auch Magistruccia genannt, von Bartholomäus de sancta Concordia. Diese Bücher dienten nicht wenig dazu, die Einheit des christlichen Lebens in die Vielheit der kirchlichen Werke zu zersplittern und im Bunde mit Magischem und Pelagianischem von dem Centrum der christlichen Persönlichkeit, das die Mystik pflegen wollte, voreilig auf die Peripherie abzulenken. Und

je mehr sich der alles beherrschende Mittelpunkt der ethischen Erkenntniß entzog, desto leichter mußte sich Verwirrung der Begriffe in Beziehung auf die einzelnen Pflichten ergeben, welche die casuistische Dialektik (zu der schon Abälards Sic et Non, ed. Henke et Lindenkohl 1851. §. 119—157. schon eine reiche Saat ausgestreuet) weniger gehoben als vermehrt hat.

Die Reformation hat im kritischen Rückgange zur heil. Schrift nicht bloß die Grundirrthümer des Mittelalters überwunden, sondern auch das Real-Prinzip des christlich Ethischen positiv festgestellt. Das hat sie bewirkt, indem sie in dem rechtfertigenden Glauben die lebendige Möglichkeit oder Potenz des christlich Ethischen oder der Liebe gewann. Die ethischen Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes konnten nun ihre christliche Umgestaltung erlangen. 1) Das Sittengesetz hat seine objektive Erkenntnißquelle an der heil. Schrift, welche vom Glauben (dem subjektiven Erkenntnißprinzip) ausgelegt, dem Christen als solchem ein selbstständiges sittliches Urtheil, eine Selbstgesetzgebung in Einheit mit dem in Christus geoffenbarten Willen Gottes vermittelt und zuspricht. Was den Inhalt betrifft, so wird aus der verwirrenden Vielheit und Zersplitterung der Pflichtenlehre zurückgerufen vor Allem zu der Grundpflicht, die Herstellung der normalen kreatürlichen Lebensstellung zu Gott zu suchen. Das ist die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus allein; sie wird als das Grundgesetz und das eigentlich nächste durch Buße zu erreichende Ziel des Gesetzes erkannt. 2) Der Glaube ist den Evangelischen die christlich gute Grundgesinnung, die vollkräftige Potenz aller Tugend. Zwar dem Katholizismus und dem Rationalismus wird bange, ob der Glaube, der unangesehen die Werke seiner Seligkeit gewiß seyn soll, nicht des eigentlichen Hebels zu guten Werken ermangele, nämlich der Hoffnung, dadurch die Seligkeit zu erwerben. Aber der Protestantismus antwortet: gerade wenn wir durch Werke die Seligkeit verdienen müßten, so wäre das Motiv für die Werke verfälscht, wir suchten in der Liebe doch nur uns selber, unsere Seligkeit. Der Glaube dagegen in seiner Seligkeit kann lauter und rein lieben, gottähnlich nicht das Seine suchend, sondern was des Nächsten ist; nicht seine Seligkeit, sondern aus der Seligkeit heraus. Es muß aber auch von dem Glauben zur Liebe und ihren guten Werken kommen, es kann der Gläubige nicht in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde, denn die Gnade und der Glaube sind an ihnen selbst schon ethischer Art. Der wahre Glaube ist nicht ohne die Bußfertigkeit, die wahre Bußfertigkeit ist nicht der bloße Wunsch, straflos zu seyn, sondern der Schmerz darüber, Gottes heilige Liebe betrübt zu haben und der Wunsch, der Gerechtigkeit Gottes in Christo zu genügen. Wie sollte nun ein Glaube, dem die Bußfertigkeit immanent ist, an der Sünde Lust und nicht vielmehr Abscheu haben, und wie sollte nicht die erfahrene beschämende und gewinnende Liebe Gottes, die uns in Christus alle unsere Sünde vergibt und uns zu Gottes Kindern macht, zu der Dankbarkeit antreiben, welche gerne will, was Gottes Wille ist, und daran ihre Lust hat? Ein Glaube, der nicht der Lust zum Bösen abgestorben ist, kann auch nicht zur Lust am Guten erwacht seyn. Aber er ist auch kein evangelischer Glaube. Der evangelische Glaube, schon in seiner Genesis ethische Art in sich tragend, erwacht zur Liebe. In ihm ist aber die Auferstehung der neuen Persönlichkeit wie nach psychologischer Nothwendigkeit, so auch nach theologischer und objektiver, denn die Gnade als ethische will nicht bloß Straflosigkeit mittheilen, sondern Gottes Liebe genügt sich erst in dem Mittheilen der heiligen Liebe durch den heil. Geist. Sie und mit ihr die Hervorbringung der neuen spontanen Creatur, der in Gott freien Persönlichkeit, ist das Ziel des göttlichen Liebeswirkens. Gott will nach seinem innersten Wesen, der Liebe, Wohnung machen in den Menschen, die aus schuldbeladenen Sündern nun zu begnadigten Kindern, zu einer Gottesfamilie von beseligten freude- und liebereichen Gliedern seines Hauses werden. 3) Auch der Begriff des höchsten Gutes wird nun umgewandelt. Nicht die Kirche als dingliche Anstalt oder als Sache mit imaginirter Persönlichkeit, ähnlich wie der Staat im vorchristlichen Alterthum, bilden nun das höchste Gut, sondern ihre objektive dogmatische und ihre ethische Seite kommen nun

Digitized by Google

zu ihrem reinen und vollen Begriff. a) Ihre Göttlichkeit und Wahrheit hat sie durch Wort und Sakrament, durch welche Christus mit ihr ist alle Tage bis an der Welt Ende, er, der zu ihr als ihr Haupt gehört, einen sichtbaren Stellvertreter aber für seine Sichtbarkeit nicht bedarf, noch gestattet. b) Davon aber unterscheidet sich die Kirche als ethischer Organismus, welcher, obwohl auch ein Gotteswerk, sich doch durch die gläubigen Persönlichkeiten, als das Salz und die Seele in der äußeren Gemeinschaft oder in dem großen Körper der Christenheit, frei und so gestaltet, wie es den jedesmaligen Verhältnissen und Aufgaben am gemäßesten ist. Das evangelische Glaubensprinzip schließt das allgemeine Priesterthum der Gläubigen in sich und die freien gottebenbildlichen Persönlichkeiten bilden die lebendigen Steine für die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes. So gewiß die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche den lebendigen Mittelpunkt des Reiches Gottes bildet, so wenig ist sie doch nach evangelischer Auffassung mit dem Reiche Gottes identisch, sondern zur Welt der ersten Schöpfung nimmt nun endlich die Kirche die sittliche Stellung ein, daß sie die sittlichen Sphären der Ehe und Familie, der Wissenschaft und Kunst, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates weder als in sich profan behandelt, noch erst durch die Kirche ihr göttliches sittliches Recht gewinnen läßt und so die Selbstständigkeit ihres eigenen Lebensgesetzes gegenüber von der Kirche läugnet: vielmehr wird die innere sittliche Natur und das göttliche Recht, z. B. der Ehe, Familie, Staatsgemeinschaft anerkannt und die evangelische Sittlichkeit besteht nur einfach darin, diese Sphären nach ihrer sittlichen Natur zu behandeln, was aber nur möglich ist für die gläubige, d. h. mit heiligen Kräften ausgestattete Persönlichkeit. Es wird also darauf verzichtet, ein überirdisches spiritualistisches Reich schlechthin übernatürlicher Art auf Erden aufzurichten. Statt dieses Widerspruchs oder Dualismus, der einerseits die christliche Tugend-Energie in einem Stande von Weltflüchtigen für die Welt versiegen läßt, andererseits einem weltsüchtigen und weltbeherrschenden Kirchenthum anheimstellt, fordert die evangelische Kirche: in der Welt nicht von der Welt zu seyn, in der Fermentirung der Welt durch das christliche Prinzip der Welt zu entsagen in christlicher Selbstbehauptung; die Persönlichkeit in dienender Liebe dem gemeinen Besten zu opfern, kurz das dort an verschiedene Subjekte Vertheilte und darum nirgends die christliche Sittlichkeit in ihrer Reinheit Erreichende so in Eins zu bilden, daß auch das alltägliche Leben zum Gottesdienst im weiteren Sinne werde (vgl. Calvin's Institut. l. III, cap. 6—10.). Es sind denn auch in der That erst unter den Einwirkungen der Reformation alle jene sittlichen Sphären neben der Kirche zu Kraft und Selbstständigkeit gelangt. Luther hat eine Ethik so wenig als Calvin geschrieben, aber manche ethische Gegenstände, wie Gebet, Eid, Ehe, Obrigkeit u. s. w. nach Gelegenheit behandelt, namentlich aber in Form von Erklärung des Dekalog im Katechismus das ethische Gebiet umfassender aber populär erörtert. Längere Zeit hindurch wurde in beiden evangelischen Confessionen in vielen Schriften ähnlich verfahren: die religiöse Seite der Ethik wurde abgehandelt bei den Geboten der ersten Tafel (die Lehre von Cultus, Gebet, kirchlicher Frömmigkeit besonders bei dem dritten); die Familie, Erziehung, Schule, aber auch die Lehre vom Staat und der Obrigkeit beim vierten; bei dem fünften neben der Nächstenpflicht die Mäßigkeit, Leibespflege, auch die Frage über Todesstrafe; bei dem sechsten Ehe und Keuschheit; bei dem siebenten und achten das Gut des Eigenthums und der Ehre besprochen. Selbst wissenschaftliche Versuche hielten sich noch lange an diesen exegetischen Rahmen. Wie die Dogmatik aus der regula fidei und dem apostolischen Symbol, so wuchs die evangelische Ethik aus dem Dekalog hervor. Die Katechismusform ist ihre Urform. Hieher gehören Paul von Eitzen, Ethicae doctrinae libri IV. 1571 mit einer späteren Fortsetzung von fünf weiteren BB. Ferner ein anderer Schüler Melanchthon's, David Chyträus, † 1600, Virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555 und selbst Lambert Daneau, † 1596, in seinen 3 Büchern Ethices christianae, Genf 1577, welcher nach einer umsichtigen und tüchtigen Grundlegung doch den eigentlich ethischen Stoff nach der Ordnung des Dekalog behandelt. Das Recht und die Nothwendigkeit ethischer Lehre

by Google

auch für die Gläubigen war gegen den Antinomismus von der Concordienformel in dem Abschnitt de tertio usu legis mit Recht gewahrt. Eine strenger wissenschaftliche Form der Ethik hatte schon Thomas Venatorius zu Nürnberg bei seinem Buch de virtute christiana libri III. 1529 (vgl. Schwarz, Thom. Ven. und die ersten Anfänge der protest. Ethik im Zusammenhange mit der Rechtfertigungslehre, Stud. u. Krit. 1850. 1.) im Sinn. Er will, daß die alten Cardinaltugenden erst in den lebendigen Quell des Glaubens sich eintauchen, um wiedergeboren daraus hervorzugehen. Es ist ein tiefer Gedanke, daß er dem Glauben, weil er die Wahrheit, Christum, ergreife, die Aufgabe einer Philosophia christiana stellt, denn die Wahrheit sey es ja, was die Philosophie will; und so möchte er kühn aus der Fülle des Glaubensprinzips die ganze Ethik aufbauen; allein, da der Glaube zwar eine innere ethische Welt gestalten kann, aus den natürlichen Kräften, die der gläubige Geist in sich trägt, aber um seine ethische Kraft darlegen zu können, nicht wie die Dogmatik in der Region des innern Lebens zu bleiben vermag, sondern der irdischen Verhältnisse als des Stoffes bedarf, den er durch die Liebe zu seinem Leibe gestaltet, so war es unmöglich, aus dem abstrakten Glaubensprinzip für sich eine Ethik aufzubauen und Venatorius kommt daher schließlich nur zu einem Rückgang zu den Cardinaltugenden der philosophischen Moral, um die Einheit der Tugend in eine Vielheit, die er nicht abzuleiten vermag, zu gliedern und bleibt fast nur bei einer Ethik der Einzelperson stehen, ohne zu einer Güterlehre fortzuschreiten. Diesen Stoff sucht Melanchthon in seiner Philosophia Moralis, 1539, seiner Enarratio aliquot librorum Aristotelis, 1545 und seiner Physica aus dem allgemein menschlichen oder philosophischen Wissen zu gewinnen, aber ohne das Verhältniß zum Glaubensprinzip festzustellen und ohne eine umgestaltete christliche Ethik zu geben. Und ähnlich hat auch Danäus philosophische Erörterungen, besonders über die Prinzipien und Ursachen der menschlichen Handlungen und über die Freiheit mit den theologischen verwoben. Den Unterschied zwischen philosophischer Ethik und theologischer bestimmt er dahin, daß ohne Gotteswort und hergestelltes Gewissen Unsicherheit bleibe, ob nicht das Gute eine bloße subjective Vorstellung sei; der Philosophie höchstes Gut sey diesseitige Wohlfahrt, nicht Gott und die Seligkeit, die höchsten Tugenden und das innere Wesen des Bösen seyen ihr unbekannt. Diese Lage der Dinge ist die Ursache der verhältnißmäßig langen Unfruchtbarkeit der evangelischen, besonders der lutherischen Kirche im Anbau der wissenschaftlichen Ethik. An dem Glaubensprinzip hatte man die Seele, der aber der Leib fehlte. Die natürliche Vernunft und die alte philosophische Ethik hatte den Stoff, das ganze Gebiet der justitia civilis, aber abgesehen von der Scheu vor der Philosophie fürchtete man der Majestät des Glaubensprinzips zu nahe zu treten, wenn man auf die Ethik ein großes Gewicht lege und so wurde jenes zum einsamen König ohne Unterthanen oder vielmehr zum Prinzip, das seine Fruchtbarkeit vornehmlich nur in die Dogmatik entlud. Nur in das innere Reich des Glaubenslebens suchte man mit Verständniß der Gesetze Aufgaben, Tugenden und Güter einzugehen. In dieser Hinsicht ist Keckermann, † 1609 (systema ethicae tribus libris adornatum. Genf 1614) merkwürdig. Er will philosophische Ethik als praktische Philosophie von der theologischen Ethik geschieden wissen. Letztere hat nur bei der vita interior, bei dem spirituale, dem bonum gratiae, Gott und der Seligkeit stehen zu bleiben als ihrem Eigenthum, ihr Subjekt ist nur der vir pius et religiosus als solcher. Daneben aber soll die philosophische Ethik ihre Stelle haben, welche mit dem bonum civile, morale, mit der felicitas civilis etc. zu thun habe und deren Subjekt der vir probus et honestus sey und der allein die Lehre vom Staat und Hausstand zustehe, weil sonst die Theologie in Fremdartiges, ja auch in Jurisprudenz gerathen müßte, wodurch göttliches und menschliches Recht wieder vermischt würden. Dieser Scheidungsversuch konnte zeigen, was jede für sich mit ihrem Prinzip ohne die andere vermöge, aber noch mehr die Gefahr offenbaren, für die theologische Ethik auf das Gebiet der ersten Schöpfung zu verzichten. Denn die Einheit des sittlichen Lebens des Christen wäre dadurch zerrissen und der Anspruch des Christenthums geopfert worden, die Religion zu seyn, welche die ethische schlechthin ist. Es kam daher zur Anerkennung,

daß die christliche Ethik die Alles umfassende Darstellung des Ethischen überhaupt müsse seyn wollen, daß sie mithin auch das Gebiet des allgemein Menschlichen zu ihrem Eigenthume rechnen müsse, weil sie nur so die Einheit des Ethischen und die Würde des Christenthums sichern könne. Gleichwohl wurde mit besonderer Vorliebe immer das Gebiet des inneren Glaubenslebens ethisch behandelt, zumal in der lutherischen Kirche, und nicht bloß von Mystikern, wie Weigel, Johann Arndt, Valentin Andreä, Spener, Nitzsch, Heinrich Müller, Scriver u. v. A. Auch die Reformirten haben in der Ascetik große Fruchtbarkeit gezeigt und sie zum Theil hinter der Moral als besondere Wissenschaft aufgestellt. So Gisb. Voëtius, † 1676, Tossanus, Campegius Vitringa, Hermann Witsius, La Placette, Benedict Pictet u. A., während die älteren Reformirten Wilhelm Amesius, Polanus a Polansdorf, Ant. Waläus, Moses Amyraud, † 1664 (La morale chrétienne. 6 Bde. 1652—1660) sich mit Eifer der wissenschaftlichen Ethik zuwandten. Lutherischerseits wurde nach mittelalterlicher Methode bis auf Calixt der ethische Stoff gewöhnlich dem dogmatischen System einverleibt, obwohl (s. oben) so früh als in der reformirten Kirche die Ethik auch gesondert behandelt wurde.

Georg Calixt's Epitome theologiae moralis. P. I. Helmst. 1634, deren Bau viel Aehnlichkeit mit Danäus hat, indem sie von dem christlichen Subjekt der Moral aus zu anthropologisch ethischen Untersuchungen zurückgreift, stellt das Verhältniß zwischen philosophischer und theologischer Moral dadurch lichtvoller, daß er einerseits Naturgesetz und übernatürliches höheres positives Gesetz unterscheidet, aber beide ewige Gesetze nennt, womit dem allgemein Menschlichen sein bleibendes Recht auch im Christlichen, dem positiv Christlichen aber, obwohl es aus der Vernunft für sich nicht ableitbar ist, doch die innere Vernünftigkeit und die Zugänglichkeit für die erleuchtete Vernunft zugeschrieben ist.

Aber trotz seiner Arbeit blieb in der sich nun belebenden Thätigkeit für die Ethik das Verhältniß zwischen der Natur oder der Weltseite überhaupt und zwischen dem christlich Ethischen noch unklar. Das Verhältniß zwischen Naturgesetz und christlichem Sittengesetz war noch sehr schwankend bestimmt, so lange überhaupt das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung nicht klarer erkannt war. Weder die Schüler von Calixt Dürr, Meyer, Rixner, noch orthodoxe Moraltheologen wie Joh. Ad. Osiander, Dorsche, Baier, Ägid. Strauch, noch weniger die lutherischen Casuisten Balduin, Olearius, Blechmann, Dannhauer, König, welche mehr für den Beichtstuhl der Geistlichen, als wie die reformirten Casuisten für die Selbstprüfung der Gemeindeglieder arbeiteten, haben in jene Fragen Licht gebracht. Die richtige Stellung jener Verhältnisse konnte sich erst ergeben, wenn beide Faktoren, um deren Vermittlung es sich handelt, zu Kraft und Selbstständigkeit erwachsen waren. Aber diese besaß die Philosophie Anfangs in den evangelischen Kirchen so wenig, wie in der römischen, indem die formale aristotelische die Herrschaft hatte. Auch der Pietismus hatte überwiegend praktische Triebe und wenn ihm gleich das Verdienst bleibt, von der todten Orthodoxie zu dem lebendigen Glauben, der nach Heiligung strebt, zurückgelenkt zu haben, so nahm doch seine Ethik einen einseitig negativen und ascetischen Karakter gegenüber von der Welt an, dem die Färbung der Gesetzlichkeit und Kunstfeindschaft anhaftete, so treffend übrigens sein Kampf gegen den Begriff von bloß Erlaubtem war und so richtig seine Grundforderung ist, Alles als vor dem Angesichte Gottes zu thun und zu lassen.

Den Uebergang nun zu der Emancipation der Philosophie bilden Hugo Grotius, De jure pacis et belli, Pufendorf mit seiner Schule und Christian Thomasius. Aber zunächst noch ohne namhaften Gewinn. Das Verhältniß zwischen der natürlichen Moral und der theologischen wurde dahin bestimmt (so von Pufendorf), daß der Inhalt derselbe sey, die theologische aber zugleich positiv, als ob nicht auch, was wirklich vernünftig ist, von einer religiösen Weltansicht auf Gott zurückzuführen wäre und als ob andererseits die Offenbarung dem Ethischen nichts Weiteres brächte, als die positive Sanktion der Vernunftgebote. Sagt man, erst die Positivität gebe, wie wir sind, dem Gesetze Kraft, so bleibt doch das Christenthum wesentlich auf der Stufe des positiven mosaischen Gesetzes

festgehalten und seine eigentliche Bedeutung als ethisches Lebensprinzip wird vergessen. Diesem Standpunkt der Gesetzlichkeit ist es dann ganz gemäß, daß mit besonderem Eifer nach dem obersten moralischen Grundsatz gesucht wird. Dieser ist für Hugo Grotius und Pufendorf die Förderung des Wohles der Gesellschaft, während ihr Gegner Schomer, so Treffliches er gegen das Rechtswidrige, Eigennützige, Wandelbare solchen Moralgrundsatzes vorbringt, sie nur durch die oberste Maxime: folge der Vernunft mit ihren ideis innatis, zu verbessern wußte, Thomasius durch den Grundsatz vernünftiger Liebe Anderer; Wolf durch die Maxime: handle so, daß du und Andere vollkommener wirst. Lorenz von Mosheim in seiner Moral, 9 Bände, stellt schon das Prinzip der Glückseligkeit oben an, was dem Eudämonismus der Wolf'schen Popularphilosophie Bahn brach. Steinbart und Bahrdt machen die Moral zur bloßen Nützlichkeitssache. Nur drei Männer halten wenigstens das reine evangelische Moralprinzip fest gleich fern von Gesetzlichkeit und Eudämonismus: Buddeus, Chr. Aug. Crusius, Jerem. Fr. Reuß, Elementa theologiae moralis 1767: »der Glaube ist Prinzip des inneren und äußeren christl. Lebens, die Seligkeit das höchste Gut.«] Aber das letztere ist damit zu sehr nur als jenseitiges bestimmt und die Gebiete außerhalb der christlichen Persönlichkeit erscheinen da zu wenig als Selbstzweck: Fehler, die freilich durch entgegengesetzte Einseitigkeit bald genug überboten wurden.

Die Moral der römischen Kirche beharrte bis zum 18. Jahrhundert in jenem Gegensatze (s. oben) zwischen der Gesetzlichkeit des objektiven Kirchenthums, die sich zum Theil schon in den Titeln ausspricht (vgl. des Jesuiten Joh. de Lugo Buch de jure et justitia, ebenso des Dominikus a Soto Schrift desselben Titels) und zwischen der Mystik, welche von Bellarmin, der heil. Theresia, Franz von Sales, Michael Molinos, den Jansenisten Pascal, Arnault, Nicole Perrault vertreten, aber durch die Verdammung des Quietismus von Molino (von der auch Mad. Guyon und selbst Fenelons Maximes des Saintes betroffen wurde) einen Schlag erhielt, von dem sie sich dort nicht wieder erholt hat. Nach dem Dekretum Innocenz's XI., das eine große Reihe früher geduldeter Sätze ethischer Mystik verdammte, sollte nur eine Mystik des Kirchenthums, wie der Jesuitismus sie anzubauen suchte, übrig bleiben. Allein der gute Name der Jesuiten war durch ihren Probabilismus, dem die Väter des Oratoriums, auch Dominikaner u. A. entgegentraten, besonders aber durch ihre Sünden gegen Port Royal so befleckt, daß sie im 18. Jahrhundert sammt ihrer mechanisirenden Moral immer allgemeiner das Vertrauen verloren. So ist begreiflich, wie nicht minder als die protestantische, sec. 18, auch die katholische Moral nach einander abhängig wurde von der Leibnitz-Wolfischen, Kantischen, Schelling'schen Philosophie (vgl. Werner, System der christl. Ethik. Regensb. 1850. I, 98 ff.). Wolfianer sind: Luby, Schwarzhüber, Schanza, Stadler. Kantianer sind: Wanker, Mutschelle, Hermes mit seinen Schülern Braun, Elvenich, Vogelsang. Fichtianer ist Geishüttner. An Schelling schließt sich an Caj. Weiller. Selbstständiger und zugleich evangelischer, mild, fromm und gedankenreich ist Michael Sailer, Hdb. d. chr. Moral. 1834, und Hirscher, christl. Moral. 5. A. 1851.

Eine des Namens werthe philosophische Moral hat in neuerer Zeit erst Kant gegründet (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten — phänomenologisch —, Kritik der prakt. Vernunft, Metaphysik der Sitten, Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre). Die Autonomie und Autarkie des moralischen Subjekts reißt zwar die Moral von der Religion los. Seine Ethik ist ferner puristisch naturfeindlich, negativ beschränkend und formal gesetzlich. Aber er hat das unsterbliche Verdienst, als das Gewisseste das Gewissen der praktischen Vernunft aufgedeckt und dem Eudämonismus der Ethik durch die Majestät des Sittengesetzes, die er der des Sternengewölbes vergleicht, ein Ende gemacht zu haben. Seinem kategorischen Imperativ schloßen sich rationalistische Kantianer an wie J. W. Schmid und Karl Christ. Erh. Schmid, sowie Krug, auch supernaturalistische, wie Stäudlin, Tieftrunk; während Ammon und Vogel sich schon zu Jacobi neigen. Zu noch stolzerer, strafferer Autonomie faßt sich der Kantianismus in dem Fichtianis-

mus zusammen (vgl. **Fichte**, Naturrecht. 1796, System der Sittenlehre. 1797, in anderer Form 1812, Rechtslehre. 1812, Staatslehre. 1813). Die **Jacobi-Fries**'sche Schule, wohin de **Wette**, Christliche Sittenlehre. 4 Bde. 1819—23, **Kähler** und **Baumgarten-Crusius** gehören, substernirt im Gegensatz gegen Kant's Rigorismus und abstrakten Moralismus dem sittlichen Erkennen und Willen das bei Kant verpönt gewesene Gefühl der idealen Lust, die zugleich mit der Religion wieder einen Zusammenhang hat. Aber das absolute Nichtswissen von Gott verurtheilt zu bloß empirischer Moral, sie resultirt aus Reflexion auf die edle Natur des Ich, die sich in Form des Gefühls und der Ahnung Absolutheit der Selbstgesetzgebung zuspricht. Zu dem Dualismus zwischen Verstand und Gefühl kommt der zwischen äußerer und innerer Empirie. Dort ist Nothwendigkeit, hier Freiheit. Die deterministische Seite Jacobi's verbindet mit dem Recurs auf das ästhetische Gefühl oder Geschmacksurtheil **Herbart**, Allgemeine prakt. Philosophie, 1808, Ethiker seiner Schule sind: **Hartenstein** (s. unten), **Strümpell**, Vorschule der Ethik, 1844.

Es war auch für die Ethik von entscheidender Bedeutung, daß seit **Schelling** die Philosophie sich von der Subjektivität zur Objektivität zurückwandte. Wenn sich damit der Anknüpfungspunkt an die Religion für die Moral wieder vorbereitete, so hat die Naturphilosophie insbesondere das Verdienst, eine höhere Auffassung der Natur und ihres Lebens verbreitet und dadurch dem christlich ethischen Prinzip die bis dahin fehlende Weltseite oder Leiblichkeit vorgestellt und wissenschaftlich zugänglich gemacht zu haben. Schelling selbst versirt (mit Ausnahme besonders der Freiheitslehre, 1808) mehr in dem Gebiet des Wissens vom Wissen selbst, von der Natur und der Kunst, als von der Ethik und Religion.

Aber **Schleiermacher**, auf ähnlicher subjektiv-objektiver Basis und nur den Prozeß des Werdens von dem Absoluten ferne haltend, muß als der Schöpfer der neueren theologischen Ethik angesehen werden. Mit **Spinoza** und **Plato** greift er zu dem so lange vernachläßigten Begriff des höchsten Gutes zurück, aber dieses so, daß er als neues Element für die Ethik, das von Leibnitz nur theoretisch angedeutet war, die Lehre von der Individualität oder Eigenthümlichkeit aufnimmt. Wenn in der Betonung der Objektivität und des objektiven höchsten Gutes sowie in dem engeren Zusammenschlusse des Sittlichen mit der Gemeinschaft ein der römischen Ethik günstiger Zug der ganzen neueren Zeit enthalten ist, den auch die katholische neueste Ethik (Werner, Propst, Fuchs, Martin, Dieckhof) für die Kirche = höchstes Gut zu benützen nicht unterläßt, so ist doch durch das Prinzip der Individualität von Schleiermacher der Ethik der protestantische Karakter, dem höchsten Gut aber eine Gliederung in die Mannigfaltigkeit relativ selbstständiger freier sittlicher Sphären gesichert (Ehe und Familie, geselliges Leben, Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche), wie ihm auch das höchste Gut = Reich Gottes nur in steter Reproduktion durch Tugend und Tugendfunktionen, also nur in persönlicher Gemeinschafts-Form, nicht aber in ewig fertiger und anstaltlicher, sein wesentliches Bestehen hat. Schelling (in der Methode des akademischen Studiums) und noch mehr **Hegel** (Rechtsphilosophie) fassen den Staat als das höchste sittliche Gut auf und sind so Antipoden des Katholizismus, eine Welt-Ethik statt der Kirchen-Ethik aufstellend. Aber gemeinsam ist der Hegel'schen und katholischen Ethik der absolutistische individualitätsfeindliche Zug, wie auch die Verabsolutirung und Apotheose einer menschlich sittlichen Sphäre.

Zu **Hegel's Schule** gehören **Michelet**, Syst. der philos. Moral (nach Aristoteles), **L. v. Henning**, Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung, 1824, **Vatke**, von der menschlichen Freiheit im Verhältniß zu Sünde und Gnade, 1843, **Marheineke**, christl. Moral, 1847, **Daub**, christl. Moral, 3 Bde. 1840 ff. Verwandtschaft damit jedoch unter Influenzirung auch durch Schleiermacher haben **Martensen**, Syst. der Moralphilosophie, 1841, **Wirth**, Syst. der speculativen Ethik. 2 Bde. 1841, **H. Merz**, System der christl. Sittenl. nach den Grundsätzen des Protest. im Gegensatz des Katholizismus. Tübing. 1841.

Schleiermacher (vgl. über ihn die Darstellungen von Schaller, Strauß, Weißenborn, Twesten [Einl. zu Schl. phil. E.], Vorländer: Schl. S. L. 1851; *Hartenstein*, de ethices a Schleierm. propos. fundamento. P. I. II. 1837.) hatte schon in seinen Monologen eine Fülle neuer ethischer Ideen, einen Geist, der die Ethik umzugestalten verspricht, beurkundet. Er schritt näher an's Werk in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittensysteme, 1803, welche allerdings entmuthigend wirkten, aber nicht, wie Strauß meint, nur negativer Art sind, sondern bereits die obigen Grundgedanken über höchstes Gut und Individualität enthalten und die Nothwendigkeit dieser Begriffe, durch Aufdeckung der Lücken in den Systemen ohne sie, kritisch nachwiesen. Von 1819 an gab er seine geistvollen Abhandlungen für die Berliner Akademie heraus über den Tugendbegriff, Pflichtbegriff, das Verhältniß zwischen Natur- und Sittengesetz (Empfehlung der descriptiven Methode für die Ethik wie die Naturwissenschaft), den Begriff des Erlaubten und des höchsten Gutes. Sein System aber ist nicht mehr von ihm selbst herausgegeben, sondern erst aus seinem Nachlaß hat A. Schweizer seine philos. Ethik 1835, seine christl. Sitte Jonas 1843 edirt. Außerdem verdient noch Erwähnung seine Erziehungslehre, seine praktische Theologie von Frerichs edirt, seine Predigten über den christlichen Hausstand u. A. Seine philosophische Ethik behandelt den Stoff in drei Theilen (höchstes Gut, Tugend, Pflichtenlehre), worin ihm, wie in der Grundeintheilung der Güterlehre, Rothe's Christliche Ethik folgt. Es gibt nach Schleiermacher identisches und individuelles Organisiren (Staat, Familie; freie Geselligkeit), und eben solches Symbolisiren (Wissenschaft; Kunst, Kirche). Dieser Eintheilung analog ist in seiner christlichen Sitte die in das wirksame und in das darstellende Handeln, von welchem jenes theils reinigendes oder wiederherstellendes (Kirchenzucht, Kirchenverbesserung; Hauszucht; staatliche Strafgerichtsbarkeit) ist, theils verbreitendes (Ehe und Familie, Schule und Erziehung, Mission und Verkehr der Kirchen), während das darstellende Handeln seinen Ort hat in Kunst und Spiel, in Geselligkeit und im Cultus.

Während Sartorius (die heil. Liebe) und Harleß in seiner christl. Ethik, Schleiermacher'n aber auch zu sehr die strengeren wissenschaftlichen Anforderungen ignorirt, jener Dogmatik und Ethik combinirend in überredender Darstellung über Schwierigkeiten zur kirchlichen Anschauung zurückleitet, letzterer in nervoser Diktion und schöner Schriftbenützung ohne wissenschaftlichen Unterbau und festen Zusammenhang fruchtbare Gedanken gibt, die sich aber nur zu oft im Unbestimmten halten; während endlich beide das Ethische im Unterschied vom rechtfertigenden Glauben zu selbstständiger Bedeutung nicht kommen lassen, also wesentlich zum Standpunkt der vorkantischen Ethik zurückleiten, der es auch nur auf Heilsbewahrung, nicht Heilsentfaltung ankömmt und für welche die ethischen Gebiete nicht um ihrer selbst willen von Bedeutung sind, sondern nur in soweit, daß auch durch sie hindurch das Heil bewahrt und nicht beschädigt werde: so hat dagegen Richard Rothe, christl. Ethik in drei Bänden, 1848, der erste der jetzt lebenden Ethiker, ein Werk geschaffen, das Hegel's Standpunkt eines objektiven Wissens mit Schleiermachers feinem sittlichen Takt und organisirender Kraft zu vereinigen und in höchst origineller Weise über beide hinauszuführen sucht. Näher an Schleiermacher schließt sich Rütenick's christl. Sittenlehre, 1845, für populäre Zwecke, Wyß, Vorlesungen über das höchste Gut, Gelzer, die Religion im Leben oder christl. Eth. 3. A. 1854, an, wie auch Schleiermachers Geist verwandt ist, aber ohne seine wissenschaftliche Kraft, Schwarz, ev. chr. Eth. 3. A. 1836. 2 Bde. Andere nennenswerthe neuere ethische Arbeiten sind erschienen von Reuter, theologische Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1844, 3., Bruch, Studien und Kritiken, 1848, 3., der für das Recht einer besonderen Pflichtenlehre in der Ethik eintrat; Schöberlein, die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, Böhmer, Syst. des christl. Lebens oder das Christl. nach seiner Bejahung, Verneinung, Wiederherstellung, wissenschaftl. dargest. 1853. Von philosophischer Seite her erstrebt in trefflicher Weise einen Fortschritt über Hegel und Schleiermacher und eine Fundamentirung der gesammten Wissenschaftslehre durch das ethische Prinzip Chalybäus, Syst. der spekul. Ethik oder

Digitized by Google

Philosophie der Familie, des Staates und der relig. Sitte. 2 Bde. 1850. Nach einer Prinzipienlehre und Phänomenologie des Sittlichen gibt er im dritten Buch das eigentliche System, dessen erster Theil die Eudämonologie zur Heimath die Familie hat, deren zweiter die Rechtslehre (Rechtsperson, bürgerl. Gesellschaft, Staat), deren dritter Theil die religiöse Sittenlehre sammt Gemeinde und ihrer Organisation umfaßt. Weit unbedeutender, aber im ersten historischen Theile dankenswerth ist Fichte's d. J. System der Ethik. 2 Bde. 1850. 1853. Gut weist er übrigens die Prinziplosigkeit und wissenschaftliche Haltungslosigkeit des Standpunktes der Rechtsphilosophie von Julius Stahl und ihre innere Verwandtschaft mit den Systemen der Willkür trotz ihres Viele blendenden Scheines nach.

Das Verhältniß der römischen und evangelischen Ethik zu einander ist theils, nämlich prinzipiell, oben angedeutet, theils in anderen Artikeln zu behandeln. Worin die Differenz lutherischer und reformirter Ethik bestehe, ist noch streitig; verkehrt aber die Meinung, daß die Reformirten um ihrer Prädestinationslehre willen keine Ethik haben können. Der Augenschein zeigt, daß sie auf theoretischem und praktischem Gebiete ethisch produktiver gewesen sind, als im Ganzen die lutherische Kirche. Die Läugnung des Wahlvermögens ist noch nicht Läugnung einer sittlichen Kraft; in der Liebe zu Gottes Ehre kann Freiheit und Nothwendigkeit geeinigt seyn und der seiner Erwählung Gewisse kann um so getroster die Hand an das sittliche Werk legen. Sieht man aber genauer zu, so hat die lutherische Confession mehr Anlage für das darstellende Handeln (Kunst, Hymnologie, Cultus, Wissenschaft), die reformirte mehr für das wirksame, sowohl das reinigende (Kirchenzucht u. s. f.), als das verbreitende (Märtyrerthum, Heiden- und Juden-Mission, Organisirung der Gemeinde, protestantische Staatskunst); wiederum die lutherische Confession hat ihre Stärke in der Sphäre des Ethischen im absoluten Verhältniß (dem Religiösen), sowie sie auch in den dem Gemüthe näher liegenden Sphären des Hauses, der Ehe und Familie, in welchen Reflexion etwas Fremdes ist, glücklicher und gestaltungskräftiger scheint. Was die Kirche anlangt, so umfaßt die lutherische Kirchlichkeit unmittelbarer die ganze Christenheit oder den Leib des Herrn in innerlicher Weite und Freude des Herzens, aber kümmert sich in diesem Genuß, den sie immer gleich haben zu können meint, weniger um die Empirie, und deren christlich ethische Umgestaltung; und wo der Sinn für reale Kirchengestaltung in ihr erwacht, da liegt ihr näher, von der Kirche als Einheit ausgehend, an Organisirung und reale Gemeinschaft unter den Gliedern der Christenheit zu denken, als von unten aufbauend, wie die reformirte Confession, die Kirche erst aus den Gemeinden resultiren zu lassen; sie hat also mehr ursprünglich den Geist der Katholicität und Union in sich, aber gibt ihm weniger praktische Folge, weil ihr frommes Gemüthsleben das zu seiner Seligkeit nicht zu bedürfen, sondern Gott überlassen zu können meint, während die reformirte Confession den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Reiche des Glaubens nicht erträgt und die Katholizität und Union praktisch zum Zielpunkt ihres von Stufe zu Stufe fortschreitenden kirchlichen Gemeindelebens macht.

Die Geschichte der Ethik hat gezeigt, daß sich in ihrem Laufe Ascetik, Casuistik, auch Pädagogik von ihr abgezweigt haben. Es ist üblich geworden, jenen beiden das Recht der Existenz zu bestreiten, und in der That als besondere Wissenschaften kommt ihnen keine Stelle zu, am wenigsten, wenn man in der Ascetik die Lehre von bloß formellen Tugendübungen sieht, durch welche gleichsam zum Vorrath Tugendkraft gesammelt werden soll, in Leistungen, die kunststückähnlich vollbracht werden, z. B. Erprobung der Kraft zu wachen, zu fasten u. dergl. Ebenso die Casuistik ist ein leeres Verstandesspiel, wenn sie in Ersinnung schwieriger Gewissensfälle und scharfsinniger Lösung derselben sich gefällt oder gar auf der Voraussetzung objektiver Collisionen von Pflichten beruht. Aber beide enthalten doch auch ein wahres, für das System der Ethik unentbehrliches Moment, welches freilich allein innerhalb desselben seine wahre Stelle findet. Die Ascetik in gedoppelter Weise, einmal sofern die Ethik den normalen Gang des Werdens des christlichen Tugendprinzips in uns zu verzeichnen hat, sodann indem sie die fortwährend nöthige Wiederher-

stellung und Reinigung desselben beschreibt, wodurch gerade das Wachsthum des neuen Lebens sich vermittelt. Das wahre Moment der Casuistik aber kommt im System zu seinem Recht, indem dasselbe die verschiedenen sittlichen Sphären nach ihrem Unterschiede bestimmt abgrenzt, aber auch ihren inneren Zusammenhang mit dem höchsten Gut oder dem sittlichen Gesammtwerk so darlegt, daß einleuchtet, wie wirklich in jedem einzelnen Handeln kein Widerspruch mit andern sittlichen Gebieten seyn muß, sondern das Ganze gewollt werden kann. Was außerdem in die Ascetik und Casuistik aufgenommen worden ist, das bleibt der erbaulichen und etwa pastoral-theologischen Literatur vorbehalten. — Für die Pädagogik muß freilich die Ethik in ihrer Lehre von dem Gesetz und dem Werden der Tugend, sowie in der Lehre von der Familie und von der Wissenschaft, Kunst, Kirche, die Prinzipien geben, aber die Lehre von der Erziehungskunst, sowie von der des Unterrichts (Didaktik, Katechetik) fällt nach dem Obigen der praktischen Theologie zu.

Große Bedeutung der Ethik für die Gegenwart. Der Geist der evangelischen Christenheit wendet sich, im Gegensatz zum 18. Jahrhundert und seinem auflösenden Subjektivismus, wieder dem Gemeinleben, den sittlichen Gemeinschaftssphären zu, und mit Recht nimmt der Begriff des höchsten Gutes wieder seine Stelle ein wie in der urchristlichen Verkündigung des Reiches Gottes; aber es kommt darauf an, daß wir nicht aus einem Absolutismus der Subjektivität circulo pravo wieder einem Absolutismus der Objektivität, heiße sie Kirche oder Staat, verfallen. Das kann nur vermieden werden durch Pflege des ethischen Geistes, der freien gottebenbildlichen Persönlichkeit, welche, wo sie ist, das erhaltende Salz und die Kraft der sittlichen Gemeinschaften ist. Weil ihr der Gegensatz von Willkür und Nothwendigkeit sich in der absoluten Sphäre gelöst hat und sie als in Gott freie eine höhere Einheit in sich trägt, so ist ihr allein die Macht gegeben, diese Gegensätze auch auf dem sozialen Gebiet zu sittlicher Lösung zu bringen, wo sie noch immer mit einander ringen. Dem Staate bringt die Ethik als ihre Frucht zwar nicht die reale, aber die ideelle Einigung des Geistes der Freiheit und der Autorität und dient so der Beseelung der Bürger durch sittlichen Gemeingeist, der gleich fern von utopischen Idealen, wie von selbstgefälliger Trägheit eines Pseudo-Conservatismus ein tiefes Mitgefühl hat mit den leidenden Klassen in leiblicher und geistiger Hinsicht und so die Härte der Gegensätze von arm und reich, vornehm und gering, in das schöne gottgewollte Verhältniß des geistigen Theilnehmens, das die Seele der Mittheilung seyn muß, und der dankbaren Gegenliebe auflöst (vergl. d. A. Staat, Socialismus, innere Mission). Für die Kirche kömmt es gegenwärtig an auf Gewinnung ihres ethischen Begriffs zum dogmatischen, den wir haben. Das Gefühl hievon ist allgemein verbreitet; aber die Einen wollen diesen Uebergang dogmatisirend gewinnen, indem sie eine dogmatisch nothwendige Ordnung der Kirche suchen durch Ordination mit sakramentlicher Bedeutung oder durch eine katholisirende Aemterlehre, oder durch falsch angewandte Biblicität, wodurch sie die Elastizität des kirchlichen Organismus beschränken. Andere drohen die Kirche aufzulösen in Assoziationen vielgeschäftiger Subjektivitäten. Die Probe wird nur bestehen ein auf Grund des altevangel. dogmatischen Kirchenbegriffs sich erhebender ethischer Bau derselben in manchfacher Gliederung der Aemter, in freierer und in fest organisirter Weise. In solcher Organisirung der kirchlichen Liebe wird allein das Heilmittel liegen für das Volksleben, die Verwahrlosung, den Pauperismus, den Unglauben, die Sonntagsentheiligung und dergl. Aber auch für das innere Leben der Einzelnen, zumal der Diener der Kirche ist es höchst bedeutungsvoll, daß die Ethik, so lange gebunden durch die Dogmatik, und vorwiegend auf die religiöse Sphäre für sich bezogen, darauf von der Philosophie eifrig und kräftig behandelt, aber auch dem christlichen Geiste entrückt, nun ihre beiden Seiten, die Welt und den innern christlich ethischen Geist, der im Glauben lebt, allseitiger auf einander beziehen gelernt hat. Das wiedererwachte Glaubensbewußtseyn sichert hinreichend die Selbstständigkeit der christlichen Ethik gegen die philosophische. Aber wenn die persönliche Frömmigkeit nicht zu etwas Isolirtem, die Kirche nicht zur Sekte werden soll, so darf die Weite des Blickes, der eine Fermentirung der Menschheit durch das Christenthum allseitig fordert, nicht wieder verengt wer-

den, sondern die Kirche wird dadurch wieder Volkskirche werden, daß sie, des ethischen Geistes voll, der aus dem Glauben geboren wird, sich ihrer sittlichen Aufgaben für alle Lebenssphären immer mehr bewußt ist, die Humanität in sich vollendet, das Culturleben reinigt und innerlich weihet. Nur so wird die schon spürbare neue Aberration des ethischen Bildungstriebes der evangelischen Kirche zur dogmatischen Lehrbildung oder zum quietistischen Beruhen des Glaubens in sich vermieden, wenn nicht minder auf die Reinheit der lebenden als der lehrenden Kirche geblickt wird, wovon auch neue Vertiefung in den Lebensfond des Christenthums, sowie neue Fortschritte in der Dogmatik und dem Erkennen überhaupt die Folge seyn werden. Die jetzt nothwendigsten Fortschritte der Dogmatik hängen von Fortschritten der Ethik ab, was sich nachweisen läßt an der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit, vom Urstand, von der Sünde, vom Erlöser und seinem Werk, von der Inspiration des Worts, von den Sakramenten und der Kirche. Die Lehre von den letzten Dingen scheint sich zwar jetzt häufig wieder abrupt und unethisch zu gestalten. In unsern Eschatologen, wie Delitzsch, Baumgarten, Hengstenberg i. J. 1848, Auberlen, tritt ein starker ethischer Skepticismus in Beziehung auf die Weltaufgabe des Christenthums, wie die Ethik sie verzeichnet, hervor; bei ihnen verfestet sich das gegen die ethische Explikation des Christenthums spröde, abstrakt religiöse Interesse. Aber einmal sind diese Männer mit sich selbst im Widerspruch, indem sie, mit Ausnahme von Auberlen und Baumgarten, doch wieder, sogar mit fast zu rücksichtsloser Hast an einem lutherischen Volkskirchenthum und an seiner Consolidirung (durch Lehre) wie für ewige Zeiten arbeiten. Zu einem Volkskirchenthum kann aber eine Berechtigung nur liegen in einer Anerkennung der ethischen Aufgabe in einem viel weiteren Umfange, als sie im Pietismus statt hatte. Andererseits ist jenes, die abrupte Eschatologie dieser Männer, dadurch schon beurtheilt, daß sie unethisch dasjenige, was der Kirche aufgetragen ist als dem Leibe Christi, passiv zu unterlassen rathen und es dagegen nur von Christi, des Wiederkommenden, unmittelbarer That erwarten wollen. Dadurch wird ihre ethische Stellung dem Irvingianismus und seiner Magie, seinem Verzagen an dem sittlichen Werthe der jetzigen Weltzeit und ihrer Aufgaben, seiner Unterschätzung der ethischen Vermittelung der Weltvollendung verwandt, wenn sie sich nicht darauf zurückziehen, daß das einzige den Christen aufgetragene Werk oder das Reich Gottes, die Kirche, das Leben dieser aber Lehren und Bekennen sey. Von diesen Irrthümern hält sich Harleß frei, wenn er die „Ehe mit der Familie, den Staat und die Kirche zwar nicht als Urbild der göttlich menschlichen Liebes-, Rechts- und Gnaden-Gemeinschaft, aber doch als irdisch menschliche Erscheinung von diesem Allem und als Vorbedingungen der zukünftigen Erscheinung der Herrlichkeit des Reiches Gottes“ ansieht, ein Gedanke freilich, dessen Wahrheit den engen Rahmen der Ethik als bloßer „Heilsbewahrung“ sprengt und für Schleiermachers Grundgedanken von der Ethisirung der Welt durch das Christenthum Raum schafft, ohne daß dadurch mit Schleiermacher dieser Prozeß, der in Kraft und Geist des allgegenwärtigen Herrn fortgeführt wird, dem Durchgang durch eine steigende Krise und Spannung der ungläubig bleibenden Welt wider das Christenthum entzogen werden dürfte.

J. A. Dorner.

Ethnarch, *ἐθνάρχης*, d. i. Volksherrscher, Volks- oder Stammfürst. 1) Diesen Titel verbanden mehrere Glieder der hasmonäischen (makkabäischen) Dynastie mit der hohenpriesterlichen Würde. Von Mattathias Sohn, Jonathan, dem ersten Hasmonäer, der (152 v. Chr.) Hohenpriester wurde, ist dies zwar nicht bekannt, aber sogleich sein Bruder Simon (seit 142) wurde 140 durch die Wahl des Volkes, welche der syrische König bestätigte, wie zum Hohenpriester, so auch zum Ethnarchen erhoben, 1 Makk. 14, 47. (vgl. 38.) 15, 1. 2., und das Volk fügte diesen Ehrentiteln auch noch den weiteren (häufig Fürsten ertheilten Luk. 22, 25.): „Wohlthäter“ der Juden bei, Jos. Antt. XIII, 6, 6. Das Wort Ethnarch in diesem Sinn ist eine Uebersetzung des hebr. נָשִׂיא: denn eben Simon heißt auf Münzen נשיא ישראל, *Eckhel*, doctr. numm. vet. I. 3. 468, 471. Auch Simons Sohn und Nachfolger Johannes Hyrkanos führte, wie die Ausdrücke bei Jos.

Bell. J. I, 2, 8. A. XIII, 10, 7. (ἀρχὴ τοῦ ἔθνους) schließen lassen, denselben Titel. Indem aber dessen Sohn Aristobul (seit 106 v. Chr.) den Königstitel annahm (B. J. I, 3, 1. A. XIII, 11, 1.) ging natürlich der niederere Titel in dem höheren unter. Derselbe erscheint aber wieder bei Hyrkan II., welchem Pompejus 63 v. Chr. die Hohepriesterwürde (Ant. XIV, 4, 4.) und zugleich wahrscheinlich auch den Ethnarchentitel verlieh, der wenigstens von da an ihm in förmlichen Anreden ertheilt (8, 5.), ja gelegentlich ungenauerweise selbst mit dem Königstitel vertauscht wird (9, 1. 4.). Jedenfalls aber wurde etwas später demselben Hyrkan und seinen etwaigen Nachkommen von Jul. Cäsar in aller Förmlichkeit der Titel: „Hoherpriester und Ethnarch der Juden“ verliehen 10, 2. 3. 5—7., während der Idumäer Antipater, der unter Hyrkan der eigentliche „Volksfürst“ der Juden war, mit dem bescheideneren προστάτης, ἐπιμελητὴς oder ἐπίτροπος der Juden sich begnügte XIV, 8, 1. 3. 5. 9, 1. In Herodes dem Großen, Antipaters Sohn, erscheint wieder ein, freilich nicht volksmäßiges, Königthum unter den Juden: sein Sohn und Nachfolger Archelaos (s. I, 483) aber sinkt wieder zum Ethnarchen herab und zwar ist er der letzte so betitelte Fürst der Juden. August nahm aus guten Gründen Anstand, ihn sogleich zum König zu ernennen Bell. Jud. II, 6, 3. stellte ihm aber für den Fall seines Wohlverhaltens diese weitere Würde in Aussicht A. XVII, 11, 4. Da jener Fall nicht eintrat, so wurde er auch niemals König (daher βασιλεύειν Matth. 2, 22. allgemein zu nehmen ist: regieren und oben I, 483. Arch. unrichtig jüdischer König genannt wird). Zwischen der Würde eines Tetrarchen oder des Inhabers eines Theilfürstenthums und der eines Königes, die freilich in damaliger Zeit auch nicht mehr viel besagen wollte, nimmt so die eines Ethnarchen eine mittlere Stellung ein vgl. Jos. B. Jud. II, 6, 3. A. XVII, 11, 4. — 2) 2 Kor. 11, 32. wird ein Ethnarch des Königs Aretas erwähnt, der in Damaskus seinen Sitz hatte und sich an der Verfolgung des Apostels Paulus betheiligte. Ueber diesen Aretas und sein Verhältniß zu Damask. s. I, 488 f.; Ethnarch aber (anstatt etwa ὕπαρχος, ἐπίτροπος oder διοικητὴς) hieß dieser Beamte des Königs mit einem etwas hochklingenden Namen, wie denn die asiatischen Könige unter römischer Botmäßigkeit, Herodes der Große selbst voran, die großen Verhältnisse des römischen Reiches durch derartige Einrichtungen und Titel gerne im Kleinen nachäfften. 3) Die Juden in Alexandrien besaßen ausgedehnte, von Alexander dem Großen ihnen verliehene, von den Diadochen belassene und besonders von Julius Cäsar, hernach auch von Augustus und Claudius (Ant. XIX, 5, 2.) bestätigte Freiheiten, Jos. B. J. II, 18, 7—9. c. Ap. II, 4. 5. Sie genossen nämlich nicht etwa bloß wie in Cäsarea (Ant. XX, 8, 7.) Isopolitie oder politische Gleichberechtigung mit den Hellenen, sondern sie wurden als ein bevorzugtes, gleichsam adeliges Geschlecht behandelt, führten den Ehrentitel Makedonen, hatten eigne Gerichtsbarkeit und bildeten nach der Bemerkung Strabos bei Jos. Ant. XIV, 7, 2. dadurch gleichsam einen Staat im Staat, daß sie unter einem eigenen, mit bedeutender Machtvollkommenheit bekleideten Ethnarchen standen. Demselben scheinen nach derselben Stelle überhaupt die Juden in ganz Aegypten und Cyrenaika untergeordnet gewesen zu seyn. Die Ethnarchen hießen auch mit einem etymologisch noch nicht aufgeklärten Namen (s. die griech. Lex.) Alabarchen Ant. XVIII, 6, 3. 8, 1. XIX, 5, 1. XX, 7, 3. Diese Einrichtung war offenbar eine ganz ausnahmsweise: daß auch sonst in größeren ausländischen Städten oder Gebieten die Juden unter solchen Ethnarchen gelebt haben, wie Winer annimmt (Realwörterb. Ethnarch) ist durch die von ihm angeführten Stellen nicht bewiesen und auch an sich nicht wahrscheinlich. Namentlich aber hat man (wie schon oben I, 488 Anm. ** und von Winer bemerkt ist), kein Recht, unter dem 2 Kor. 11. erwähnten Ethnarchen etwa nur den Vorstand der damascenischen Judenschaft zu verstehen.

H. Paret.

Eucharistie, s. Abendmahl.

Eucharius, ein der Legende angehöriger Bischof von Trier, der von dem Apostel Petrus aus der Zahl seiner 70 Jünger mit zwei anderen Genossen Valerius und Maternus über die Alpen gesandt worden seyn soll, um das Evangelium zu verkünden. Diese

drei sollen, nachdem sie den unterwegs gestorbenen Maternus mit Hülfe des heil. Petrus vom Tode erweckt hatten, im Elsaß und im Rheinthal mit vielem Erfolg gepredigt und Kirchen gestiftet und Eucharius 25 Jahre lang den bischöflichen Stuhl zu Trier inne gehabt haben. Es werden von Eucharius mehrere Wunder berichtet, namentlich soll er den Sohn einer reichen Wittwe zum Leben wiedererweckt und durch Verkündigung eines Engels seinen Tod vorausgewußt haben, und von einer glänzenden Lichterscheinung umgeben verschieden seyn. Kl.

Euchiten, s. Messalianer.

Euchologion, *Εὐχολόγιον*, Gebetsammlung (*εὐχολογεῖν*, orationes dicere, Nomocanon Coteler. num. 126) ist der gewöhnliche Name für die liturgischen Ritual- und Kirchenbücher der späteren griechischen Kirche. Bekanntlich ist die griechische Kirche an liturgischen Erzeugnissen fruchtbarer als die lateinische und hat schon in den sogenannten apostolischen Constitutionen ein Material zusammengestellt, auf welches dann spätere Bearbeitungen der Meßliturgie unter dem Namen berühmter Kirchenväter gebaut wurden. Der Name Euchologion findet sich in diesem Sinne zuerst bei Anastasius Sinaita (quaest. 141) im 6. Jahrhundert, dann in den mystagogischen und liturgischen Schriften der Byzantiner (z. B. in dem anonymen Büchlein: *περὶ θείας λειτουργίας καὶ ἱερέων*) und bei Suidas. Dergleichen liturgische Sammelwerke wurden nach Maßgabe des Orts, der Sitte und gottesdienstlichen Tradition verschieden redigirt und ausgedehnt. Man unterschied größte, große und kleine oder nur für die Privatandacht abgefaßte Gebetbücher. Die zahlreichen in Wien, Rom (Bibliotheca Barberina), Paris, Venedig, den Athosklöstern vorhandenen Handschriften der Euchologien bieten sehr natürlich einen ungleichen Text. Nach gewöhnlichem Zuschnitt aber umfaßt das größere liturgische Euchologion die beiden Meßliturgieen des Chrysostomus und des Basilius, die sogenannte missa praesanctificatorum (*τῶν προηγιασμένων*) d. h. das Formular derjenigen Messe, welche an den Sonntagen während der großen Fastenzeit abgehalten wurde und nur zur Einsegnung der Abendmahlselemente diente. Denn nur an den Sonntagen der Fastenzeit erlaubte der griechische Ritus überhaupt Messe zu halten, man consecrirte daher nach jener Liturgie Brod und Wein um sie an den Wochentagen zu vertheilen. Dazu kommen ferner Abendgebete, Formulare für die Verwaltung der übrigen Sakramente und eine Anzahl sonstiger Gebete und Einweihungsreden. Gedruckt wurden die Euchologieen hauptsächlich zu Venedig seit 1526, in einer langen Reihe von Ausgaben (1544. 53. 70. 71. 1602. 1616 ꝛc.). Zu den bekannteren Ausgaben gehört die Venetiis 1619 apud Antonium Pinellum erschienene; die vollständigste und beste aber ist die mit einem gelehrten Commentar versehene des Jakobus Goar, Paris 1645, obgleich auch diese nach *Lambecius*, Comm. V, p. 287. aus Wiener Handschriften noch sehr bereichert werden könnte. Ein Auszug des großen Euchologion ist *Σύνταγμά τινων ἀναγκαίων ἀκολουθιῶν καθ' ἑκάστην ἀνηκουσῶν τῷ ἱερεῖ*, ed. curante Em. Glyzonio. Venet. 1595 apud Fr. Julianum. Durch Zusammenstellung der wichtigsten liturgischen Stücke hat sich neuerlich A. Daniel in seinem Codex liturgicus eccles. orient. in epitomen redactus. Lips. 1853, ein Verdienst erworben. Vgl. übrigens *L. Allatius*, De libris Graecorum ecclesiast. ed. A. Fabric. diss. I, §. 17. p. 71. *Cave*, Histor. liter. Genev. 1699 II, Append. p. 24. *Neale*, The office books of the holy eastern church. II, p. 819 sqq. Gaß.

Eudämonismus — das wissenschaftliche System oder die praktische Lebensanschauung, welche als das Höchste im Leben die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) betrachtet und aus ihr allein die Triebfedern des praktischen Lebens geschöpft wissen will. — Mit Recht hat Schleiermacher, dem wir überhaupt die Reinigung und Ebnung des Bodens für die Ethik der Neuzeit verdanken, dem Begriffe des höchsten Gutes eine das System der Ethik beherrschende Stellung gegeben. Wenn er von diesem höchsten Standpunkte aus die geschichtlichen, ethischen Systeme in Systeme der Thätigkeit und Systeme der Lust eintheilt, so ist den ersten das höchste Gut die Vollkommenheit, den zweiten die Glückseligkeit; wenn er weiterhin den Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen als einen bestimmen-

den in die Ethik einführt, so kommt der Eudämonismus wieder auf die letzte Seite zu stehen, da er die Glückseligkeit des Einzelnen und zwar im Einzelnen erstrebt. Am einfachsten und praktisch am richtigsten ist derselbe bestimmt in Jesaj. 22, 13. 1 Corinth. 15, 32: »Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt.« Denn dies ist in der That der am wenigsten mißverständliche und durchreichende Ausdruck jeder für das praktische Leben eudämonistischen Lebensrichtung, der das Genießen und zwar das Genießen des Augenblicks als der einzig mögliche und vernünftige Zweck dieses Erdenlebens gilt, wie er auch ganz unverblümt mit deutsch-gemüthlicher Naivetät in dem von einer, noch nicht lange vergangenen, durchaus eudämonistischen Zeit zum Liebling erwählten Liede heraustritt: »Freut euch des Lebens, weil noch das Lämpchen glüht,« — einer modernen Nutzanwendung des alten alcäisch-horazischen nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus, Horat. (Od. I. 37, 1.), wie solche Richtung Christus am schlagendsten im Gleichnisse vom verlornen Sohne gezeichnet hat, Luk. 15, 11—13. Indeß ist dieser christliche Eudämonismus weit schlechter als der heidnische, und die klassisch-geschichtlichen Vertreter desselben sind weit »besser als ihr Ruf«, wie denn von Aristipp erzählt wird, aufgefordert von drei Hetären eine zu wählen, habe er alle drei mitgenommen, da für Paris der Vorzug, den er Einer gegeben, verderblich geworden sey, am Vorhofe seines Hauses aber habe er alle drei entlassen; und ebenso, als es bei einer Reise in Afrika seinem Sklaven sauer geworden sey, eine Summe Geldes zu schleppen, habe er ihm gesagt: »wirf weg, was zu viel ist und trage, was du kannst;« in gleicher Weise ist das frugale, höchst mäßige und beschauliche Leben des Epikur, ausgezeichnet nach Diogen. Laërt. durch Verehrung gegen seine Eltern, Freigebigkeit gegen seine Brüder und Menschenfreundlichkeit gegen Alle, selbst von seinen Gegnern anerkannt. So ist denn auch in hohem Grade merkwürdig, wie die ethischen Systeme dieser beiden Träger des Eudämonismus jedes mit sich selbst in Widerstreit kommen und sich selbst auflösen. Aristipp ist der Stifter der von Sokrates ausgegangenen, der megarischen und der cynischen (Antisthenes, Diogenes) gegenüberstehenden Cyrenaeischen Schule. Ist Platon im ächten Geiste des Sokrates dazu fortgeschritten, das Gute als das höchste Gut des Geistes zu bestimmen, als Schönheit, Maß und Wahrheit, von dem die Lust am weitesten entfernt sey (besonders im Philebos; vgl. des Verf. Platons Philosophie im Abrisse ihrer genetischen Entwicklung S. 110), hat er im Phaidon das Ewige der Seele in ächter Vorahnung des Christlichen darin gesehen, daß sie herrsche über den Körper, hat er demgemäß als das wahre Werk des Philosophen in diesem Leben die Reinigung von allem Irdischen bezeichnet, so nahmen zwar die Cyrenaiker den Begriff des Guts auch von Sokrates herüber, aber sie bestimmten ihn ganz in ihrer eigenthümlichen, der platonischen Weltanschauung entgegengesetzten Weise, welche eben Platon in seinen Werken nach ihren theoretischen und praktischen Grundlagen zu kritisiren sich vielfach zur Aufgabe gesetzt hat. Zum Prinzip des Erkennens und zum Kriterium der Wahrheit wird bei ihnen die Empfindung (αἴσθησις) erhoben, also das Einzelne im Unterschiede einer allgemein gültigen, objektiven Wahrheit, und über die Wahrheit entscheidet die jedesmalige Beziehung auf das Bewußtseyn und die Vorstellung des einzelnen Subjekts. Demgemäß wird auch für das praktische Verhalten als Gut und als Regel (Triebfeder) das Einzelne und die Empfindung des Einzelnen aufgestellt, wie sie sich in der Lust (ἡδονή) ausspricht. Zweck des sogenannten sittlichen Handelns ist demgemäß Glückseligkeit, und diese besteht darin, »daß man so viel als möglich genießt, doch ohne sich von der Liebe zum Vergnügen beherrschen zu lassen.« In diesem Satze sind nun die zwei, mit einander in Widerspruch tretenden und sich auflösenden Elemente der Cyrenaischen Anschauung enthalten. Auf der einen Seite so viel als möglich genießen, das ist ihre Lebensweisheit; aber auf der andern soll ihre Lehre doch auch Philosophie seyn; daher der Beisatz „ohne sich von der Liebe zum Vergnügen beherrschen zu lassen« (τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι): in beiden Beziehungen ist das vorhin aus dem Leben des Stifters Aristipp angeführte Beispiel von den drei Hetären significant. Die beiden Seiten werden aber dann

weiter so entwickelt: 1) wie die Empfindungen das einzig Bestimmende für das Denken sind, so müssen sie auch das einzig Bestimmende für das Handeln seyn. Naturgemäß aber ist nur die angenehme Empfindung, die Lust, das Vergnügen. Dieses bezieht sich nun in erster Linie, wie auch die Empfindung, auf den Körper; zwar entspringt es nicht bloß in diesem und hat auch in ihm allein seinen Sitz nicht, es geht auch auf die Seele und aus der Seele hervor. Aber die Seelenlust ist eine viel schwächere und viel kürzer andauerndere Affektion; darum verdient denn die sinnliche Lust den Vorzug und ist der eigentliche Zweck des Menschenlebens. 2) Aber doch bedarf der Mensch auch im Genusse wieder der Entsagung, der Klugheit, um sich ein angenehmes Leben zu bereiten, weil nach der Erfahrung (vgl. Platon's Phaidon c. 3.) die Lust oft größere Unlust, die Unlust oft größere Lust zur Folge hat. Daher wird denn die *εὐδαιμονία* bestimmt als *τὸ ἐκ τῶν μαγικῶν ἡδονῶν σύστημα*, als ein System der augenblicklichen, zeit- und theilweisen Vergnügungen. Diese führt denn zur Consequenz des Systems, die Hegesias gezogen hat, indem er die Natur, von der der Mensch doch abhängig ist und bleibt, in ihrer Unvollkommenheit anklagt und lehrt, wenn im nächsten Moment kein Genuß zu erwarten steht, so sey der Tod wünschenswerther, das Leben habe überhaupt für den Thoren allein Werth, für den Weisen sey es gleichgültig, dessen Tugend vollkommene Gleichgültigkeit, Apathie seyn müsse — eine Lehre, die in Aegypten von Polizeiwegen verboten worden seyn soll, weil sie viele Schüler des Hegesias zum Selbstmorde führte. So löst sich denn das System von selber auf und Hegel hat vollkommen Recht: „wenn gesprochen wird, daß die (in der einzelnen Lust bestehende) Glückseligkeit mit Ueberlegung gesucht werden müsse, so sind dies leere Worte und ein gedankenloses Sprechen. Denn der Empfindung, worin die Glückseligkeit enthalten ist, ist das Einzelne ohne Allgemeinheit und Bestand.“ Diese geschichtlich vollzogene Auflösung des Systems ist aber zur Beurtheilung des Eudämonismus praktisch wichtig: die Weltanschauung, welche allein im Augenblicke leben will, führt dazu, dem Leben überhaupt zu entsagen, und in der Erfahrung macht das „Schnellleben“ im Genusse vor der Zeit alt und lebenssatt. — Dieselbe Grundanschauung und dieselbe Consequenz liegt nun auch in dem allseitig (auch zur Kanonik, Wissenschaftslehre, und Physik, Naturlehre) ausgebildeten System des Epikur, das auf platonisch-aristotelischem Boden nur das Wiederaufleben des Cyrenaismus in höherer Potenz bezeichnet. Das Kriterium der Wahrheit ist zwar nicht mehr geradezu die einzelne Empfindung, aber die aus derselben, aus der Sinnlichkeit abstrahirte allgemeine Vorstellung (vgl. Locke); ebenso ist in der Physik das die Welt Constituirende das Atom als das begriffmäßig gedachte Einzelne. Auf demselben Boden ist für das sittliche Leben entscheidend die Lust, aber, wie wissenschaftlich die Empfindung zur allgemeinen Vorstellung, so wird die einzelne Lust zur allgemeinen Vorstellung der Schmerzlosigkeit erhoben, wie sie die Götter haben in ihrer unzerstörbaren Seligkeit. Diese Schmerzlosigkeit — in welche die Cyrenaische Schule bei Hegesias ausgelaufen war, — setzt gleichsam eine Calculation der verschiedenen Möglichkeiten von Lust und Unlust voraus; sie besteht darin, daß man entweder die Bedürfnisse befriedigen kann oder aber keine hat. Man erlangt sie demnach entweder durch möglichst allseitige Befriedigung oder durch Beschränkung seiner Begierden in der Weise, daß man sie befriedigen kann. Da das erste in dieser Welt unmöglich ist, wo nicht bloß die Mittel nicht zu Gebote stehen, sondern auch die Begierden unersättlich sind (vgl. Göthe im Faust: „Ich eile von Begierde zu Genuß und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde“), so bleibt nur das Letzte, die Beschränkung seiner Begierden übrig. Der Unterschied zwischen Epikur und Aristipp wird dann weiter — außer dem eben berührten Punkte, daß Aristipp mehr die einzelne Lust, Epikur mehr die allgemeine Schmerzlosigkeit premirt — vom Diog. Laërt. dahin angegeben: 1) Epikur unterscheidet eben eine Lust mit sinnlichem Reize, die Gemüthsbewegung erzeugt, *ἡδονὴ ἐν κινήσει* (voluptas in motu) und davon den Zustand, in welchem alle Unlust entfernt ist, die Seele in Schmerzlosigkeit (*ἀπάθεια*) zur Ruhe gekommen ist, *ἡδονὴ καταστηματική*, Vergnügen in der Ruhe, innere Zufriedenheit, als Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*)

und Mühelosigkeit (ἀπονία): diese letzten aber hält er im Unterschiede von der bewegten Lust für die höchste; 2) geistige Lust und geistige Unlust hält Epikur im Gegensatze gegen Aristipp für viel höher, da der Körper nur die Gegenwart empfindet, die Seele aber zugleich nach Vergangenheit und Zukunft in Erinnerung, Furcht und Hoffnung bewegt wird. Es zeigt sich also auch wieder in diesem ausgebildetsten eudämonistischen Systeme, wie das System der Lust gerade in sein Gegentheil umschlägt, der Genuß des Augenblicks in eine Berechnung des ganzen Lebens; die Leidenschaft des Genießens erweckt die Sehnsucht nach einem Zustande der innern Stetigkeit, die sinnliche Lust erweist sich für den, der Lust sucht, gerade als die, welche gegen die geistige zurücksteht, das Sichhingeben und Sichverlieren an die Welt treibt dazu, die himmlische, göttliche Ruhe als höchstes Ideal zu denken und zu suchen.

Dieselbe Erscheinung begegnet uns wieder in der Geschichte der neuern Zeit. Aus der Locke'schen Philosophie ist ein Sensualismus herausgewachsen, der dem Empirismus der eben geschilderten alten Schulen ganz nahe verwandt ist, und so kehrte denn auch auf dem Gebiete der Moral als Prinzip die Glückseligkeit wieder. Zwar war dasselbe in Shaftesbury und der schottischen Schule Hutcheson, Smith, Ferguson, Wollaston), welche als das theoretische Prinzip den innern Sinn des allgemeinen Menschenverstandes aufgestellt hatten, in den moralischen Sinn, das moralische Gefühl des Wohlwollens und des sympathetischen, geselligen Triebs veredelt, indem sie der Selbstliebe des Hobbes den Trieb nach allgemeiner Glückseligkeit entgegenstellten. Aber diese „allgemeine Glückseligkeit" beruhte doch in letzter Linie auf der Glückseligkeit des Einzelnen, der in dieser „Geselligkeit" sich selbst Genüge thut: dies wurde in der Philosophie des französischen Materialismus herausgestellt, welche in Helvetius geradezu die Selbstsucht des Egoismus als das Prinzip der Moral proklamirte und in der deutschen Aufklärung bereitwillige Nachtreter fand, denen die Glückseligkeit des lieben Ich als das Ein und Alles auf Erden und im Himmel galt. Dieß hatte denn den bekannten Rückschlag in der Kant'schen Philosophie zur Folge, wie er in dessen Kritik der praktischen Vernunft (s. Kant) an das Licht trat. Den materialen Prinzipien der Ethik, unter welchen neben den rationalen der innern und eigenen Vollkommenheit (Wolf, Stoiker) oder der Befolgung des göttlichen Willens ganz besonders die empirischen — des schottischen Geselligkeitstriebes und der epikureischen Glückseligkeit gemeint sind, stellt Kant als heteronomischen das autonomische, im Begriffe des praktischen Willens und Sollens als solchen gelegene, Prinzip des kategorischen Imperativs entgegen, nach welchem das Gute lediglich um seiner selbst willen gethan werden soll, und das Sittengesetz mit den aus ihm fließenden Pflichten einzig das Prinzip der Moral und das treibende Moment des praktischen Handelns seyn sollte. Aber auch das war nur wieder, freilich in ihrer Art, eine Einseitigkeit. Darum mußte Kant als Postulat der praktischen Vernunft doch die Unsterblichkeit aufstellen, in welcher zwischen Tugend und Glückseligkeit das hier auf Erden vermißte adäquate Verhältniß hergestellt werden solle. Begeht nun hier in der „Dialektik der praktischen Vernunft" Kant selbst den an den heteronomischen Prinzipien getadelten Fehler, daß die Glückseligkeit zur Tugend als etwas Aeußeres, Fremdartiges herangebracht werden soll, ganz im Gegensatze zu dem Wohlgefallen am Sittlichen um des reinen kategorischen Imperativs willen, so hat er damit doch die richtige Anerkennung gegeben, daß Tugend und Glückseligkeit nicht aus einander zu reißen seyen und er hat nur die umgekehrte Probe zu der Consequenz des Eudämonismus geliefert, daß „Tugend und Glückseligkeit" in der Moral auf einander zurückweisen und es somit Aufgabe der Ethik ist, sie in ihrem rechten, innern Verhältnisse zu begreifen. Dies meint Hegel, wenn er mit Beziehung auf das Helvetius'sche Prinzip der Selbstsucht sagt: „dies Prinzip ist einseitig, obgleich das Ich selbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste und Heiligste, ist mein Zweck; Ich muß dabei, Ich muß es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, ein Sichselbstfinden verbunden." Einseitig dies genommen, so können Consequenzen daraus gezogen werden,

die alles Heilige umstoßen; aber ebenso kommt es in einer edeln Moral vor, als nur eine seyn kann. Zu solcher ist gewiß die des Aristoteles zu rechnen. Er aber bestimmt als das höchste Gut die Glückseligkeit, als ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν, Verwirklichung eines vollkommenen Lebens in vollkommener Tugend, wozu er auch die Begleitung der äußern Güter zu rechnen kein Bedenken trägt, wenn gleich er gegenüber dem Genuß und dem praktischen Leben das beschauliche hervorhebt, als das, wodurch wir den Göttern ähnlich und Gegenstand ihrer Fürsorge werden, ähnlich wie Spinoza, dem der Gipfel der Ethik die intellektuelle Liebe Gottes ist, als ein Theil der ewigen, unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt, in welcher Heil, Seligkeit und Freiheit des Menschen bestehe, eine Seligkeit aber, die nicht Lohn der Tugend, sondern Tugend selbst sey. Hierin ist denn das wahre Verhältniß, in welchem Glückseligkeit auch in der christlichen Ethik einen Platz findet, gezeichnet: 1) Im sittlichen Handeln liegt nicht bloß eine Selbstbefriedigung, „der Lohn im eigenen Herzen," sondern wer handelt, dem ist es natürlich, auch einen Erfolg seines Wirkens sehen zu wollen, „zu ernten von der Saat," und die bekannten Stellen Matth. 6, 33. (Trachtet am ersten ꝛc.) und 1 Timoth. 4, 8. (die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze ꝛc.) stellen die Verheißung auch eines accidentellen äußern Erfolges in Aussicht; auf diesen ganz verzichten zu wollen, würde eine ascetische Verdrängung der in ihrem Bereiche vom Christenthum anerkannten Sinnlichkeit voraussetzen gegen Coloss. 2, 18. 23. (ἐθελοθρησκεία ἀγγέλων) und wider Gottes Gerechtigkeit streiten, die sich auch hier schon offenbart, vgl. 2 Mos. 20, 6. Aber 2) diese Gerechtigkeit offenbart sich freilich ganz und vollkommen erst im jenseitigen Leben; die Hoffnung auf Seligkeit ist der christliche Eudämonismus, und sollte man sich auch am Worte stoßen und dafür etwa Makarismus setzen wollen: diese Seligkeit ist aber freilich keine „Glück"seligkeit, sondern wird mit geistigen Farben als Gott sehen und Gott schauen, Matth. 5, 8. 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2 f. gezeichnet, ist also der Gottseligkeit immanent, schließt aber zugleich, weil sie nicht Vernichtung, sondern Verklärung der Persönlichkeit ist, eine selige Befriedigung des ganzen Menschen in sich, vgl. Offenb. 7, 15—17. 21, 3. 4., wie die Seligkeit Gottes die ungetrübte Bedürfnißlosigkeit, das Leben im eminenten Sinne bedeutet. Es ist das „Himmelreich," nicht ein irdisches Reich, darum zwar den Beschränkungen der Endlichkeit, aber auch den Gelüsten der Sinnlichkeit entnommen, Luk. 20, 35., kein „muhamedanisches Paradies," das für die irdische Entsagung den Kelch der feurigsten Sinnenlust bietet. 3) Darum darf denn der Eudämonismus nicht Prinzip der Ethik, nicht Triebfeder des christlichen Handelns seyn, sonst „hat er seinen Lohn dahin," Matth. 6, 5. Die christliche Ethik nimmt als natürlich die Selbstliebe auf, aber schneidet die Selbstsucht des natürlichen Menschen ab; die christliche Liebe thut das Gute, weil sie um Gottes willen nicht anders kann; der Glaube verlangt Verläugnung, Matth. 10, 38., und um des Höheren willen selbst Darangeben des natürlichen Lebens; er fragt im Angedenken an Luk. 17, 10. nicht: „was wird uns dafür?" und doch soll aus Gnaden ihm Alles zu Theil werden!

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803. Abhandlungen über das höchste Gut, philos. Werke 2. Band. Hegel, Geschichte der Phil., 2. u. 3. Band. Sigwart, Gesch. der Phil. Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Carl Beck.

Eudisten, oder Missionspriester von Jesus und Maria, von ihrem Stifter Johannes Eudes so genannt. Dieser, geboren 1601 zu Mezerä in der Normandie, studirte bei den Jesuiten zu Caen, trat 1623 zu Paris in den Orden der Oratorianer. Als solcher widmete er sich hauptsächlich der Pflege der Pestkranken, darauf betrieb er Missionen unter den Geistlichen. Im Jahre 1639 wurde er Vorsteher des Hauses der Oratorianer in Caen, aber bald darauf von Richelieu nach Paris berufen, um ein Seminar zu stiften. Der Plan wurde durch den Tod des Cardinals vereitelt. Eudes konnte nach Caen zurückkehren, verließ nun aber bald, auf den Rath mehrerer Bischöfe, seinen Orden, um eine eigene Congregation zu stiften zur Abhaltung von Missionen unter den Geistlichen und

zur Erziehung von Geistlichen; sie wurde 1644 vom Bischof von Bayeux und mehreren anderen französischen Bischöfen bestätigt, und gewann übrigens keine große Ausdehnung. Im Jahr 1826 wurde die in den Stürmen der Revolution untergegangene Congregation restaurirt, doch ohne zu bedeutendem Wachsthum zu gelangen. Ein Collegium der Eudisten besteht gegenwärtig im Staate Indiana. S. Helyot VIII. und Wetzer u. Welte. Herzog.

Eudo oder Eon von Stella, ein Schwärmer, der wahrscheinlich mit den Katharern zusammenhing, und um die Mitte des 12. Jahrhundert in Frankreich sein Wesen trieb. Er stammte aus der Bretagne, war ohne gelehrte Bildung und kam, als er einst in einer Kirche die Worte hörte: „per *eum* qui venturus est judicare vivos et mortuos," auf den Einfall dieser Eum sey Niemand als er selbst. Er fing hierauf an im Lande herumzuziehen, predigend, prophezeiend und angebliche Wunder wirkend. Das Volk hing ihm an, und bald hatte er eine bedeutende Schaar von Schülern um sich versammelt, mit denen er sich, um der Verfolgung zu entgehen, in Wäldern aufhielt. Er soll gelehrt haben, die Taufe habe nur für die Gläubigen Werth, die wahre Taufe sey jedoch die des Geistes vermittelst Auflegung der Hände, die Hierarchie sey nicht von Gott eingesetzt, die römische Kirche sey die rechte nicht, weil ihre Priester kein heiliges Leben führen. Er läugnete die Auferstehung der Leiber und verwarf die Ehe als Sakrament. Im Jahre 1145 kam der Legat Kardinal Albericus von Ostia in die Bretagne und predigte gegen Eudo und seine Anhänger zu Nantes; auf seinen Rath verfaßte der Erzbischof Hugo von Rouen eine Schrift gegen sie, die aber eher eine weitschweifige Auseinandersetzung der katholischen Dogmen als eine Widerlegung der Häresie ist (Dogmatum christianae fidei contra haereticos sui temporis libri tres, in der Biblioth. PP. maxima. Lyon, T. XXII, und in der Ausgabe d'Achéry's, der Werke des Guibertus Novigentinus, Paris 1651, Fol.). Zugleich wurden Truppen gegen die Ketzer ausgeschickt; in der Diöcese Alet wurden viele verbrannt. Eudo zog sich nach der Guyenne zurück; 1148 kam er in die Champagne, wo seine Schaar zerstreut und er selbst mit einigen seiner vorzüglichsten Anhänger gefangen genommen wurde. Vor die Synode von Rheims gebracht, antwortete er auf des Pabstes Eugen III. Frage, wer er sey, mit den Worten: is qui venturus est judicare vivos et mortuos. Man erklärte ihn für wahnsinnig und übergab ihn dem Erzbischof von Rheims zur Bewachung. Seine Anhänger wurden zum Scheiterhaufen verurtheilt. Eudo's Schwärmerei ließ keine weitere Spur im Volke zurück; sie verschwand mit ihm, wie so viele andere fanatische Irrthümer jener Zeiten. — S. die ihn betreffenden Stellen bei Gieseler, Bd. II. Th. II. S. 532 u. f., und unsre Histoire des Cathares, Bd. I. S. 48 u. f.) C. Schmidt.

Eudoxius, der Arianer oder Semiarianer, spielt in der Geschichte dieses Streits unter Constantius und Valens eine zweideutige Rolle (s. Arianismus und Eunomius). Er war der Sohn des Märtyrers Cäsarius aus Arabissus in Armenien und Bischof zu Germanicia, einer Stadt zwischen Syrien und Cappadocien am Taurus, nach Philostorgius ein Mann von vieler Geschicklichkeit, angenehmen und bescheidenen Sitten, aber furchtsam, nach Theodoret ehrgeizig und zur Schwelgerei geneigt (Theodor. II. 20. 27. Haer. fab. IV. 2. Philost. IV. §. 4.). Unzufrieden mit seiner Stellung bemächtigte er sich nach dem Tode des Leontius des Bisthums von Antiochien und verwüstete wie Theodoret sagt, durch Angriffe gegen die apostolische Lehre wie ein Eber den Weinberg des Herrn. Schon früher war die längere Antiochenische Formel von 345 durch ihn und Andere nach Italien gebracht worden (Sokr. II. 19). Jetzt aber von Antiochien vertrieben schloß er sich der Synode zu Seleucia von 359 und der strengeren Partei des Acacius an. Zwar traf ihn hier mit Vielen das Absetzungsurtheil (Sokr. II. 40. Sozom. IV. 12.); aber er wußte beim Kaiser den Verdacht eines schroffen Anomöers von sich auf den Aetius abzulenken (Theodor. II. 27). Die damals siegreichen Acacianer bewirkten 360 seine Erhebung zum Bischof von Constantinopel. Hier hielt er sich mit zweideutiger Gewandtheit in einer einflußreichen Stellung, indem er den ihm befreundeten Eunomius wie früher den Aetius fallen ließ und zu dem gemäßigten Standpunkt zurück-

lenkte. Sokrates II. 42. 43. schreibt ihm das anfangs mit Anstoß, dann aber mit Lachen aufgenommene und vielfach widerholte Witzwort zu: ὁ πατὴρ ἀσεβής, ὁ υἱὸς εὐσεβής. Später wagte er wieder offener aufzutreten, und nachdem er den Kaiser Valens getauft und sogar als Lehrer im Arianismus bestärkt hatte, vertheidigte er dessen Partei gegen die orientalische Synode von Lampsacus 365 (Sokr. IV. 1. Sozom. VI. 7). Er starb nach neunzehnjähriger bischöflicher Regierung (Sokr. IV. 14.). Gaß.

Eugendus, auch Augendus, Abt des Klosters Condat im Jura, welches der heil. Roman im Verein mit seinem Bruder Lupicin um's Jahr 430 gestiftet hatte. Dieses Kloster hatte die Eigenthümlichkeit, daß der Eintritt in die klösterliche Gemeinde sehr erleichtert wurde, da man ja in diesem Leben die Auserwählten und Vollkommenen nicht von den Anderen unterscheiden könne und oft die Anfangs Eifrigen schlecht und große Sünder gut enden. Die Menge der zuströmenden Pilger veranlaßte bald die Errichtung neuer Filialklöster wie des Klosters Lauconne und des Nonnenklosters St. Romain de la Roche, die aber alle unter der Oberleitung der beiden Brüder blieben, welche Condat gegründet hatten. Nach ihrem Tode um das Jahr 480 wurde der oben genannte Eugendus, der schon als siebenjähriger Knabe in das Kloster aufgenommen war und sich sehr eifrig in Erwerbung von Kenntnissen und geistlichen Uebungen gezeigt hatte, Abt, ohne jedoch je die Priesterweihe zu nehmen. Er befleißigte sich der größten Einfachheit in seiner Lebensweise und führte bei seinen Mönchen das Prinzip der Gemeinsamkeit und des Verzichtens auf Privateigenthum mit großer Strenge durch. Alle Privatzellen wurden aufgehoben, kein Mönch durfte eigene Schränke und Kästen haben, selbst über Geschenke durfte er nur mit Erlaubniß des Abtes verfügen. Alle hatten auch dieselbe Nahrung, einen Brei aus gesiebten Hülsenfrüchten, ohne Salz und Oel und ohne Fleischspeisen. In Austheilung der Arbeit wußte Eugendus jedoch zweckmäßige Unterschiede nach Fähigkeit, Kräften und Gemüthsart zu machen. Auf wissenschaftliche Studien und Lektüre legte er großen Werth. Er starb zwischen 510—517, ohne je das Weichbild seines Klosters verlassen zu haben. Eine von einem seiner Schüler verfaßte Lebensbeschreibung findet sich in der Sammlung der Bollandisten Acta Sanctorum zum 1. Januar, auch hat Gregor von Tours im Leben der Väter cap. 1. von Eugendus und seinem Kloster Nachricht gegeben. Kl.

Eugenia, St., Jungfrau und Märtyrerin, soll unter Valerian A. 258 in Rom gelitten haben. Sie war besonders im fünften Jahrhundert verehrt; ihr Name stand ehemals im Meßkanon, namentlich in der alten gallikanischen Liturgie; in der römischen Kirche ist der 25., in der griechischen der 24. December ihr Gedenktag. Reuchlin.

Eugenius 480 unter der Herrschaft der arianischen Vandalen von den Katholiken zum Bischof von Karthago erwählt, wurde 484 mit vielen anderen katholischen Bischöfen wegen Aufreizung gegen den Arianismus von dem vandalischen König Hunnerich in die Wüste von Tripoli verbannt, nach Hunnerichs Tode vom König Gundamund zurückgerufen, aber von dessen Nachfolger Thrasimund, dem er sich durch seine eifrige Verwendung für die Zurückgabe der Kirchengüter an die katholischen Bischöfe unbequem gemacht hatte, auf's Neue 498 nach Gallien verwiesen, wo er zu Albi 505 im Rufe großer Frömmigkeit starb. Er schrieb eine expositio fidei catholicae, einen apologeticus pro fide und altercatio cum Arianis. Kl.

Eugenius von Toledo, 646 von König Chindaswinth gegen seinen Willen zum Erzbischof von Toledo erhoben, spielte auf drei daselbst gehaltenen Concilien eine nicht unwichtige Rolle, verbesserte den Kirchengesang und starb 658. Er überarbeitete ein Gedicht des Dracontius von Toledo über die Schöpfung der Welt, fügte einen Gesang über das Werk des siebenten Tages hinzu, schrieb Epigramme und eine Schrift de resurrectione carnis et beatitudinis statu. Seine Werke sind von Jakob Sirmonde gesammelt und 1619 zu Paris herausgegeben. Kl.

Eugenius I., der Sohn des Römers Ruffianus, wurde am 8. Sept. 654 durch das Volk und den Klerus Rom's an Stelle des von Kaiser Constans entsetzten Martin I.

gewählt. Um dem Schicksale seines Vorgängers zu entgehen, auch seiner mönchisch-milden Natur gemäß, zeigte er sich nachgiebig gegen den Kaiser und die Monotheleten. Von Martin's Kühnheit war kein Funke in ihm. Die sonderbare Uebereinkunft mit den constantinopolitanischen Patriarchen Petrus, nach welcher man statt eines oder zweier Willen in Christo um des Friedens willen drei annehmen wollte (unam super duas), war wenig geeignet, für die Dauer das gute Verhältniß zwischen der abendländischen Kirche und der morgenländischen herzustellen. Eugen starb (nach Anastasius' Rechnung) den 1. Juni 657. Er wurde heilig gesprochen, sein Tag ist der 2. Juni. Von seinen Schriften, wenn er deren hinterließ, ist nichts auf uns gekommen.

S. Leben bei Anastasius und Platina; Baron. Annal. h. annor.; Pagi Breviar. T. I.; Bower, Histor. d. röm. Päbste, übers. v. Rambach, IV. 114 ff.

Eugenius II. (gewählt d. 14. Febr. 824, † im Aug. 827) war zu Rom geboren und daselbst Presbyter und Archipresbyter gewesen. Gern ließ er sich die Kaiserherrschaft zu Rom gefallen, weil er erkannte, daß seine Vorgänger eher die Störer als die Stifter von Recht und Ordnung gewesen. Damals waltete Ludwig der Fromme über die Kirche noch ganz im Geiste seines Vaters. Sein Sohn Lothar kam nach Rom und, ohne die Herrschaft des Pabstes unwürdig zu schmälern, machte er doch den Stadtfactionen gegenüber das kaiserliche Scepter durch energische Constitutionen geltend. Eugen gab auch seine Einwilligung, als Ludwig, von Constantinopel dazu angeregt, ein fränkisches Concil zur Entscheidung des Bilderstreites begehrte. Es wurde den 1. Nov. 825 zu Paris versammelt und entschied sich im Sinne der Frankfurter Synode, also im ausgleichenden. Eugen stimmte ihm bei; in der Praxis aber blieb es bei'm Alten. Das römische Concil, welches der Pabst am 1. Nov. 826 versammelte, erließ treffliche Dekrete zur Herstellung der Kirchenzucht, zur Beförderung der theologischen Gelehrsamkeit, zur Anlegung von Schulen und Domstiftern, gegen die weltlichen Beschäftigungen und die weltliche Tracht der Priester. Anastasius und Platina wissen auch des Pabstes weise Fürsorge für die Armen, Wittwen und Waisen Rom's zu rühmen.

Baronius, Annal. h. annor.; Bower V. S. 532 ff. Ellendorf, die Karolinger II. S. 28 ff.

Eugenius III., aus Pisa gebürtig, Cistercienser und ein Schüler des h. Bernhard von Clairvaux (s. d. Art.), wurde aus seiner Niedrigkeit am 27. Febr. 1145 auf den päbstlichen Stuhl erhoben. In Rom aber gährten schon vor der persönlichen Anwesenheit des schwärmerischen Arnold von Brescia (s. d. Art.) dessen antihierarchische Gelüste. Mit dem römischen Rechte lebte in Rom selbst wie im obern Italien die Erinnerung an die alte Freiheit wieder auf, fanatisirt durch religiöse Vorstellungen. Die Waffen in der Hand, forderte das Volk vom Pabste, er solle sich mit der geistlichen Gewalt begnügen und der weltlichen entsagen. Eugen floh vor dem Ungestüm in der Nacht vom 1. zum 2. März, empfing im Kloster Farfa die Weihe und lebte dann mit seiner Kurie zu Viterbo. Hier traf ihn die Schreckensnachricht von dem Falle Edessa's und am 1. Dec. 1145 forderte der Pabst Ludwig VII. von Frankreich zu einem erneuerten Kreuzzuge auf, versprach den Theilnehmenden, wenn sie mit zerknirschtem Herzen ihre Sünden bereueten, vollständigen Ablaß und nahm ihre Güter, Weiber und Kinder in den Schutz der Kirche. Zugleich hieß er Bernhard das Kreuz predigen. Auf der Synode zu Vezelay (Ostern 1146) nahm es der König von Frankreich mit Unzähligen, ihm folgte dann Konrad III., obwohl er zur Kränkung des Pabstes dessen Zustimmung nicht einholte. Warf diese Erhebung im Namen des apostolischen Stuhles ihren Glanz auf denselben zurück, so doch auch das elende Mißlingen des Zuges seinen Schatten; es litt selbst der Glaube an die Verheißungen Bernhard's.

Gegen die rebellischen Römer hatte Eugen zuerst den Bannstrahl geschleudert; dann nöthigte er sie im Bunde mit ihren Erbfeinden, den Tiburtinern, zu einem Vertrage, nach welchem die Würde des Patriciats aufgehoben und der Senat fortan vom Pabste ernannt werden sollte. Doch trotz seinem triumphirenden Einzuge verließ er schon im

Anfang 1146 wieder die Stadt, in welcher, zumal seit des feurigen Arnold Predigten, eine republikanische Herrschaft des Senates und Volkes, unter der imaginären Oberhoheit des Kaisers, als ein wirres Traumbild in den Köpfen umherspukte. Eugen ging über Siena und Brescia nach Trier, wo er in Anwesenheit Bernhard's auf einer Synode die Schriften der h. Hildegardis billigte. Dann zog er, immer den verehrten Lehrer an der Seite, durch Burgund nach Paris, von Ludwig mit frommer Demuth empfangen (Apr. 1147). Unterwegs wie in der Hauptstadt selbst wurden Synoden gehalten, über den Glauben disputirt und Zwiste beigelegt. Der Pabst fand überall die tiefste Verehrung, nur nicht in Rom. Zwar erzwang er bei seiner Heimkehr nach Italien mit Hülfe Roger's von Sicilien noch einmal den Gehorsam der Stadt, aber schon im Beginne des Jahres 1450 wich er wieder dem Drängen der Republikaner und lebte seitdem meistens zu Segni. Auch die Wahl Friedrich's Barbarossa eröffnete nur vorübergehend bessere Aussichten. Zwar versprach der neue König in einem Vergleiche mit Eugen (bei Baron. Annal. ad a. 1152) zum Danke für seine Anerkennung und Krönung die Römer zur Unterwürfigkeit zu zwingen. Indeß drohte ein Zwist wegen Besetzung des Magdeburger Erzbisthums die beiden ernstlich zu veruneinigen, als Eugen den 8. Juli 1153 zu Tivoli starb, seinem großen Lehrer und Freunde nur um 43 Tage vorangehend. Die an den Pabst gerichtete Schrift De consideratione sui, an welche Bernhard seine letzten Jahre wandte, ist ein Spiegel, in welchem er ihm das Idealbild einer Hierarchie vorführte, aber auch auf die Mängel der bestehenden, auf die Habsucht und Hoffahrt der Kurie, hinwies. Auf ihre Abstellung hinzuwirken, war aber der künstliche Redeschwung des Cisterciensers wenig geeignet, nur in seinen mönchischen Zelotismus vermochte er den gekrönten Schüler mitzureißen. Dennoch ist Eugens größtes Verdienst die Ehrfurcht vor dem mächtigeren Geiste Bernhard's, ihn demüthigte dessen apostolischer Wandel und er ward mit ihm fromm. Selbst die staufischen Quellen werfen auf seine Persönlichkeit kein ungünstiges Licht. Stets, heißt es, trug er unter den Prachtgewanden des Pabstes die Kutte des Mönches. In der That fristete Eugen, selbst in Rom nicht der Herr, den Nimbus seiner Macht nur durch den gewaltigen Lichtstrahl, der von dem verehrten Bernhard ausging.

Jaffé Regesta, Baronius Annal. h. annor.; **Neander**, der h. Bernhard u. s. Z. S. 190—296; **Wilken**, Gesch. d. Kreuzzüge Bd. 3. Abth. 1.; **Bower** VII. S. 204 ff.

Eugenius IV., hieß in minoribus Gabriele Condolmiere und entstammte einer venetianischen Kaufmannsfamilie, die mit den Corrari verwandt war. Als daher Gregor XII. den päbstlichen Stuhl bestieg, erhob er den erst 24jährigen Gabriele, welcher der Cölestiner-Congregation angehört hatte, zum Bischof von Siena und bald darauf (1408) zum Cardinal. Wider Vermuthen wurde er den 3. März 1431 zum Nachfolger Martin's V. gewählt, ein Mann, der die Tugenden des Klosters in seinem Wandel nicht verläugnete, dem es aber an wissenschaftlicher Bildung wie an politischer Erfahrung und am meisten an Selbstständigkeit des Wollens gebrach. Im ersten Gefühle einer Macht, deren Grenzen er noch nicht kannte, eröffnete er seine Regierung mit einer dreifachen Unbesonnenheit. Denn als solche betrachtete er selbst die Berufung des Basler Concils (s. d. Art.) am 12. März 1431, die er vergebens schon am 12. Nov. wieder zurückzunehmen versuchte. Bis an sein Ende hatte er mit dieser Versammlung, welche erst als episkopale Aristokratie, dann als Democratie der Kirche auftrat, zu kämpfen, und selbst im engsten Kreise seiner Macht, an der Kurie, waren ihm durch eine drückende Wahlcapitulation, die er vor seiner Erhebung mit den andern Cardinälen unterschrieben (b. Raynald 1431 Nr. 5—7), die Hände gebunden. Ferner reizte er gleich in den ersten Tagen seines Regimentes die Verwandten seines Vorgängers, die Colonna, zur offnen Empörung, deren er nie ganz Herr werden konnte. Denn da er, auf sein Bündniß mit Florenz und Venedig vertrauend, sich in einen Krieg gegen Mailand und die aragonische Dynastie Neapels stürzte, verbanden sich die Colonna mit seinen Feinden. Während nun sein geistliches Ansehen in demselben Maße sank, als das des Concils emporstieg, verlor er

gleichzeitig eine Provinz des Kirchenstaates nach der andern und selbst den Pöbel Rom's konnte er so wenig bändigen, daß er im Juni 1433, als Mönch verkleidet und dennoch beschimpft und mit Steinwürfen verfolgt, auf dem Tiber nach Ostia fliehen und seine Kurie nach Florenz verlegen mußte. Hier lebte er 3—4 Jahre von der Wohlthätigkeit dieses Bundesgenossen, stets im Kampfe mit dem Concil und mit seinen Feinden in Italien. Damals beherrschte ihn der tyrannische Vitelleschi, den er zum Cardinal erhob, dann aber wegen Verrathes einkerkern und vergiften ließ. An seine Stelle trat nun Ludovico Scarampo, ein glücklicher Krieger, aber an Schlemmerei und Weltsinn der Vorläufer der Borgia und Medici. Seitdem stieg des Pabstes Glück wieder aufwärts. Er eröffnete dem Basler Concil zum Trotz am 8. Jan. 1438 ein päbstliches in Ferrara, welches ein Jahr später nach Florenz verlegt wurde (s. Florentiner Concil); hier gelang ihm, freilich nur ein Scheinwerk, die Union mit der griechischen und mit der armenischen Kirche. Wie die Autorität der Basler Väter sank und der Anhang des Gegenpabstes, Felix V., immer geringer wurde, lächelte Eugen auch in den Feldzügen das Glück wieder, zumal seit er 1443, treulos genug, die Rolle wechselte und sich mit den Dynasten Italiens gegen die Republiken verband. Am 28. Sept. 1443 zog er mit der Kurie auch wieder in das gebändigte Rom ein. Als er am 23. Febr. 1447 starb, bestanden zwar noch das Basler Concil und der Gegenpabst, aber sie lagen in den letzten Zügen; die deutsche Nation hatte ihm kurz vorher, nach Ablegung der Neutralität, wieder gehuldigt, und dem Kirchenstaate waren nur noch Bologna als selbstständige Republik und die anconitanische Mark entfremdet.

Sein Leben bei Platina. Vgl. die Quellen zur Geschichte des Basler Concils; *Raynald*, Annal. annor. 1431—47; *Blondus*, Histor. Dec. III. Lib. IV.; S. Antonin. Chron. P. III. tit. XXII. Vieles Einzelne in den Werken des Aeneas Sylvius. Bower IX. S. 237 ff. G. Voigt.

Eugippius, der auch Eugipius, Eugyppius und Egippius, fälschlich auch Egesippus genannt wird, ist hinsichtlich seiner Lebensumstände sehr wenig bekannt. Aber so unsicher sind die Nachrichten von ihm doch nicht, daß Herold (in seiner Ausgabe des Thesaurus ex D. Augustini operibus, Basil. 1542. T. II. praefatio) ihn in Karthago geboren werden und sein Leben theils in Afrika, theils in Rom hinbringen lassen sollte, Andere ihn zu einem Italiener, der sein Vaterland nie verlassen hätte, machen, noch Andere ihm Passau oder einen andern Ort in Noricum ripense als Geburtsort anweisen, Andere endlich von zwei verschiedenen Eugippius, einem Italiener am Anfange, einem Afrikaner gegen das Ende des 6. Jahrhunderts, reden dürften. Zur Unterscheidung des Verfassers des sogenannten „Geistes" aus den Werken Augustins von dem Verfasser der sicher im Jahre 511 geschriebenen Vita S. Severini (bei Bollandus unter den Geschichten der Heiligen vom 8. Januar) verleitete Sigebert, der gefunden hatte, daß Bischof Redux von Neapel im Jahre 582 jene erstere Schrift für seine Kirche abschreiben ließ. Jakob Basnage hat aber in seiner Ausgabe der Antiquae lectiones des Canisius (T. I. p. 409 sq.) darauf aufmerksam gemacht, daß Redux das Buch, welches schon lange existirt haben konnte, abschreiben, aber nicht erst abfassen ließ. Er hat auch bewiesen, daß die Widmung des Buches gerade in den Anfang des 6. Jahrhunderts führt, daß der Autor lange Zeit vor 560 gelebt hat und gestorben ist, weil Cassiodor um diese Zeit als von Einem redet, den er sich noch gesehen zu haben erinnert, daß überhaupt gar kein Grund vorhanden ist, neben dem Biographen des heil. Severin noch einen Kirchenschriftsteller des Namens Eugippius auf den Plan zu bringen. Wie man dazu gekommen ist, Afrika für das Vaterland und für den Aufenthaltsort eines Eugippius zu halten, ist uns unbekannt. Die oben angezeigte Ausgabe des Thesaurus nennt den Verfasser ohne Weiteres abbas Africanus. Miräus scheint um der schärferen Unterscheidung willen dieses angebliche Vaterland des angeblich späteren Eugippius hervorgestellt zu haben. Die Verbindung, in welcher Eugippius mit den afrikanischen Bischöfen, die wegen ihres katholischen Glaubens von den Vandalen

vertrieben waren, gestanden hat, ist vielleicht die erste Veranlassung gewesen, ihn selbst nach Afrika zu versetzen. In einem Briefe, den Eugippius seiner Sammlung von Geschichten aus dem Leben des heil. Severinus beigab und in dem er einen gewissen Diakonus Paschasius (Baronius hält ihn für einen von Gregor dem Großen verherrlichten römischen Diakon) aufforderte, auf Grund seines Aufsatzes eine Biographie des Heiligen zu fertigen, wird über die Schwierigkeit geklagt, von Severins Vaterland und früheren Schicksalen etwas zu sagen. Es ist aber in Bezug auf Eugippius ganz derselbe Fall. Die einzigen Notizen, welche Schlüsse auf seine Geschichte bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts ziehen lassen, enthält der eben erwähnte Brief (Can. Lect. Ant. T. I. p. 411 sq.) und die Antwort des Paschasius (Baron. Ann. eccl. ad. a. 496). Paschasius lehnte nämlich den Antrag des Eugippius ab, erklärte dessen Arbeit für ganz genügend und fügte hinzu: facilius virtutes magistrorum a discipulis exponuntur. Da er den Grund in der häufigen conversatio docentium zu suchen scheint, so dürfen wir nicht daran zweifeln, daß Paschasius den Eugippius als einen unmittelbaren Schüler des Severinus bezeichnet. Nun ist aber Severinus erst im Jahre 454 in Noricum aufgetaucht und hat dieses Land bis zu seinem Tode im Jahre 481 nicht verlassen. Eugippius muß also als unmittelbarer Schüler des Severinus in der Zeit von 454 bis 481 in Norikum gewesen seyn. Seine schriftstellerische Thätigkeit in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts macht es wahrscheinlich, daß er im Todesjahre des Severinus noch jung und mit dem Heiligen nur kurze Zeit im Verkehre gewesen war. So mußte er freilich die meisten Geschichten von seinem Meister selbst erst aus dem Munde der älteren Schüler Severins hören. Mehr sagt er nicht in dem Briefe an den Paschasius, wo es heißt: ex notissima nobis et quotidiana majorum relatione composui. Diese Worte können nicht, wie Basnage meint, gegen die Annahme seiner persönlichen Verbindung mit Severin gebraucht werden, denn am Ende desselben Briefes stehen die Worte: Haec igitur sola, quae retuli, quotiens de beati Severini patria sermo ortus est, etiam *ipso superstite*, semper audivi. An einer anderen Stelle seines Briefes bittet Eugippius den Paschasius, die bei der Uebertragung des Leichnams des heil. Severin aus dem Kloster bei Wien nach Italien und an der Ruhestätte desselben bei Neapel geschehenen und von Eugippius in seinem Aufsatze erzählten Wunder zur Lebensbeschreibung hinzuzufügen und nennt sie Ereignisse quae *fidelis portitor* filius vester optime novit. Eugippius kann unter dem portitor nur sich selbst meinen und verräth, daß er unter denen gewesen ist, welche, als im Jahre 487 die letzten Römer jene Donaugegenden verließen, aus dem Kloster prope Fabianas, geschaart um die Ueberreste Severins, den Rückzug über die Alpen antraten und bald durch die Unterstützung einer Frau, Namens Barbaria, im Castrum Lucullanum (d. h. in dem zur Stadt Neapel gehörigen Castello del uovo) ein schönes Grab für Severin und einen guten Ersatz für ihr Stammkloster fanden. Eugippius wird als einer der Jüngsten und Stärksten bei der Fortbewegung des Sarges auf der Reise unmittelbar thätig gewesen seyn. — Es liegt nichts vor, was uns bestimmen könnte, zu meinen, er habe das neapolitanische Kloster auf eine irgend erhebliche Zeit wieder verlassen. Hier war er noch nicht selbst Abt, als der Abt Marinus ihn zur Auffetzung eines Auszugs aus Augustins Werken ermahnte, denn Marinus ist ohne Zweifel sein eigener Vorgesetzter im Kloster zu Neapel gewesen. In keinem seiner Werke nennt er sich selbst Abt; von Paschasius, Fulgentius und Cassiodor wird er Presbyter genannt. Es bleibt also ungewiß, ob er nach griechischer Sitte nur den Ehrentitel führte oder in seinen späten Tagen auch das Amt eines Abtes hatte. Sein Todesjahr ist unbekannt, wir dürfen es aber sicher nicht jenseit des vierten Jahrzehnts des 6. Jahrhunderts suchen. — Aber es ist ja noch nicht gesagt, wie und woher er in einem der letzten Jahre vor 481 nach Noricum in die Nähe des Severinus gekommen ist. Was wir darüber vermuthen, ist Folgendes. Der Brief an Paschasius erzählt von einem Gespräche Severins mit einem Presbyter Pirmenius und zeigt eine große Achtung des Verfassers vor Pirmenius und seine genaue Bekanntschaft mit den Schicksalen des-

Digitized by Google

selben. Pirmenius war aus Italien geflohen, als Orestes ermordet worden war, weil er in sehr naher Beziehung zu Orestes gestanden hatte und sich vor den Mördern desselben fürchtete. Das war am Ende des Jahres 476 geschehen. Das Gespräch ist später, nachdem nämlich Pirmenius Severins Freundschaft erworben hatte, gehalten worden, also nicht lange vor dem Jahre 481, d. h. in einer Zeit, in welcher wir auch den Eugippius in Severins Nähe wissen. Wir vermuthen, Eugippius ist mit Pirmenius aus Italien nach Norikum gekommen und war einer Familie angehörig, welche nach dem Siege Odoakers über den letzten weströmischen Kaiser Italien zu verlassen für gut gefunden hatte, also einer italischen und den Prätendenten des Kaiserthrones nahestehenden Familie. Es gibt in dem Briefe an Paschasius eine Hindeutung auf eine Vertrautheit des Eugippius mit dem Dialekte der Afrikaner, aber da dieselbe leicht in allen westlichen Provinzen des Reichs, vorzüglich in Italien (hier besonders leicht, als die katholischen Geistlichen Afrika's über das Meer fliehen mußten) erworben werden konnte, so lassen wir uns durch diese Notiz nicht verleiten, das Leben des Eugippius über seinen frühesten Aufenthalt in Italien zurück nach Afrika zu verfolgen. — Er hat eine geachtete Stellung in der Kirche seiner Zeit und seines Vaterlandes eingenommen. Es ist noch ein Brief des Fulgentius von Ruspe an Eugippius vorhanden, der fünfte von den Briefen des Fulgentius (s. die Baseler Ausgabe seiner Werke vom Jahre 1587, S. 535—546), in welchem dem Eugippius außerordentliche Ehre bezeugt und ein (verloren gegangener) Brief desselben an Fulgentius erwähnt wird. Mit Fulgentius theilte er die Ehrfurcht vor der berühmten Gott geweihten Jungfrau Proba zu Rom und durfte ihr den Thesaurus widmen. Dieses Buch entsprang der neuen Begeisterung für den Augustinismus, welche von den vertriebenen afrikanischen Bischöfen angefacht worden war. Mit dem Dionysius Exiguus stand Eugippius auch in ehrenvoller wissenschaftlicher Verbindung, wovon die Uebersetzung des Werkes de opificio mundi von Gregorius Nyssenus und der Lebensbeschreibung des Pachomius Zeugniß gibt. Dem damals neu erwachten Eifer für das Mönchthum diente vielleicht eine besondere ihm zugeschriebene Mönchsregel, welche aber von der gleichzeitig und ganz in der Nähe des Eugippius entstandenen benediktinischen Regel völlig beseitigt worden ist. Aber noch nach der Mitte des 6. Jahrhunderts pries den Eugippius der um das Mönchthum sehr verdiente Cassiodor seinen Klosterbrüdern von Vivarium. Für die Vita S. Severini wird ihm die älteste Kirchengeschichte Deutschlands immer großen Dank schuldig seyn. Albrecht Vogel.

Eulalia, St. Sowohl Barcellona als Merida bei Badajoz verehrt jedes seine eigene Märtyrerin Eulalia; wahrscheinlich ist es nur dieselbe Eine historische Person, welche aber von dem frommen Eifer eines unkritischen Ortspatriotismus bei Gelegenheit ihrer verschiedenen Bilder zu zwei heiligen Personen zerspalten und so längst todt nochmals zur Märtyrerin der Wahrheit gemacht wurde. — Prudentius verherrlicht sie in seinen Versen. Von vornehmer Familie war sie von Kindheit an ascetisch. In ihrem zwölften Jahre brach die diokletianische Christenverfolgung aus; von ihrer Mutter auf's Land entführt, entfloh sie bei Nacht, da sie den Befehl vor den Bildern zu opfern als eine Herausforderung zum Kampfe ansah. Mit der Frühe traf sie in Augusta Emerita (Merida) ein und trat vor den Richterstuhl und stellte hier die Ruchlosigkeit vor, die Christen zum Abfall von der allein wahren Religion zu zwingen. Der Richter suchte sie durch freundliche Zusprache und durch Vorlegen der Marterwerkzeuge zu bewegen, nur mit der Fingerspitze Salz und Weihrauch zu nehmen. Sie aber stürzte ein Götterbild um und spuckte dem Richter in's Angesicht. Nun wurde ihr die Brust mit Hacken zerfleischt, daß man die Gebeine sah — sie lobte Gott laut, das Feuer, welches ihr auf die Wunden gelegt wurde, erstickte sie. — Eulalia ist recht die Personification des trotzigen Dürstens nach dem Märtyrthum, welches in diesem letzten Kampfe durch das Gefühl des nahen Sieges der guten Sache und durch die Verehrung der Blutzeugen entzündet war. Reuchlin.

Eulalius, ein nach dem Tode des Pabst Zosimus im Jahre 418 dem rechtmäßig

gewählten Bonifacius I. von einer Minorität des römischen Klerus unter Begünstigung des römischen Stadtpräfekten Symmachus entgegengesetzter Gegenpabst, der indessen eine große Partei für sich gewann. Der Kaiser Honorius um Schlichtung des Streites angegangen, berief ein Concil, das entscheiden sollte; in der Zwischenzeit sollten beide Gewählte Rom verlassen und dem Bischof Achilleus von Spoletum ihre Verrichtungen übertragen. Bonifacius gehorchte, Eulalius aber nicht; es kam zu einem Aufstand, in Folge dessen Eulalius als Eindringling aus Rom verwiesen wurde. Später wurde er Bischof von Nepe und verhielt sich unter seines Gegners Pontifikat ruhig; als er nach dessen Tode von seinen Anhängern auf's Neue zur Rolle eines Gegenpabstes aufgefordert wurde, lehnte er dies ab und verzichtete auf die päbstliche Würde. Kl.

Eulogia, εὐλογία, eigentlich schöne wohlklingende Rede, findet sich nur einmal im N. T. Röm. 16, 18. in einem nachtheiligen Zusammenhang von wohlgesetzten gleißnerischen Worten; gewöhnlich heißt es Lob und Preis (Offenb. Joh. 5, 12; 7, 12.), bestimmter Segensausdruck oder Wunsch (Hebr. 12, 17. Jak. 3, 10., Gegentheil von κατάρα) oder auch die Segensspende und wohlthätige Gabe selber (Röm. 15, 29. 2 Kor. 9, 5. Hebr. 6, 7.), endlich die mit dem Genusse des Abendmahlskelches verbundene Lobpreisung (1 Kor. 10, 16.). Der patristische und kirchliche Gebrauch des Wortes, nach welchem wir hier fragen, hat eine doppelte Richtung genommen. Zuerst lag es nahe, den klerikalischen Segen in seiner verschiedenen Anwendung also zu benennen. Diese geistliche Eulogia darf nach den „apostolischen Constitutionen“ der Diakon nicht austheilen, der Presbyter nur vom Bischof bei der Ordination und dieser nur von anderen Bischöfen empfangen (Constitt. apost. VIII. c. 28.); dem Volke wird sie bei der Liturgie und anderen feierlichen Anlässen vom Bischof oder Presbyter gespendet (ibid. II. c. 57. εὐλογεῖν τὸν λαόν). Die lib. III. c. 10. vorkommende Unterscheidung von εὐλογία μεγάλη und μικρὰ kann sich nicht füglich darauf beziehen, ob der Austheilende Bischof oder Priester war, was dem Zusammenhang jener Stelle widersprechen würde, wohl aber auf den öffentlichen oder nicht öffentlichen Karakter der betreffenden Handlung, oder vielleicht auf die theils klerikalischen, theils nicht klerikalischen Empfänger. Ebenso hieß ferner der kirchliche Segen, der den Katechumenen und Competenten ordnungsmäßig ertheilt wurde (Constitt. ap. VIII. c. 8. 15.), der fromme Spruch bei der Einweihung liturgischer Materialien, des Wassers und des Oeles (VIII. c. 29.), in der späteren Liturgie auch die eheliche Einsegnung, die Mönchsweihe und Aehnliches. Nach den Regeln des Basilius gehörte es zu den kleineren kanonischen Strafen, der kirchlichen Eulogia beraubt zu werden (ἀποστερηθῆναι τῆς εὐλογίας). Die zweite sehr bekannte Anwendung des Wortes ist die sakramentliche. Der Paulinische Ausdruck ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, wurde nämlich mit Matth. 26, 26. 27. zusammengestellt, wo εὐχαριστήσας und εὐλογήσας gleichbedeutend erscheinen, daher ging der frühzeitig festgestellte Sinn von εὐχαριστία auch auf εὐλογία über, der Name für die lobpreisende Darbringung wurde auf das Dargebrachte, das Abendmahl selber übertragen. Im dritten Jahrhundert muß εὐλογεῖν von der Consecration (ἁγιάζειν, κατασκευάζειν, ποιεῖν, facere, conficere) und Darreichung der Elemente gebraucht worden seyn, wie aus dem Citat des Eusebius (H. e. VI. 43. p. 281 ed. Heinichen) hervorgeht. Zahlreiche Stellen des Cyrill von Alexandrien beweisen, daß zu seiner Zeit εὐλογία (auch εὐλογία μυστική) entweder das Abendmahl selbst oder die consecrirte Hostie (τροφὴ εὐλογηθεῖσα, oblatio consecrata) bedeutete (vgl. Cyrilli lib. Glaph. in Levit. p. 351. 367. in Deuter. p. 414. Opp. Par. 1638, andere Stellen des Chrysostomus siehe in Suiceri Thes. s. v.). Aber gerade diese letztere Bedeutung unterlag noch einer eigenthümlichen Modifikation. Schon zu den Zeiten des Irenäus war es üblich, daß die Bischöfe in den Festzeiten die geweihte Eucharistie an andere Parochieen umherschickten (πέμπειν τὴν εὐχαριστίαν Eus. V. 24. p. 125 Hein.), um dadurch die Gemeinschaftlichkeit des Genusses auszudrücken, so wie auch nach Justin's Schilderung (Apol. I. c. 67.) nach der Feier von dem übriggebliebenen Brod und Wein den Abwesenden, Kranken und Gefangenen durch die Diakonen mitgetheilt

wurde (*τὰ περισσεύσαντα* Constitt. apost. VIII. c. 13.). Die Synode von Laodicea can. 14. verbietet diesen Gebrauch mit den Worten, es sollten nicht *τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν* in fremde Parochieen verschickt werden (vgl. die Erklärungen des Balsamon und Zonaras bei Suicer), woraus erhellt, daß hier noch die consecrirten Elemente gemeint sind, welche die Eucharistie selber enthalten, und deren stückweise Versendung (daher auch *μία εὐλογία*) die Synode der möglichen Profanation wegen (conf. can. 32) untersagt. Im fünften Jahrhundert dagegen erfahren wir aus Aeußerungen des Augustin (de peccatorum meritis, c. 26.), daß solche auch lateinisch so benannte Eulogieen selbst Katechumenen und Pönitenten gereicht wurden, die doch zum Genusse des Sakraments noch keinen Zulaß hatten. Hiernach erklären sich Stellen späterer liturgischer Erklärungsschriften (Nomocan. Coteler. num. 11. 224. 231. Pachymer. lib. V. c. 4. Maximus in Dionys. Hierarch. eccles. c. 3. vgl. auch Socr. VII. c. 12.). Diesem zufolge ist *εὐλογία* nicht die consecrirte Hostie, sondern das zum Opfer dargebrachte Brod, von dem die Hostie genommen wurde, welches aber doch eingesegnet ward und als eine Art von Surrogat denen gereicht werden konnte, die zum vollen Genuß des Sakraments nicht gelangten oder gelangen durften. Man darf sich also nicht dadurch irren lassen, daß obgleich die sakramentliche Consecration selber, bald als göttlicher, bald als priesterlicher Akt gefaßt, stets *εὐλογία* hieß, derselbe Name auch denjenigen Theilen der Oblation verblieb, die sie nicht empfingen, sondern nur als gesegnete Nahrung verwendet wurden. Dieser panis benedictus ist gleichbedeutend mit dem, was schon in der Liturgie des Chrysostomus *ἀντίδωρον* genannt wird (*Daniel*, Cod. liturgicus III. p. 371, 419: *ἄρτος ἡγιασμένος ἐν τῇ προθέσει προσευχθεὶς — ἀντὶ τῶν δώρων, τῶν φρικτῶν δηλαδὴ μυστηρίων, τοῖς μὴ μετασχοῦσι τούτων παρέχεται*). Derselbe Gebrauch erhielt sich auch in der lateinischen Kirche. Ein Concilium Nannetense can. 9. vom J. 890 verordnet, daß der Presbyter zuvor eingesegnete Eulogieen nach der Messe zur sonntäglichen Vertheilung an Solche, die zur Communion nicht bereit gewesen, in einem reinen Gefäße aufbewahren möge. Bei den Griechen trat mit jener Sitte der besondere Gebrauch der missa praesanctificatorum in Zusammenhang. Vgl. die etwas unklaren Bemerkungen von Augusti, Denkwürdigk. Bd. VIII. S. 31, 398. Bd. X. S. 185, geschöpft aus *Casaubonus*, Exercitatt. ad Baronii Annales, p. 456 sqq. *Bingham*, Origines Tom. VI. p. 377. *Suicerus*, Thes. *Du Cange*, Lexicon mediae et inf. Graec. s. v. *εὐλογία*. *Pfaff*, de oblatione Veterum eucharistica p. 171. Gaß.

Eulogius, zuerst Presbyter in Antiochien, hierauf von 581 bis 608 Patriarch von Alexandrien, ein sehr eifriger von Pabst Gregor I. vielfach gerühmter Polemiker gegen die Nestorianer, Severianer, Theodosianer, Kainiten, Akephaler und Agnoeten, von großer Belesenheit, aber ungebildeter, geschmackloser Darstellung. Er starb 608. Kl.

Eulogius von Corduba 858 zum Erzbischof von Toledo gewählt, aber durch die Herrschaft der Mauren an dem wirklichen Antritt seiner Stelle gehindert, ein gelehrter und muthiger Vertheidiger des Christenthums gegen die Muhammedaner, aber auch Kenner und Verehrer der alten heidnischen Dichter. Wegen seines eifrigen christlichen Bekenntnisses vielfach verfolgt, wurde er zuletzt zum Tode verurtheilt und am 11. März 859 enthauptet, weil er ein maurisches Mädchen Namens Leocritia, welche von Verwandten getauft und christlich erzogen, aber wegen ihres Glaubens von ihren Eltern mißhandelt worden war, bei sich aufgenommen und im Christenthum unterrichtet hatte. Seine Schriften von Ambrosius de Morales commentirt und bekannt gemacht, von Peter Pontius Leo zuerst im Jahre 1574 zu Complutum herausgegeben, finden sich sammt des Ambrosius Morales Scholien dazu in Andreas Schott's Hispania illustrata Tom. IV. Die bedeutendste derselben ist das Memoriale Sanctorum sive libri III. de martyribus Cordubensibus. Eine ausführliche Biographie des Eulogius hat sein Freund Alvarus von Corduba geschrieben. Kl.

Eunomius und **Eunomianer.** An der Geschichte des Eunomius, des Bedeutendsten unter den Vertretern des späteren strengen Arianismus, haftet manche Undeut-

lichkeit. Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Philostorgius berichten über ihn, der Letzte ausführlich und mit starker Vorliebe, die Uebrigen als Ankläger. Seine Thätigkeit fällt in die Regierungen des Constantius, Julian, Jovian, Valens und Theodosius und in die widrigsten Verwicklungen der Semiarianischen Parteien, denen nur durch entschiedenes Auftreten nach der einen oder andern Seite ein Ziel gesetzt werden konnte. Er selbst hat unter beständigem Wechsel von Duldung und Verbannung das ganze Loos eines Parteihauptes geschmeckt, bis sein Sturz den Sieg der Nicänischen Partei vollenden half. Er stammte aus Kappadocien, nicht wie Basilius sagt (adv. Eun. I. c. 1. T. I. p. 208. Garn.), Galatien, gebürtig in Dacora einem Dorfe des Gebiets von Cäsarea unweit des Berges Aegäus. Philostorgius (Hist. eccl. X. §. 6.) schildert ihn körperlich unschön, mit Flecken (ἀλφοί) im Gesicht, woraus Spätere Aussatz gemacht haben, auch etwas stammelnd trotz seiner Beredtsamkeit. Er genoß den Unterricht seines Vaters, bis der Rath des arianischen Bischofs Secundus von Antiochien ihn bewog, sich zu dem damals in Alexandrien lebenden Aetius zu begeben, dessen Genosse, Schüler und Notarius er ward (Theodor. II. c. 27. Philost. VIII. §. 20.). Man erinnere sich, daß seit der Synode von Ancyra die Semiarianer zwar obgesiegt, auch einige Schwache und Zweideutige wie den Eudoxius an sich gezogen, doch aber nachher das Wiederaufkommen der strengen Anomöer unter Aetius nicht hatten hindern können (vgl. Arianismus und Aetius). Dieser Stand der Dinge verschaffte auch dem Eunomius einigen Raum, zumal der angesehene Eudoxius, damals Bischof von Antiochien, ihm innerlich beistimmte. Nach einer verfehlten Reise zum Kaiser, wo er von den Semiarianern ergriffen und nach Phrygien geschickt wurde, erhielt er um 360 durch Vermittelung des inzwischen nach Constantinopel berufenen Eudoxius das Bisthum von Cyzikum (Theodor. II, 29. Philost. VI. §. 1—3.). Hier anfangs auf des Letzteren Rath mit Mäßigung und Vorsicht auftretend, ließ er sich doch durch seine Zuhörer zu unverhüllter Aeußerung seiner Ansicht veranlassen (vgl. Socr. IV. 7. und Sozom. VI. 8., wo dies in die Regierung des Valens fälschlich verlegt wird). Eudoxius hielt weder das dem Eunomius gegebene Versprechen einer baldigen Rückberufung des kurz vorher verbannten Aetius (daher der Vorwurf des Theodoret l. c. c. 29. ungerecht, als sey dieser von seinem Freunde im Stiche gelassen worden), noch hatte er den Muth, den Eunomius gegen den Unwillen des Kaisers zu schützen. Auf die Anklage der Cyzicener mußte er einschreiten und obgleich die Vertheidigung des Eunomius in Constantinopel selbst Eindruck machte, diesen doch zur Niederlegung seines Bisthums nöthigen, da derselbe die Formel von Ariminum nicht hatte unterschreiben, noch die Absetzung des Aetius billigen wollen (Sozom. VI. 26. Philost. VI. §. 1.). Seitdem betrug er sich als offener Parteiführer. Unter Julian, der die Gebannten zurückrief, finden wir ihn neben Aetius in Constantinopel, Beide in eifriger Wirksamkeit, Anhänger sammelnd und Bischöfe weihend (Philost. VII. 6. VIII. 3. IX. 4.), die sich dann in vielen Gegenden Kleinasiens, in Syrien und Aegypten niederließen (Philost. VIII. 2. Sozom. VI. 27.). Die Spannung mit Eudoxius und Euzoius dauerte fort, stieg sogar unter Kaiser Jovian, dessen Nicänisches Bekenntniß jeder Annäherung an die Eunomianer im Wege stand. Bald darauf ging Eunomius nach Chalcedon, trat hier mit Procopius, der sich gegen die Regierung des Valens aufgelehnt hatte, in Berührung und erwirkte von ihm sogar die Freilassung einiger Anhänger des Kaisers (Philost. IX. §. 4. sqq.). Später mit Aetius, der nach kurzer Zeit starb, nach Constantinopel zurückgekehrt, vermochte er jedoch weder der Partei des jetzt abermals begünstigten Eudoxius, noch dem politischen Verdacht einer geheimen Freundschaft mit dem Procopius lange Widerstand zu leisten. Von einer Verbannung nach Mauritanien und Illyricum rief ihn zwar Valens zurück, so wie er auch aus einem zweiten Exil wieder frei wurde und mit Freunden nach dem Orient reiste (Philost. IX. 18.). Aber der folgende Kaiser entschied sein Geschick, nachdem schon die Synode von Constantinopel alle günstigen Aussichten für ihn und die Seinigen abgeschnitten hatte. Theodosius forderte 383 von allen Parteihäuptern Darlegung ihres Glaubens, verwarf das Bekenntniß des

Eunomius und strafte ihn selbst um so mehr, da er in Privatconventen und durch Reden für sich zu wirken nicht aufhörte (vgl. die abweichenden Berichte des Socr. V. 10. und Sozom. VI. 17. und des Philost. X. 6.). Er wurde in Chalcedon aufgegriffen, nach Halmyris in Mösien und von dort nach Cäsarea in Kappadocien geschickt, und da man ihn dort nicht dulden wollte, ging er in seinen Geburtsort, wo er noch bis 396 gelebt haben kann. Von seinen Schriften sind nur die kürzeren auf uns gekommen, nicht der Commentar zum Römerbrief (Socr. IV. 7.), noch die von Philostorgius hochgeschätzten (X. 6.) und dem Photius (cod. 138.) noch bekannten Briefe. Seine erste Vertheidigungsschrift (ἀπολογητικός) wurde nach gewöhnlicher Annahme um 360, nach Rettberg vor 365, und zwar, wie der Verfasser sagt, zur Abweisung von Verläumdungen und zur Aufhellung von Mißverständnissen abgefaßt; es ist dieselbe, welche Basilius in den bekannten fünf Büchern (nach Philost. IX. 12. auch Apollinaris) bestritt. Aus diesem Werke ließ sich nach einigen Handschriften der Text des Eunomius vollständig zusammenstellen; dieser wurde stückweise von *Cave*, Hist. lit. I. p. 171, dann vollständig von *Fabricius*, Bibl. Gr. VIII. p. 262—305 mitgetheilt, worauf mehrere verbesserte Ausgaben (Canis. Lectt. ant. ed. Basn. I. p. 181, zuletzt Biblioth. dogm. curavit Thilo II. p. 580) folgten. Ausführlicher war seine zweite vor 379 geschriebene Vertheidigung in fünf Büchern (ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολογία, wie Gregor sie nennt), die Basilius kurz vor seinem Tode mit Schrecken und Schmerz aufgenommen haben soll (Phot. cod. 138.) und welcher dann Gregor von Nyssa seine viel Gehässiges enthaltenden, aber doch mit großem Nachdenken gearbeiteten zwölf Reden entgegenstellte. Aus Gregors Widerlegungen kennen wir auch von dieser zweiten Apologie größere und kleinere Fragmente, deren Mehrzahl Rettberg (Marcelliana p. 125) gesammelt hat. Endlich das schon erwähnte und dem Kaiser 383 überreichte Bekenntniß, ἔκθεσις τῆς πίστεως, wurde von Valesius in den Noten zum Sokrates (V. 10.), dann von Fabricius l. c. p. 253 mitgetheilt und von Rettberg (Marcelliana p. 149 vgl. Mansi T. III. p. 645—49. *Basnage*, Thes. I. p. 1, 178. Biblioth. dogm. II. p. 618) emendirt.

Wenn Philostorgius den Aetius und Eunomius also unterscheidet, daß er jenem mehr Kraft der Demonstration und Schlagfertigkeit, diesem mehr Klarheit und Lehrgabe zuschreibt: so vergleicht er richtig. Denn obgleich die Schriften des Letzteren an Schwerfälligkeit und Schwulst leiden: so übertrifft doch seine Ansicht die des Anderen durch positive Haltung und Vollständigkeit der Durchführung. Eunomius war ein Mann von Talent, Scharfsinn und Unerschrockenheit, einseitig in sich abgeschlossen, ja stolz herabsehend auf Andersdenkende, wie auf Schwachköpfe, im Lichte der Feinde ein hochmüthiger Frevler und Lästerer (vgl. z. B. Theodor. II. 29.). Seine Anschließung an die aristotelische Logik, von den Alten wohl zu hoch veranschlagt und von Ritter neuerlich ganz geleugnet, erhellt doch aus dem Gebrauch mancher Kategorieen (ἕξις, στέρησις, ἐνέργεια, κίνησις) und mußte ihm zum Vorwurf gereichen in einer Zeit, wo noch die stärkste kirchliche Mißgunst auf dieser Philosophie ruhte. Indem Eunomius das vorliegende Problem überwiegend logisch und wissenschaftlich nicht religiös anschaute, so ließ er doch auch andere Hülfsmittel nicht außer Acht. Zwar berief er sich nicht auf die ältere Kirchenlehre, legte aber seiner Vertheidigung eine einfache Glaubensformel nach Art der apostolischen (s. dieselbe in *Walch*, Bibl. symb. p. 191. *Thilo*, Bibl. dogm. l. c. p. 384. Hahn, Bibliothek der Symbole S. 193) zum Grunde, wohl wissend, daß dieselbe der arianischen Lehre leichter als der Nicänischen zur Anknüpfung dienen konnte. Den Nerv seiner Beweisführung bildet der Begriff der göttlichen Absolutheit. Alle Erkenntniß beruht auf der Uebereinstimmung der Namen, die dem Menschen aus der Offenbarung und Schöpfung zugekommen sind, mit den Sachen; es kommt nur darauf an, den rechten, das Wesen des Gegenstandes treffenden Namen zu finden. Nach der Lehre der Schrift und der Väter ist Gott der Eine, weder aus sich noch aus einem Andern geworden, folglich ungezeugt und selbst das ungezeugte Wesen, welches darin besteht, zu seyn was es ist (τὸ εἶναι ὅ ἐστιν Apol. §. 8. Conf. fid. §. 2.). Die Ungezeugtheit kann kein Feh-

len keine Beraubung ausdrücken, denn das Negative findet nur am Natürlichen statt und hat die positiven Eigenschaften zur Voraussetzung (εἴ γε τῶν κατὰ φύσιν αἱ στερήσεις καὶ τῶν ἕξεων δεύτεραι, conf. Arist. Categ. c. 10.), kann auch keinem Theilweisen oder Einzelnen an ihm zukommen, sondern muß nothwendig und schlechthin mit seiner Wesenheit zusammenfallen. Daher haben wir Alles, was Zeugung oder Wesensmittheilung heißt, aus ihm hinwegzudenken, weil es immer mit Theilung oder Mischung verbunden seyn, ein zweites Nichtungezeugtes einführen und somit das Wesen in sich aufheben müßte. Das Zweite wäre entweder gleichfalls ein Ungezeugtes oder ein Anderes, nie aber dem Ersten in gleichem Wesen zugeordnet, für welches innere Verhältniß, zeitlich oder unzeitlich gefaßt, die Einheit Gottes gar kein Maß darbietet (Apol. §. 10.). So wenig dem Ungezeugten Etwas vorangehen kann, ebensowenig kann es mit einem Anderen ihm Gleichen oder durch Zeugung Entstandenen zusammenseyn (συνυπάρχειν), noch ein Solches in sich tragen (ἐνυπάρχειν). Jede Wesenseinheit in Gott schließt Differenz und Rangordnung aus, jede Theilung wie des Gezeugten und Ungezeugten fordert Wesensunterschied. Wenn andrerseits der Vatername auf Zeugung hindeutet: so verbietet doch die Consequenz des Denkens (ὁ τῆς ἀκολουθίας λόγος), denselben in eigentlicherem Sinne als es dessen Begriff erlaubt, Gott beizulegen. Auf diese Weise erscheint Gott in seiner absoluten Aseität und Einfachheit dem Eunomius erkennbar. Ja Eunomius ist in der Scheu vor einem Geheimniß des logischen Widerspruchs sogar soweit gegangen, alle Transcendenz des göttlichen Wesens überhaupt zu leugnen, und von Gott als einem uns wie sich selbst Bekannten zu reden, womit er dann, wenn es nicht bloß prahlerische Sentenzen waren, nur die unfehlbare Richtigkeit seiner Namens- und Definitionserkenntniß gemeint haben kann. Aeußerungen dieser Art werden allerdings von seinen Gegnern theils vorausgesetzt, theils ihm wirklich beigelegt (Basil. adv. Eun. I. c. 13. Theodoret. in Dan. c. 8. Opp. ed. Schultze II. 2. p. 1220 ὃς αὐτὴν εἰδέναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν ἀλαζονεύεται. Socr. IV. 7. ὁ θεος περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται. Theodoret. fab. haer. IV. c. 3.). Er erklärte sich gegen die Ueberschwenglichkeit der Gottesidee und verlangte von der Vernunft, daß sie über alles Secundäre hinausgehend das Erste und Höchste selber ausspreche. Allein die hieher gehörigen Citate des Gregor von Nyssa (Or. X. p. 670, 74. XI. 704. XII. 738 ed. Par. 1638) reichen doch nicht aus, um diesen seinen philosophischen Standpunkt, in welchem Ritter platonische und theosophische Züge mit grübelndem Verstandesdogmatismus beisammenfindet, ganz aufzuhellen. — Die weiteren Erklärungen über den zweiten und dritten Artikel der Trinität haben keine Schwierigkeit. Da der Ursprung des Sohnes ein Nichtseyn desselben vor sich haben muß und nicht aus immanenter Zeugung hergeleitet werden darf, wenn nicht widersinnige Sätze wie ὄντα γεγεννῆσθαι τὸν υἱόν entstehen sollen (Apol. §. 12.): so treffen in ihm die beiden Namen des Geschöpfs und des Gezeugten als gleichartig zusammen. Der Wille allein, kein nothwendiger Wesensausfluß hat ihm das Daseyn gegeben, und wie der Wille einen Anfang hat, so auch er. Er selbst aber als der Erstgeborne und unmittelbar durch die Macht des Ungezeugten Gewordene überragt doch alles Uebrige, was durch ihn geschaffen ist, und vollbringt die Erlösungswerke, welche der christliche Glaube ihm zuschreibt (Scholia Eunom. in Theodor. Dialogo de Trinit. Opp. V. p. 957). Das Prädikat der Homousie ist falsch, das der Homöusie nur eine täuschende Hülle (Apol. §. 21. 26.), obgleich Eunomius einräumt, daß dem Sohne seines vollkommenen Gehorsams wegen eine Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit zukomme. Als Dritter endlich nach Würde und Natur folgt der Paraklet, das höchste Erzeugniß des Eingebornen, der Quell aller Erleuchtung und Heiligung.

Die schwache Seite dieses reinen Arianismus liegt bekanntlich in der Mittelstellung, welche das zweite und dritte Göttliche zwischen dem Absoluten und dem Weltlichen einnehmen soll, seine Stärke hat er im ersten Artikel, in der Erhebung Gottes als des Unbedingten und Allbedingenden. Die tieferen religiösen Gründe zu entwickeln, welche der Nicänischen Lehre das Uebergewicht gaben und geben mußten, ist hier der Ort nicht. Wir dürfen uns

aber nicht verhehlen, daß Eunomius innerhalb der bloß dogmatischen Demonstration von seinen Gegnern nicht widerlegt worden ist. So sehr sich auch Basilius und Gregorius anstrengen, die Agennesie als bloß negative und folglich hypostatische Eigenschaft des Vaters zu fassen: so gelang es ihnen doch nicht, das Wesen Gottes von jener höchsten ὑπεροχή des Aussichseyns oder Ungezeugtseyns unabhängig zu denken, welche nach Eunomius Gott erst zu Gott macht. Immer drängte das negative Moment der Agennesie wieder in das sehr positive der Absolutheit hinüber, und die Spuren der Unterordnung des Sohnes unter den Vater sind aus der griechischen Bearbeitung des Dogma's niemals getilgt worden. Unter den spätern Kritikern und Richtern des Eunomius sind zu nennen: Epiphan. haer. 76, Theodoret. fab. haer. IV. c. 3. Theodor. Mopsvest., dessen Bücher gegen denselben Photius cod. 138. 177 nennt, Philastr. haer. 68, Joh. Damasc. haer. 76, so wie er auch von Greg. Naz. Orat. theol. I. Epist. ad Nectar. und von Chrysostomus an mehreren Stellen polemisch berücksichtigt wird (Fabric. Bibl. Gr. VIII. p. 250 ed. Harl. IX. p. 64, 207. X. 717. XII. p. 341).

Die ziemlich große Zahl seiner Anhänger wurde mit denen des Aetius durch das zweite ökumenische Concil als Ketzerpartei verdammt. Nach des Eunomius Tode, welcher in den Gebräuchen keine Aenderung vornehmen wollte (Socr. V. 24. Soz. VI. 26.), trennten sich die Eunomianer völlig von der Kirchengemeinschaft. Kleinere Kreise unter ihnen nannten sich nach einzelnen Lehrern wie Eutychius, Theophronius (Socr. V. c. 24.). Der Haß der Kirchlichen gegen sie erfand seltsame Eckelnamen: *ὀνοβόσται* (vielleicht *ὀνοβόστιδες, ὀνοβόσκαι*), spadones (vgl. *Basnage*, ap. Canis. I. p. 174). Daß unter ihnen nicht auf die Trinität, sondern auf den Tod Christi getauft wurde, bezeugt Socr. V. 24. und daraus mögen die späteren fabelhaften Nachrichten entstanden seyn, nach welchen die Eunomianer ihre Täuflinge den Kopf nach Unten gerichtet bis zur Brust eingetaucht, auch Wiedertaufe geübt haben sollen (Epiph. haer. 76. Theodor. fab. haer. IV. c. 3.). Aber innere Uneinigkeit und zahlreiche Uebertritte zur katholischen Kirche machten der Partei bald ein Ende. Vergl. Klose, Gesch. u. Lehre des Eunomius. Kiel 1833. L. Lange, der Arianismus in s. weiteren Entwicklung. Baur, Dreieinigkeit. Bd. I. S. 365—387. Dorner, Entwicklgsgesch. d. Lehre v. d. P. Christi. Bd. I. S. 853. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. Bd. II. S. 63. Gaß.

Euphemia, eine durch Schönheit und christlichen Bekenntnißeifer ausgezeichnete Jungfrau, Tochter eines angesehenen Senators zu Chalcedon, Namens Philophron. Bei der Christenverfolgung unter Diokletian kam sie zur Untersuchung; ihre Richter, durch ihre Schönheit gerührt, suchten sie zu retten; sie drängte sich aber zum Märtyrerthum; Feuer, Rad und ein Löwe konnten ihr nichts anhaben, endlich wurde sie durch den Biß eines Bären getödtet. Ihre Eltern ließen ihr eine besondere Begräbnißkirche erbauen, der sie durch ihre Wunder bald einen Namen machte. Später nach Constantinopel gebracht und dort in's Meer geworfen, schwamm ihr Leichnam bis zur Insel Lemnos und wurde wieder nach Constantinopel geführt, wo ihre Verehrung immer mehr zunahm und ihr Andenken in verschiedenen Kirchen an bestimmten Tagen gefeiert wurde. Sie wurde von mehreren lateinischen Dichtern des Mittelalters Paulinus von Nola, Enodius, Venantius Fortunatus besungen, auch wurde ihr zu Chalcedon eine prächtige Kirche geweiht, in welcher das öcumenische Concil von Chalcedon gehalten wurde.

Außer dieser chalcedonensischen Euphemia führt die Legende noch mehrere andere Euphemien auf. Kl.

Euphemiten, s. Messalianer.

Euphrat. Indem wir für die geographische Beschreibung, die Angaben über Quellen, Lauf, Mündung dieses berühmten Stromes an der Grenzscheide von Vorder- und Hochasien auf die erschöpfende Darstellung in Ritter's Erdkunde Bd. X. und XI. verweisen, beschränken wir uns hier lediglich darauf, dasjenige zusammenzustellen, was zur Erläuterung der biblischen Stellen dienen kann, in welchen dieser auch den Hebräern und zwar von Alters her — da sie ja in einer frühern Periode ihrer Geschichte ihre

Sitze an demselben gehabt hatten (Jos. 24, 2 f. — vgl. d. Art. »Hebräer«), wie sie dann nach Zertrümmerung ihres heimischen Staates abermals ihren unfreiwilligen Aufenthalt an dessen Gewässern nehmen mußten (s. Bd. I. Art. »babylonisches Exil«) — wohlbekannter Strom (Gen. 2, 14. — s. d. Art. »Eden«) erwähnt wird. Sein Name lautet hebräisch פְּרָת, arab. فُرَات d. i. »Süßwasser««, was zu der Natur seiner Gewässer gut paßt, da sie, obwohl meist trüb, doch einen angenehmen Geschmack haben und gerne getrunken werden, wie denn ein arabisches Sprichwort lautet: »süßer denn Euphratwasser.« Indessen lautet der Name in den persischen Keilinschriften (nach Benfey S. 76): Ufrátu = »der sehr breite«, und aus dieser Form erklärt sich dann die griechische Form *Εὐφράτης*, die man sonst aus einem angeblichen א prostheticum, das dann in *εὐ* übergegangen sey, zu erklären suchte. Die Bibel nennt ihn gewöhnlich mit dem Vorsatz נְהַר פְּרָת (Jer. 46, 2. 6. 10. u. o.), selten ohne denselben (Gen. 2, 14. Jer. 51, 63.), oft auch »der große Fluß" (Gen. 15, 18; Deut. 1, 7 u. o.), oder bloß »der Strom« *κατ᾽ ἐξοχήν* (Ez. 23, 31. Jes. 8, 7.), ja selbst ohne weiteres wie ein Eigennahme ohne Artikel נָהָר »Strom« (Jes. 7, 20; Mich. 7, 12.). Er entspringt aus zwei Hauptquellen auf den armenischen Gebirgen; der eine Arm heißt noch heute Frat, beide vereinen sich südlich von Erzerum, durchbrechen dann, mehrere Katarakten bildend, die taurischen Gebirge und treten in der Gegend von Samosata in die Ebene (Plin. H. N. 5, 20.). Von da lauft der Strom sanfter dahin, erst in westlicher, dann südöstlicher Richtung, indem er die Grenze bildet zwischen der syrisch-arabischen Wüste und Mesopotamien. Weiterhin nähert er sich mehr und mehr seinem Zwillingsbruder, dem Tigris, bis auf wenige Stunden und zwar im Alterthume durch viele Kanäle mit demselben verbunden (s. oben Bd. I. S. 646 f.). Nachdem er an Babel vorübergeströmt ist, entsendet er einen Theil seiner Fluthen westwärts in Sümpfe und vereinigt sich nach einem zuletzt völlig östlichen, schlangenartig gewundenen Laufe bei dem heutigen Korna, etwa 30 Lieues vom Meere mit dem Tigris, so daß beide vereint als Ein majestätischer Strom (Schat el Arab genannt) in den Perser-Golf münden; doch behaupten die Alten (z. B. Plin. H. N. 6, 31 sq.), deren Nachrichten darüber indessen nicht ganz unter sich harmoniren, so daß jetzt nach Jahrhunderten, wo sich das Terrain durch Versandung u. dgl. vielfach geändert haben kann, kaum mehr ein sicheres Resultat zu erhalten seyn dürfte, der Euphrat habe ursprünglich einen eigenen Ausfluß in's Meer gehabt, der aber durch Ableitung des Wassers in Sümpfe versiegt sey. In der ideal-prophetischen Beschreibung der Gränzen des israelitischen Staates erscheint der Euphrat hie und da (Gen. 15, 18. Deut. 1, 7; 11, 24. Ex. 23, 31. Jos. 1, 4.) als dessen äußerste Ostgrenze; aber mag man auch bei Eroberung des gelobten Landes in der That anfangs vielleicht sein Augenmerk so weit gerichtet haben, in Wirklichkeit erstreckte sich Israel's Gebiet nur kurze Zeit während der Blüthe der Herrschaft von David und Salomo so weit, als in Folge der glücklichen Waffenthaten des Erstern (2 Sam. 8, 3; 10, 16 ff.) sein Sohn schaltete von Gazah bis Thapsakus (תִּפְסַח), dieser wichtigen Stadt am westlichen Ufer des Euphrat, am Auslaufe der großen Handelsstraße aus Egypten, Phönizien, Syrien nach Mesopotamien und den asiatischen Weltreichen (Movers Phönizier. II., 2. S. 164 f.; Ritter's Erdkde. X. S. 1114 f.), und alle Fürsten »diesseits des Stromes« seine Vasallen geworden waren (1 Kön. 5, 1. 4; 8, 65.). Zur Zeit der assyrischen Weltherrschaft ist der Euphrat bei den Propheten (Jes. 8, 7; 11, 15. Jer. 2, 18.) das Bild dieser Macht, wie der Nil dasjenige Aegypten's. In der römischen Kaiserzeit bildete er dann die östliche Grenze des Römerreiches (z. B. Tacit. Ann. 15, 17.), weßhalb (Apok. 9, 14; 16, 12.) die, dem als Antichrist wiederkehrenden Nero das Geleit gebenden oder ihm vorangehenden, Feinde Rom's (d. h. die Parther) über den Euphrat einbrechen. Seine Ufer sind im mittlern Laufe einförmig, mit Tamarisken und Pappeln besetzt; weiter unten, im Gebiete des Kanalsystems, werden sie fruchtbarer, Palmenhaine mit Weiden untermischt begleiten den Lauf des Stromes. Breite und Tiefe

desselben sind natürlich je nach Ort und Zeit sehr verschieden: wenn im mittleren Laufe sich hie und da Furthen befinden, anderwärts aber der Uebergang schwimmend auf Schläuchen bewerkstelligt wurde, wogegen jetzt Schiffbrücken die Ufer verbinden, so trägt der untere Theil des Flusses große Meerschiffe; auf dem mittleren Laufe gehen Flöße und Barken, neulich auch Dampfschiffe; der Einrichtung der letztgenannten Fahrten durch Fr. Chesney verdanken wir die bis jetzt beste Karte des Stromes. Im obern Laufe ist der Euphrat reißend, im untern sanft und langsam außer im April und Mai, wo er zur Zeit der Schneeschmelze in Armenien gewaltig anschwillt, über seine Ufer tritt und das ganze Flachland mit seinen trüben, aber befruchtenden Fluthen, durch die Kanäle und Bassins ehedem unschädlich gemacht, überströmt, vgl. Jes. 8, 7 f. und dort Gesenius (s. Arrian. Alex. 7, 21, 2. 9; Tac. Ann. 6, 37.).

Ein Hauptzufluß des Euphrat ist der Chaboras כְּבָר, der bei Circesium in den Euphrat fällt; dort lebte der Prophet Ezechiel (1, 3; 3, 15; 10, 15 u. a. s. d. Art.) und vielleicht war schon ein Theil der 10 Stämme durch die Assyrer an diesen Fluß (חָבוֹר 2 Kön. 17, 6; 18, 11. 1 Chr. 5, 26.) verpflanzt worden, vgl. Thenius und Bertheau z. d. a. St., wogegen Hitzig zu Ez. 1, 1. und Ewald diesen »Chabor« — wie es scheint ohne zwingende Gründe — von jenem »Chebar« unterscheiden und nördlicher setzen. Bei dem genannten festen Circesium oder Charchemisch am Euphrat verlor Pharao Necho 604 oder 605 v. Chr. die verhängnißvolle Schlacht gegen den jugendlichen Chaldäerhelden Nebucadnezar, der durch den Sieg Syrien gewinnt und kurze Zeit darauf durch den Tod seines Vaters König von Babel geworden, fortan Einfluß und Einmischung in's Reich Juda erlangt, s. Jer. c. 46.; 2 Chr. 35, 20.

Ueber den Euphrat s. noch Winer im R.-W.-B. — Grotefend in Pauli's Realencyklop. III. S. 283. **Rüetschi.**

Euphrosyna, eine heil. Jungfrau aus dem 5. Jahrhundert, war nach den Acta Sanctorum zum 11. Februar, die schöne und sehr gebildete Tochter des reichen Alexandriners Paphnutius, die, um einer ihrer Neigung widerstreitenden Heirath zu entgehen, in Mannskleidern sich in ein Mönchskloster begab und dort unter dem Namen Smaragdus Aufnahme fand. Der über den Verlust seiner Tochter trostlose Vater suchte bei dem Abte des Klosters, in welchem Euphrosyna lebte, Trost und wurde an einen jungen und eifrigen Mönch Smaragdus gewiesen, um von ihm getröstet zu werden. Euphrosyna erkannte ihren Vater, gab sich ihm aber nicht zu erkennen, machte ihm jedoch Hoffnung, daß er seine Tochter noch finden werde. Erst nach 38 Jahren, als Paphnutius zu dem sterbenden Smaragdus kam, gab sich Euphrosyna ihm als seine Tochter zu erkennen. Nach ihrem Tode legte auch der Vater das Mönchsgewand an und lebte 10 Jahre lang in der von seiner Tochter bewohnten Zelle. Dies die in den Acta Sanctorum berichtete, aber von Tillemont bezweifelte Geschichte der heil. Euphrosyna. **Kl.**

Eusebius von Alexandrien. Unter diesem Namen las das Alterthum eine Anzahl Homilien, welche, an sich weder in Form noch Inhalt das Niveau des Mittelmäßigen überschreitend, doch in der Kirche des Orients während des 6. und 7. Jahrhunderts eine gewisse Celebrität genossen, daher für den Stand damaliger heiliger Beredtsamkeit bemerkenswerth sind. Sie zerfallen ihrem Inhalt nach in 2 Klassen. Entweder nämlich verbreiten sie sich über die Geschichte des Herrn, deren Hauptmomente von der Menschwerdung bis zur dereinstigen Wiederkunft, zum Theil dramatisch mythologisch dargestellt sind. Oder sie erörtern freigewählte, hie und da durch Ereignisse des täglichen Lebens an die Hand gegebene sittliche und praktisch kirchliche Fragen. Am meisten in letztern verschränkt sich die sittliche Betrachtung durch den mönchisch ascetischen Gesichtskreis, indeß in erstern die dem Gegenstand immanente Rhetorik den Styl mit einem poetischen Hauch der Phantasie belebt. Daß die Mehrzahl der Reden auf den öffentlichen Vortrag vor einer Versammlung angelegt ist, mag Ausdruck ihrer wirklichen Bestimmung seyn. Aber in beiden Klassen überrascht wieder eine starke Minderheit solcher, welche, Antwort ertheilend auf verschiedene, dem Redner von einem nicht näher

kenntlichen Alexander vorgelegte Fragen, den Anstrich kirchlicher Responsen hat. Das Räthselhafte dieser Einkleidung steigert sich durch den Umstand, daß, ungeachtet auch diese Responsen die Anlage als öffentlich vorgetragene Reden haben, gleichwohl in ihnen die Ansprache an eine Mehrheit mit der an einen Einzelnen wechselt, ohne daß dieser Wechsel sich als bloß rednerische Figur rechtfertigen ließe. In ein ähnliches Halbdunkel hüllt sich der Ursprung der Reden. Nach den Aufschriften soll ihr Verfasser Mönch und hoher Würdenträger der Kirche gewesen seyn. Er heißt bald Bischof, bald Erzbischof, bald Patriarch oder Papa. Am öftersten stößt man auf die näher bezeichnende Titulatur Bischof oder Erzbischof von Alexandrien. Noch mehr weiß die alte, durch Mai (spicileg. Roman. IX. S. 703 ff.) bekannt gemachte Biographie. Sie potenzirt den Verfasser zu einem durch hohe Tugenden berühmten, mit Wunderkräften begnadigten und nahe bei Alexandrien lebenden Mönch, läßt ihn durch Cyrillus, den Widerpart des Nestorius, zum Nachfolger im Episkopat der ägyptischen Metropole berufen und geweiht werden, nach 7 (oder zufolge einer andern Lesart 20)jähriger glorreicher Wirksamkeit die bischöfliche Würde auf einen durch ihn bekehrten, vornehmen Alexandriner, Namens Alexander, übertragen und in der Stille seines Klosters den Tod des Heiligen sterben. Daß indeß diese Biographie nichts als ein aus den Aufschriften der Reden in der beliebten Collationenform zusammengeschmiedetes Fabelwerk sey, beweist schon die Succession der alexandrinischen Bischöfe. Nirgends enthält sie eine Lücke, in welche sich Eusebius als Vorgänger eines Alexander einfügen ließe. Und Thatsache ist, daß dem Cyrillus des nestorianischen Streits Dioskurus, diesem Proterius folgte. Nächstdem gibt es nur zwei für eine mögliche Combination brauchbare Anknüpfungspunkte. Die älteste Urkunde, in welche Bruchstücke der Reden aufgenommen sind, ist die Sammlung der rochefoucauld'schen Parallelen aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts. Prüft man die Reden nach ihrer inneren Signatur, zumal vergleichsweise mit der sonstigen Literatur, so weist das Dürftige ihres Gedankengehalts, das mythische Colorit der evangelischen Geschichte, der Mangel der dem Blüthealter der griechisch-kirchlichen Beredtsamkeit eigenthümlichen Redekunst, die ganze Beschaffenheit der Sprache bis tief über das 4. Jahrhundert hinab. Hiernach stellte Thilo (über die Schriften des Eusebius von Alexandrien S. 54 ff.) zwischen zwei Männern als Verfassern die Wahl: 1) einem der in der Geschichte der origenistischen Streitigkeiten unter dem Namen der vier langen Brüder auftretenden Mönche, welche im Anfang des 5. Jahrhunderts unter den Mönchen der nitrischen Wüste durch Frömmigkeit und theologische Wissenschaft glänzten (Socrat. h. e. 6, 7.); 2) dem Presbyter und Hofgeistlichen Justinian's I., der, selbst durch den Titel Papa geehrt, in die dogmatischen Lehrkämpfe des 6. Jahrhunderts namhaft eingriff. Allein in beiden Männern vereinigt sich immer nur ein Theil der bei dem Verfasser der Reden in Betracht kommenden Erfordernisse, und da es auch über den von Gennadius (vir. ill. c. 35.) erwähnten Kirchenschriftsteller an jeder weitern Kunde gebricht, wird sich die Untersuchung wohl oder übel bei dem Ergebnisse zu bescheiden haben, daß die Reden Erzeugnisse des 5. oder 6. Jahrhunderts sind.

Die Anzahl der bis jetzt aufgefundenen Reden beläuft sich auf 21. Nachdem sie Jahrhunderte lang als Vexirstücke der Forschung in Bibliotheken und Literaturwerken ein verstecktes Daseyn gefristet, lösten den auf ihnen lastenden Bann zuerst Thilo und Mai. Den fünf mit dem falschen Empfehlungsbrief des Namens von Chrysostomus im Druck erschienenen Reden fügte Janus (Lips. 1720, nach ihm Galland. bibl. patrr. VIII. S. 252 ff.) die sechste über den Sonntag hinzu. Dem Mißgriffe Augusti's (Euseb. Emes. quae supersunt opuscula. S. 3 ff.), welcher drei der dem Geschichtscyklus angehörigen Reden als vermeinte dramatische Trilogie dem Namen des Eusebius von Emesa zueignete, begegnete Thilo mit seinen kritischen Untersuchungen, in deren Anhang (S. 81 ff.) er vier der bereits gedruckten Reden mit verbessertem Text nochmals abdrucken ließ. An sie schloß sich im Jahr 1834 die neue Rede über die Astrologie (*περὶ ἀστρονόμων*). Seine Resultate wurden in allem Wesentlichen bestätigt durch

15*

Mai (spicileg. Roman. IX. S. 1 ff. 652 ff.), der die Zahl der bis dahin veröffentlichten Reden um die Hälfte aus einer vaticanischen Handschrift bereicherte. Der Auferstehung harrt noch die in der Wiener Handschrift 249 N. 8. (Lambec. comment. ed. Kollar. l. 5. p. 302) befindliche Rede über die Almosen. — Für die Frage nach dem Verfasser ist zu vgl. Dähne (Ersch und Gruber, allgemeine Encyklopädie Sect. I. Bd. XXXIX. S. 194 ff.). **Semisch.**

Eusebius, mit dem Beinamen Bruno, seit 1047 Bischof von Angers, † 1081, bietet für die Kirchengeschichte ein doppeltes Interesse, einmal als Kirchenfürst von sehr markirt unrömischem Unabhängigkeitsgeist, der, wie er gegen den ungerechten Ausspruch des Pabstes überall die Appellation an den gerechten Hohenpriester im Himmel bereit hat, dem Oberhaupt der Kirche überhaupt nur in soweit Obedienz leisten will, als dasselbe die Sache Christi vertritt; sodann als Vertheidiger der idealern Abendmahlsansicht Berengars gegen den als Kirchenlehre sich aufdrängenden volksthümlich massiven Transsubstantiationsbegriff. Von seinen früheren Lebensverhältnissen verlautet mit Sicherheit nur das Eine, daß ihn nicht lange nach seinem Amtsantritt mit vielen andern Bischöfen das Damoklesschwert der Suspension traf, muthmaßlich wegen Verdachts der Simonie, von welchem er sich indeß vollständig gereinigt haben muß. Denn noch in demselben Jahr 1049 hatte er nicht nur Sitz und Stimme auf dem von Leo IX. nach Rheims ausgeschriebenen Reformconcil, sondern war einer der wenigen Prälaten, welche den Pabst im Namen der Versammlung zu bewillkommnen hatten. Nach den ihn auszeichnenden Eigenschaften, durch welche er sich weit über den Troß der bischöflichen Zeitgenossen erhob, einem hellen Verstand, ernst forschendem Wahrheitsdrang, frommem durch Milde gewinnendem Wesen, kann nicht Wunder nehmen, daß ihn Gewissen und Neigung im Abendmahlspunkt auf die Seite Berengar's stellte. Mit Bitterkeit klagt er in einem aus Rom geschriebenen Brief, daß der Pabst auf eine des apostolischen Stuhls unwürdige Weise den doch von jeder Irrlehre freien Berengar in üble Nachrede gebracht habe (1049). Berengar selbst rechnete ihn unter seine erklärten Gönner (coen. sacr. ed. Visch. p. 52). Es war sein Rathschlag, welchem er nachgab, als er auf der Synode von Tours (1054) sich zur Ableistung des ihm angesonnenen Eides entschloß. Nicht anders urtheilte die Gegenparthei. Der Bischof Theotwin von Lüttich (*Galland,* bibl. patrr. XIV. p. 244) bezeichnet ihn in einem Brief vom Jahr 1051 nächst Berengar ausdrücklich als einen der Haupterneuerer der Häresie, daß im Abendmahl nichts sey, als ein Schatten und Bild des Leibes Christi. Allein so deutlich Eusebius, erleuchtet durch die Schriftwahrheit und das Studium der lateinischen Kirchenväter das Unevangelische der Brodverwandlungslehre einsah, so völlig gebrach's ihm an dem Mannesmuth, um auch für die Dornenkrone des Märtyrerthums diese Erkenntniß einzusetzen. Die selbst der Hierarchie furchtbaren Hülfsmittel des Grafen Gaufried von Anjou im Rücken, schlug er alle Bannflüche der Kirche in den Wind. Sobald aber dieser mächtige Ketzerbeschützer starb (1060), sank mit ihm auch sein Freisinn wie seine Theilnahme für Berengar in's Grab. Zurückgeschreckt durch den nichts achtenden Ingrimm des Volks und der Hierarchie, welcher jedem offenen Bekenner irgend welcher geistigern Deutung des Abendmahlsmysteriums die züngelnden Feuerzeichen in schreckender Nähe drohte, auch wohl unwillig über den Trotz, mit welchem Berengar in einer, wie er meinen mochte, doch menschliches Denken weit übersteigenden Frage sich immer vermessener dem Sturm der öffentlichen Meinung entgegenstemmte, verschmähte er schon auf der bischöflichen Conferenz zu Angers (1062) die Haltung nicht, welche einerseits darauf ausging, nicht mehr als Anwalt einer verloren gegebenen Sache zu gelten, anderseits durch die künstlich geschraubten Worte noch immer für Berengar einige Hoffnungsschimmer der alten Freundschaft durchscheinen ließ. Ein noch unrühmlicheres Licht wirft auf ihn sein späteres Verhalten im Angesicht der Bedrückungen, welche Berengar vom Haß der Grafen Gaufried Barbatus und Fulco von Anjou zu erleiden hatte. Es bedurfte erst des Machtgebots Gregor's VII. (1073), um seinen Arm gegen die brutalen Gewaltüber zu waffnen (de Roye vita, haeres. et pönitent. Bereng. S. 75 f.).

Denselben Geist unmännlicher, durch Schweigen und Halbheit unehrenhafter Denkart athmet der Brief, von welchem Lessing sehr mit Unrecht sagt, im ganzen 11. Jahrh. sey nichts Vortrefflicheres von einem Theologen geschrieben worden. Seine Abfassungszeit trifft in die J. 1063 bis 1066. Berengar, durch Druck und Verstimmung immer gereizter, hatte auf die Nachricht, daß ein Geistlicher Gaufried Martini, gestützt auf die Schrift des Ambrosius über die Sakramente, seinem Abendmahlsbegriff öffentlich Fehde böte, den Entschluß gefaßt, noch einmal die höhere Wahrheit derselben gegen die Brodverwandlungslehre darzuthun. Er erbat sich zu dieser Disputation die Gegenwart seines Bischofs. Eusebius, hierdurch in Verlegenheit, lehnte jede schiedsrichterliche Betheiligung mit fast liebloser Härte ab. Diese Antwort begleitete er mit einer Auslassung über seine dermalige Stellung zur Abendmahlsfrage, die, so durchsichtig rückhaltlos sie scheint, doch mehr der Diplomatenkunst, durch Worte die Gedanken zu verhüllen, als der Geradheit des wahrheitliebenden Zeugen Ehre macht. Von dem Gesichtspunkt aus, daß das Abendmahl als Sache nicht der Dialektik oder des Streits, sondern des frommen Glaubens in seinem Begriff und Wesen nur aus der Schrift näher zu bestimmen sey, wollte er dieses Wesen jetzt allein in der Wahrheit erkennen, daß vermöge der in der priesterlichen Consecration wirksamen Kraft des schöpferischen Wortes Brod und Wein Leib und Blut Christi sey. Ohne spitzfindiges Grübeln über das Wie? habe man sich einfach an die Einsetzungsworte zu halten. Analog diesem Wunder göttlicher Allmacht sey die Menschwerdung des Sohnes Gottes und das Hindurchgehen des Erlösers durch verschlossene Thüren. Auch von den Schriften der Väter mache man am besten keinen Gebrauch, weil ihre Vieldeutsamkeit, abgesehen davon, daß sie an sich dem Ansehen der Schrift nicht gleichstünden, im Falle des Mißbrauchs nur neues Aergerniß in der Kirche hervorrufen müßte. Zurückstellung alles dessen, was in die eigentliche Controverse eingreift, zum Zweck der Vereinigung im Wesentlichen, das ist sonach das Geheimniß des neuen Standpunkts. Daher Widerspruch ebensowohl gegen die dogmatische Feststellung des Wandlungsbegriffs als gegen die Einmischung subjectiver Vernunftdialektik.

Der einzig treue Abdruck des Briefs bei Menardus (Augustini c. Julian. operis imperfecti l. 2. priores S. 499 ff.), mit willkürlichen Veränderungen bei de Roye (a. a. O. S. 48 ff.). Aus ihm bei du Boulay (hist. universit. Paris I. S. 438 ff.) — Zwei andere Briefe des Eusebius bei Sudendorf (Berengar. Turonens: 1850 S. 202 f. 222 f.) — Biographisches: histoire literaire de la France VIII. S. 99 ff., Lessing (Berengar Turonensis, Werke von Lachmann VIII. S. 403 ff.), Neander (allgemeine Geschichte der Kirche IV. S. 349 ff.), Sudendorf a. a. O. S. 32 ff., 140 ff., und über die Briefe S. 92 ff. 155 ff.). Semisch.

Eusebius, Bischof von Cäsarea, mit dem Beinamen Pamphili (d. h. Freund des Pamphilus), † 340. Der christliche Herodot als Vater der Kirchengeschichte, wurde nicht lange nach der Mitte des 3. Jahrh., etwa um das Jahr 260 oder 270 und, was wenigstens die höchste Wahrscheinlichkeit hat, in Palästina geboren. Jedenfalls verlebte er auf diesem für kirchliche Gelehrsamkeit damals klassischen Boden seine Jugendzeit (denn er sah dort in früher Jugend den Constantinus im Geleit Diokletian's vit. Const. 1, 19.), und empfing hier die ersten Anregungen für Frömmigkeit und Wissenschaft. Da seine vom Nachfolger im Bisthum Acacius verfaßte Biographie (Socrat. h. e. 2, 4.) nicht mehr vorhanden ist, wissen wir über seine Entwickelung wenig mehr, als was er gelegentlich selbst zur Sprache bringt. So nennt er unter seinen Lehrern den aus Pontus vertriebenen Bischof Meletius, einen Denker, dessen Beredtsamkeit die Zeitgenossen durch den Zunamen Honig von Attika ehrten (h. e. 7, 32.). Eine Reise nach Antiochien verschaffte ihm die Bekanntschaft des als Schriftforscher gesuchten Presbyters Dorotheus, welchen er vor der Gemeinde die Bibel auslegen hörte (h. e. 7, 32.). Wie aber von Kindheit an Natur und Neigung ihn auf das gelehrte Wissen hinwies und Palästina in seinem Jahrhundert sich zumeist durch den Reichthum der Literatur hervorthat, so nährte sich sein geistiges Leben vornehmlich an diesem in kaum zu bewältigender Masse ihm zuströmenden Schätzen.

In Jerusalem hatte der Bischof Alexander eine durch historische Urkunden überaus kostbare Kirchenbibliothek zusammengetragen (h. e. 6, 20.). In Cäsarea durfte er aus dem Born der mit Vorliebe auf Bibelhandschriften und Bibelcommentare angelegten Bibliothek des Presbyters Pamphilus schöpfen (h. e. 7, 32.). Die eigentlichen Leitsterne für ihn wurden die Schriften des Origenes. Man kann behaupten, ebensowohl daß ihn die Studiengemeinschaft mit Pamphilus in diese Richtung hineinzog, als daß der Neuplatonismus dieses in Philosophie und Geschichte wohlbewanderten Kirchenlehrers, dessen Wohlwollen so vielen für Höheres befähigten jungen Männern das Heiligthum christlicher Erkenntniß aufschloß, seiner in der Hauptsache vollendeten Bildung gleichsam das letzte Gepräge aufdrückte. Es war die von diesem gestiftete Schule, an welcher er um das Jahr 305 seinen Erstlingsversuch in der Schrifterklärung machte (de martyr. Palaest. c. 4.). Als die diokletian'sche Verfolgung auch den innig geliebten Freund als Opfer forderte, begrub er sich freiwillig Tage lang mit ihm in die Kerkereinsamkeit, um die gemeinsame Bewunderung für Origenes in einer Lob- und Vertheidigungsschrift auszuhauchen (Phot. cod. 118.). Noch im spätesten Alter gedenkt er mit Ausdrücken der tiefsten Verehrung des im Jahre 309 als Märtyrer Verklärten und schrieb zu seiner Verherrlichung ein besonderes Werk (de martyr. Palaest. c. 11. h. e. 6, 32. 7, 32.). Der fortlobende Sturm der Verfolgung scheuchte ihn selbst in's Ausland. Er flüchtete nach Tyrus (309), von hier nach Aegypten, wo er Zeuge der rasenden Metzeleien und eine Zeitlang Confessor wurde (h. e. 8, 7. 9.). Nur durch den Argwohn der Parteileidenschaft konnte es geschehen, daß einer seiner Kerkergenossen, der Bischof Potamon von Heraklea in Aegypten ihm zwei Jahrzehnte später auf der Synode von Tyrus (335) die Anklage in's Angesicht schleuderte, er habe seine Befreiung aus jener Verfolgung durch Schimpfliches erkauft (Epiphan. haer. 68, 7.). Gewiß lag es nicht im Wesen des Eusebius, dem Märtyrerthum sich todesmuthig entgegenzudrängen, dem er viel eher durch berechnende Behutsamkeit aus dem Wege ging. Allein für die Feigheit eines Glaubensverraths war er doch zu groß, seine Religiosität zu ernst. Auch gesetzt, daß die Anklage sich nicht ausdrücklich als Vermuthung gäbe, so könnte ein Verdacht aus dem Munde eines Mannes, der nach dem Eingeständniß der parteiischsten Freunde seiner Wallungen selten Herr werden konnte, dazu ausgestoßen im Zustande der äußersten Erregung und von keinem Zeitgenossen weiter beglaubigt (denn die Angabe bei Athanasius apol. c. Arian. c. 8. lautet auf unverbürgtes Hörensagen), nicht die Kraft haben, um das Entlastungszeugniß eines ganzen Lebens Lügen zu strafen. Und in keinem Fall hätte die in Bußsachen noch so strenge Kirche einen Apostaten, zumal so bald nach frischer That, mit einem Hirtenstab betraut. Es war im Jahr 315, daß Eusebius in Gegenwart vieler Mitbischöfe die Weihe der in Tyrus mit großen Kosten neu aufgeführten Kirche vollzog (h. e. 10, 4.). Ja man wird kaum fehlgreifen, wenn man meint, daß er schon zwei Jahre zuvor (313) Bischof wurde.

Die Hauptgegenstände seiner Thätigkeit bis zum Ausbruch des arianischen Streites waren gelehrte Privatarbeiten. Denn die ungeheuren Katastrophen der vom heidnischen Staat mit allen Mitteln der Reichsmacht bekämpften und nach fruchtlosem Wüthen noch bluttriefend mit der altrömischen Staatsreligion zunächst in Gleichberechtigung gestellten Kirche, welche eine halbe Welt in ihren Grundtiefen beben machten, äußerten auf ihn nur den Eindruck, daß er, bestärkt in seinem Glauben an die Welt und Tod überwindende Herrlichkeit des Christenthums, hieraus Stoff und Antrieb für neue apologetische Arbeiten und Argumente entnahm. Wider Willen trat er in den arianischen Streit ein. Nachdem Arius anfangs durch Gesandtschaften und Briefe, hierauf in Person seine Unterstützung aufgerufen, war sein Gedanke, die in ihrer prinzipiellen Wichtigkeit verkannte Streitfrage durch beiderseitige Zugeständnisse auszugleichen: — ein Entschluß, zu welchem ihn gleich stark Dogma als Gesinnung fortzog, worin sich aber auch die ganze Halbheit beider zu Tage legte (Epiphan. haer. 69, 4. Sozom. h. e. 1, 15.). Um die Lehre des Arius gegen wirkliche oder vermeinte Entstellungen in

Schutz zu nehmen, schrieb er zwei Briefe an Alexander und einen dritten an Euphrasion (Fragmente bei *Mansi*, concil. coll. XIII. S. 316 f.). Auch auf der Synode von Nicäa (325) nahm er seine Stellung unter den Männern der Vermittlung. Daß er hiebei die Auszeichnung genoß, den Kaiser, zu dessen Rechten er den Ehrensitz hatte, im Namen der Bischöfe zu begrüßen, steht, außer dem positiven Zeugniß des Sozomenus (h. e. 1, 19.), schon durch die Art und Weise hinreichend fest, wie Eusebius im Leben Constantin's (3, 11.) über den Redner spricht, so wie durch den hiermit übereinstimmenden Umstand, daß er bei den um die Zeit der Synode gefeierten Vicennalien die Lobrede auf Constantin inmitten der Versammlung der „Knechte Gottes" hielt (vit. Constant. 1, 1.). Wenn daher Theodoret (h. e. 1, 6.) diese Ehrenaufgabe dem Bischof Eustathius von Antiochien, Theodor von Mopsueste (bei Nicet. thes. orth. fid. 5, 7.) dem Bischof Alexander in Alexandrien zutheilt, so sind dies Parteiwünsche der Athanasianer, die sich in der Ueberlieferung zuletzt als tendenziöse Sage krystallisirten und denen dadurch keine historische Bestätigung zuwächst, daß die spätere Zeit sich sogar mit dem der fortgeschrittenen Orthodoxie conformen Text der Anrede des Eustathius trug (abgedruckt bei Fabric. bibl. 92. ed. Harl. IX. S. 132 f.). Mit nicht geringerer Schwere fiel das Ansehen des Eusebius beim innern Gang der Debatte in's Gewicht. Er selbst hat hierüber einen von Illusionen allerdings nicht freien Hirtenbrief an seine Gemeinde erlassen (bei Socrat. h. e. 1, 8.). Nach stürmischen Verhandlungen wurde das von ihm überreichte Glaubensbekenntniß gebilligt, aber weil es in der Unbestimmtheit seiner meist biblischen Ausdrücke selbst den extremen Arianismus nicht ausschloß, ergänzt durch die bekannten Sätze für die wahre, wesentliche Gottheit Christi. Bis auf die letzte Stunde widerstand Eusebius dem neuen Losungswort ὁμοούσιος, welches auch keine seiner nachnicänischen Schriften aufweist. Friedensliebe und des Kaisers Wille halfen am Ende über alle Scrupel hinweg. Der Vorbehalt subjektiver Auslegung baute die goldene Brücke. Die Selbsttäuschung besiegelte die Betrachtung, daß das verfängliche Wort doch auch den ältern Vätern nicht durchaus fremd sey und die Anathematismen den Gebrauch unbiblischer Ausdrücke abschnitten. So unterschrieb er, aber mit halbem Herzen und ohne seinen Platz in den Reihen der Arianer aufzugeben. Auf eine verführerische Probe stellte ihn das nach der Absetzung des Eustathius (331) ihm angetragene Patriarchat Antiochien. Nach kurzem Zögern siegte sein besseres Selbst. Er lehnte ab, theils weil die kirchliche Ordnung die Versetzung der Bischöfe nicht zuließ, theils und vor Allem, weil die bis zum Blutvergießen in Antiochien gesteigerte Aufregung den auf literarische Muße bedachten Mann eine Zukunft voller Stürme fürchten ließ (Socrat. 1, 24. Sozom. 2, 18 sq.). Constantin lobte diese an Bischöfen schon seltene Entsagung, und pries den Eusebius glücklich, daß er gleichsam durch der ganzen Welt Zeugniß für würdig erachtet worden sey, Bischof jeder Kirche zu seyn (vit. Const. 3, 61.). Auch in dem weitern Streitgang betheiligte sich Eusebius vermöge des alten Vorurtheils der Orientalen, daß die Homousie folgerecht im Sabellianismus ausmünde, bei den Maßnahmen gegen die Häupter der Nicäner. Auf der als Gerichtshof wider Athanasius constituirten Synode von Tyrus (335) scheint er den Vorsitz gehabt zu haben (Epiphan. haer. 68, 7.). Bei Gelegenheit der Einweihung der über dem heiligen Grabe in Jerusalem errichteten prachtvollen Kirche, mit deren Beschreibung er als Festredner die allegorische Ausdeutung der auf sie bezüglichen prophetischen Aussprüche in Verbindung setzte (vit. Const. 4, 45.), kam der Sabellianismus des Marcellus von Ancyra zur Sprache, mit dessen schriftlicher Widerlegung er durch den Synodalausschuß in Constantinopel beauftragt wurde (c. Marcell. 2, 4.). Dasselbe Jahr (336) wurde noch denkwürdiger durch die Feier der dreißigjährigen Regierung (Tricennalien) Constantins. Eusebius raffte allen Flitter seiner hyperbelreichen Rhetorik auf, um das Haupt des gottgeliebten Kaisers an diesem Prunkfeste mit Lobreden geziemend zu „umkränzen." Das Produkt war die Jubelrede, in welcher neben vielen seltsamen Gedanken- und Wortspielereien seine ganze Theologie zur Folie für die nur von dem unsterblichen Gott-

logos völlig zu würdigenden Tugenden Constantins wird (vit. Const. 1, 1. 4, 46.). Die vorzüglich seit dem nicänischen Concil an Vertraulichkeit zunehmende Zuneigung des Kaisers, welche sich am sichtbarsten darin kundgab, daß er in den Schoß des Eusebius selbst manche Geheimnisse seines religiösen Lebens niederlegte (vit. Const. 1, 28. 2, 8 sq.), gründete sich vornehmlich auf die Achtung vor seiner Gelehrsamkeit. Von ihr durchdrungen, übergab er dem kundigen Forscher die Aufsicht über die für die Kirchen der Hauptstadt anzufertigenden 50 Pergamenthandschriften der Bibel (331, vgl. vit. Const. 4, 36. Socrat. h. e. 1, 9.). Aus Freude an ihr ließ er sich die Zueignung geeigneter Schriften gern gefallen, sparte keine Kosten, um sie in möglichst viele Hände zu bringen, und spornte den Eifer des Unermüdlichen durch Aufmunterung zu immer neuen Arbeiten (vit. Const. 4, 35. 46.). Mitten in diesen Beschäftigungen, nie endender Entwürfe voll und rüstig bis zum letzten Hauch, starb Eusebius, ein hochbetagter Greis.

Viele treffliche Eigenschaften des Geistes und Herzens waren in Eusebius vereint. In ruhigern Zeiten oder entfernt vom Dunstkreise der Hofluft, hätte sein wohlmeinendes, von der Wahrheit des Christenthums tiefdurchdrungenes und auch zarteren Empfindungen nicht unzugängliches Gemüth, seine schöne Mäßigung, Genügsamkeit, Friedsamkeit ihn zu einem der besten Bischöfe gemacht. Das Unglück wollte, daß ihn der Drang der Umstände in die Controverse des Jahrhunderts hineinriß. Es fehlte ihm nicht an der Entschlossenheit, die individuelle Neigung dem Gebot der Pflicht zu opfern. Aber es mangelte ihm an den Grunderfordernissen eines scharfen, systematischen Denkens und der Festigkeit des Karakters. Ohne die geistigen Fühlfäden, an denen sich dem genialern Blick mit dem Verständniß der Zeit auch das erste Werdende, künstlich Verdeckte oder Gemachte an Menschen wie Dingen enthüllt, ohne den Muth der Meinung, der durch Nichts beirrt schnurstracks auf sein Ziel losgeht, ließ er sich haltlos umtreiben von den auf ihn andringenden Gegensätzen, so daß er nicht nur jeden entscheidenden Einfluß auf die Kirche verlor, sondern auf seinem Namen selbst der Anschein des Zweideutigen haften blieb. Vor Allem bezeichnend ist, daß, während er im Kampf mit Athanasius bis zur Ungerechtigkeit Partei nimmt, er gegenüber dem Constantin fast alle Wahrheitsliebe preiszugeben Gefahr läuft. Derselbe Empirismus kennzeichnet seine in allen Hauptpunkten durch Origenes bedingte Theologie. Es ist kein Streit, daß ihm vor sämmtlichen Kirchenvätern, selbst einen Origenes und Hieronymus nicht ausgenommen, die Palme des kenntnißreichsten, in hellenischer wie christlicher Literatur heimischen Gelehrten gebührt. Er ist auch nicht ohne einen gewissen »Takt« für Unterscheidung des »Wesentlichen und Unwesentlicheren« im Christenthum. Aber Alles bei ihm geht auf's Sammeln, daher mehr um das Christenthum herum, als in sein Innerstes hinein. Und indem er dem Flug der in ihrer Berechtigung knapp bemessenen Speculation das Glaubensunmittelbare oder das christliche Bedürfniß entgegenhält, entschädigt er weder durch praktische Ideenfülle noch religiöse Heilserfahrung. Ein Reflex derselben Geistesnüchternheit, welche ihm etwas Homogenes mit den Antiochenern gibt, ist sein Stil. Er ist für gewöhnlich einfach bis zur Trockenheit, hat aber einen Hang zu verwickelten Perioden, der, wo er erhaben werden will, durch erborgten Schimmer blümelnd und schwülstig wird. Man vgl. vit. Const. 1, 1 sq. 3, 10.

Zwei Punkte waren es vom Anfang an, welche auf Eusebius einen dunklen Schatten warfen. Vorerst seine Stellung zum Arianismus. Wenn Eiferer, wie Hilarius und Hieronymus, ihn ohne Weiteres zum Fahnenträger des Arianismus stempelten und als solchen die zweite nicänische Synode (787) summarisch verdammte, so verlautete von anderer Seite der Vorwurf der Doppelzüngigkeit (Socrat. h. e. 1, 23.). Wenige wagten ein Wort für seine nicänische Rechtgläubigkeit (Socrat. 1, 23. 2, 21.), denen Athanasius (ep. ad Afros c. 6. de decret. Nic. synod. c. 3.) insofern sich anreiht, als er eine Schwenkung vom Arianismus zum orthodoxen Glauben voraussetzt. Die Wahrheit ist, daß Eusebius, weder Nicäner noch Arianer, zu aller Zeit einem sich gleichbleibenden, selbstständig formulirten Trinitätsbegriff anhing. Mit seinem frommen Gefühl sich an-

schließend an die Logoslehre des Origenismus, will er die wahre Gottheit des Erlösers in einfach biblischem Ausdruck. Aber das Gespenst des Sabellianismus treibt ihn in die Bahnen des Arianismus, über dessen Tragweite er sich nicht klar wird. So in unausgesetzter Schwebe zwischen Gedanken und Begriff, scheu vor der Metaphysik der sich bildenden trinitarischen Schulsprache, überhaupt ohne Einsicht in die Nothwendigkeit fortschreitender Lehrentwickelung, hat seine Christusidee eine durchweg schillernde Gestalt.

Der Ursprung des Sohnes steht im Causalnexus zum Daseyn der Welt. Denn die Welt als ein ungeheurer, vielgegliederter Körper, zusammengesetzt aus zahllosen und sehr verschiedenen Theilen, bedurfte eines das Ganze ordnenden und leitenden Haupts, damit sie nicht im Fluß steter Veränderung durch allzuweite Entfernung vom Wesen des höchsten Gottes der nur in seiner Gemeinschaft zu erlangenden höchsten Güter verlustig ginge. Der Vater selbst konnte dieses Haupt nicht seyn, weil seine absolute Gottheit ohne Selbsteinschränkung erscheinend für die Natur des Erschaffenen verzehrend wäre. Als daher seine Liebe, um von dem ihr inwohnenden Leben mitzutheilen, die Weltschöpfung beschloß, erzeugte er zuvor aus sich den Sohn, nicht in Folge einer innern Nöthigung der Natur, sondern durch freien Willen. Eine Art Mittelwesen zwischen dem vollkommenen Urgrund und den gebrechlichen Geschöpfen, sollte derselbe einerseits das Fundament alles durch ihn zu Erschaffenden, andererseits das Werkzeug (ὄργανον, ὑπηρέτης) und die lebendige Norm seyn, welche die Gesammtheit des Existirenden zur Einheit verknüpft. Ihn Geschöpf nennen und gleich den übrigen Geschöpfen aus dem Nichtseyenden (ἐξ οὐκ ὄντων) entstanden denken, hieße seine Gottheit verneinen. Denn nur das Erzeugte ist dem Erzeuger ähnlich, und der Sohn war vor aller Zeit beim Vater beständig. Aber die Art dieser Zeugung, wie überhaupt das Verhältniß des Sohnes zum Vater liegt über jede Denkbarkeit hinaus. Unter allen Bildern steht ihr am nächsten das Bild vom Wohlgeruch. Der Sohn ist gleichsam der von Gott ausgeduftete, daher selbst göttliche Wohlgeruch. Zufolge dieses Ursprungs das adäquate Abbild der väterlichen Gottheit, befaßt er ihre ganze Wesensherrlichkeit in sich, ist wahrhaft Gott (αὐτόθεος), ganz Vernunft, ganz Leben (αὐτοζωή) und Güte (αὐταγαθόν), ohne Gleichen unter den geschaffenen Wesen. Nur zu dem eingeborenen Sohn hat der Vater dieses spezifische und, wie dies schon der Name besagt, physische Verhältniß. Aber derselbe Ursprung verbürgt andererseits die Realität des Sohnes als eines vom Vater hypostatisch unterschiedenen Seyns. Und da der Vater als der allein Ungezeugte die absolute Causalität ist, besitzt der Sohn selbst erst im Vater seinen Daseynsgrund. Vater und Sohn haben nicht die gleiche Majestät (ἰσότιμοι). Der Sohn, obwohl zeitlos, ist doch nicht anfangslos oder ewig schlechthin (ἁπλῶς ἀΐδιος). Seinem Daseyn geht dem Begriff nach das Daseyn des Vaters voraus. Der Sohn, als der zweite Gott in Unterordnung zu dem Vater, welcher als der unbedingt Eine und Einzige über Allem ist, hat auch zu ihm zu beten. Eben in dieser Einheit des Vaters als der Grundursache von Allem wurzelt die Einheit der Trinität. Denn es wäre undenkbar, daß sich drei Hypostasen zur Monas einigen, sofern nicht zuvor die Trias ihren Ursprung von der Monas hätte. Das Wesen der Gottheit ist schon vor der Trinität in sich abgeschlossen, aber die Trinität eben deßhalb auch keine dem Wesen Gottes immanente, sondern durch freien göttlichen Willensakt gesetzte.

So bieten Subordinatianismus und Homousie sich in der Theorie des Eusebius fortwährend Schach. Durch alle Ueberschwenglichkeit der für die göttliche Würde des Erlösers gebrauchten Prädicate blickt verstohlen das Faunusgesicht des arianischen Untergottes. Und das Räthsel schwindet, wie man bis auf die neueste Zeit ihn bald der Häresie des Arianismus, bald der Wolke orthodoxer Zeugen hat beigesellen können. Die **Hauptstellen**: demonst. evang. 4, 1—6. 5, 1. theophan. 1, 4 sq. 15. 21 sqq. 2, 3. 24 sqq. 3, 19. 39. hist. eccles. 1, 2. 10, 4. theol. eccles. 1, 2. 6. 8—13. 2, 6 sq. 23. **Hierzu aus der neueren Literatur**: **Möhler** (Athanasius der Große II. S. 36 ff.), **Baur** (die Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 472 ff.), **Hänell** (de Euseb. Caesar.

relig. christ. defens. 1843. S. 42 ff. 67 ff.), Dorner (die Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. I. 2. S. 792 ff.), Neander (allgemeine Geschichte der Kirche, 2. Aufl. II. 2. S. 696 ff.), Klose (in Niedner's Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1846. S. 395 ff.).

Nicht so leicht ist das Urtheil über Eusebius als Geschichtsschreiber Constantin's, nach welcher Seite ihn nicht bloß der Tadel des ungescheut übertreibenden, sondern die Thatsachen behufs Beschönigung oder Decoration geflissentlich entstellenden Panegyrikers trifft (s. d. Art. Constantin). Daß das auf durchweg theokratischem und sittlich idealisirenden Farbengrund gemalte Lebensbild weit von der Wahrheit abliegt, läßt sich ebensowenig bemänteln, als daß die Grenze zu ziehen schwer, wenn nicht unmöglich ist, wo der Irrthum des pragmatischen Prinzips in die bewußte Unredlichkeit umschlägt. Dazu kommt, daß der Pragmatismus, mit dessen Fäden Eusebius spinnt, nicht sowohl sein Eigenthum, als die solidarisch gewordene Geschichtsbetrachtung des gewaltvergötternden Hofbischofsthums ist. Hiermit entsteht die zweite Schwierigkeit, wie viel davon dem besondern Schuldantheil des Eusebius und wie viel der Zeitpragmatik angehört. Denn geblendet von einem Umschwung, der das noch eben um seine Existenz kämpfende Christenthum plötzlich auf den Thron des Weltreichs erhebt, erschien dem hierarchischen System der Herrscher, welchem so Großes glückte, nur unter dem Gesichtspunkt des von Gott erwählten und gekrönten Rüstzeugs zur Ausbreitung der christlichen Religion (vit. Const. 1, 5.). Vor diesem Gesichtspunkt stellte sich Handlung und Beweggrund des Gottgesalbten von selbst in das reinste Licht, zumal hieran das richtig ist, daß nach der derzeitigen Weltlage und sicher nicht ohne göttliches Walten Constantin's Kampf um politische Alleinherrschaft zugleich zum Kampf für das Christenthum wurde. Nicht politische Triebfedern, sondern göttliche Interessen, Erscheinungen und Eingebungen konnten daher überall das Bestimmende seyn (1, 47. 2, 12. 3, 25.). Und was nach der gewöhnlichen Moral sich nicht gutheißen ließ, wie Constantin's Treulosigkeiten und Frevel gegen die eigene Familie, das wurde entweder als tragische, höhern Zwecken dienende Nothwendigkeit geadelt oder verlegen verschwiegen. Vornehmlich in diesem Schweigen und Verschieben der Motive, nicht in materieller Verfälschung, besteht des Eusebius Vergehen, zu dessen Entschuldigung auch das gereicht, daß er nicht sowohl eine erschöpfende Lebens- und Regierungsgeschichte, als eine Skizze der Verdienste des Kaisers um Kirche und Frömmigkeit in Absicht hatte (1, 11.). Anderes erklärt sich aus dem Bombast des byzantinischen Hof- und Etikettenstils, der so bald auch in die Kirche einschlich. Und da Eusebius so wenig Menschenkenner war, konnte er, auch wo keine Rücksichten der Dankbarkeit sein Auge bestachen, der Täuschung kaum entgehen, daß, was ihm im engern Umgang mit Constantin Menschlichschönes entgegentrat, wie Milde, Sanftmuth (1, 46.), er frischweg als allgemeinen Karakterzug in sein Porträt eintrug. Auch von Constantin läßt sich erwarten, daß er seiner gläubigen Pietät durch Beleuchtung oder Verschleierung werde manchen Anstoß hinweggeräumt haben. Das ist selbstredend, daß eine Lobschrift, erst nach dem Tode ihres Helden verfaßt, nicht die Zwecke der gemeinen Schmeichelei haben konnte. Und daß Eusebius ein höheres Gut als das irdische kannte, offenbart die Selbstverläugnung, welche ihn das Wohlwollen des Kaiserhauses wohl für wissenschaftliche, nie aber für Privatanliegen ansprechen ließ.

Die eigentliche Bedeutung des Eusebius für die Kirche liegt in seinen Schriften, die sich nach ihrem Hauptinhalt in vier Klassen sondern. Unter ihnen bildeten den Mittelpunkt seiner Studien und werden, so lange es eine Kirchengeschichte gibt, seinem Namen Unsterblichkeit sichern.

I. Die historischen Schriften. Zwar beschränkt sich das Hauptwerk 1) *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* in 10 Büchern, das altkirchliche Urkundenbuch bis 314, mit dem vollen Bewußtseyn seiner Schwierigkeiten, aber auch mit allen Hilfsmitteln der Zeit unternommen, auf eine Auswahl des Stoffs. Die am häufigsten wiederkehrenden Gegenstände sind die Ausbreitung des Christenthums, seine Verfolgungen und Märtyrer, die Häresieen, Glaubensstreitigkeiten, Spaltungen über die Sittenzucht, die Auf-

einanderfolge der Bischöfe in den kirchlichen Metropolen, Verzeichnisse der Kirchenschriftsteller und ihrer Werke, endlich Gebrauch und Ansehen der neutestamentlichen Schriften. In ihren Rahmen sind die einzelnen Ereignisse oder Quellenauszüge gespannt, nach der Zeitfolge, atomistisch, eintönig. Von genetischer oder auch nur gleichmäßiger Behandlung bemerkt man wenig. Mit flüchtigem Hinwegeilen über das Wesentlichste wechselt redseliges Verweilen bei Geringfügigem. Die Treue des Berichteten wird verdächtig bald durch Unkritik und Leichtgläubigkeit, bald durch das Prokrustesbett der theologischen Tendenz. Was der Sache des Christenthums einen Makel anzuhängen scheint, wie die Verweltlichung und der Hader der Bischöfe vor der Diokletian'schen Verfolgung, wird ängstlich versteckt (h. e. 8, 2.). Dogmatische Gunst oder Abgunst trübt und verengt den historischen Gesichtskreis. Auch chronologische Mißgriffe dringen störend ein. Das Ganze in's Auge gefaßt, läßt sich nicht bergen, daß diese Kirchengeschichte die urfrische Lebensfülle der Kirche in ihrem goldenen Jugendalter nur zur Anschauung bringt wie das Petrefakt das organische Gebild. Aber neben diesen Uebelständen hat das Werk den nicht hoch genug anzuschlagenden Vorzug durchgängiger Quellengemäßheit. Was in diesem Spätherbst der griechischen Kultur noch redlicher Wille und angestrengter Fleiß bei einem Unternehmen, welches sich auf jedem Punkt erst Bahn zu brechen hatte, vermochte, das sucht man nicht vergeblich. Die Ausbeute der öffentlichen Archive, Kirchenbibliotheken und Privatsammlungen (h. e. 6, 36.) ist vermehrt durch alte Ueberlieferungen, Nachfragen bei Theilnehmern des Geschehenen oder Zeitgenossen und durch Selbsterlebtes. Daß die Urkunden meist in eigener Zunge reden, gewährt neben der Objektivität des Sachbestandes die Möglichkeit der kritischen Nachprüfung auch da, wo sich die Berichterstattung mehr reflectirend verhält. So oft es für das Dargestellte an ausreichenden Quellen gebricht, wird dies offen bekannt (h. e. 4, 35.). Die zu Rathe gezogenen sind mit Sorgfalt genannt und, so weit sie mündlich waren, mit Unterscheidung zwischen dem, was sich auf eine bewährtere Ueberlieferung und was sich auf bloße Sage oder Gerüchte stützt. Als die ergiebigsten Fundgruben, treten überall hervor schriftliche Urkunden, Staats- oder kirchliche Erlasse, Briefwechsel, bischöfliche Successionsverzeichnisse, Schriften alter Kirchenlehrer und Nichtchristen. Hauptausgaben durch du Valois (Par. 1659. fol. u. öft., fehlerhafter Abdruck 1672), Heinichen (Lips. 1827. 3 T. mit einem kritischen Supplement 1840), Burton (Oxon. 1838. 2 T.). Handausgabe von Schwegler (Tubing. 1852). Deutsche Uebersetzungen von Stroth (Quedlinb. 1776 ff. 2 Bde.) und Closs (Stuttg. 1839). — Ueber die historische Glaubwürdigkeit des Eusebius sind zu vergleichen Möller (Havn. 1813), Danz (Jen. 1815), Keßner (Gotting. 1816), Reuterdahl (Lund. 1826), Rienstra (Traj. 1833), Zachmann (in Illgen's Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1839. H. 2. S. 10 ff.). — Im Allgemeinen Baur (comparatur Eusebius hist. eccl. parens cum parente hist. Herodoto. Tub. 1834). — Um diesem Werk seines Lebens auch in Chronologie und vorchristlicher Völkergeschichte einen festen Unterbau zugleich mit tabellarischer Uebersicht zu geben, hatte Eusebius der Kirchengeschichte als Vorarbeit ein zweites, nicht weniger staunenswerthes Werk vorausgehen lassen. Es ist dies 2) die Chronik (*χρονικὰ συγγράμματα, παντοδαπὴ ἱστορία*), „Jahrhunderte lang die Quelle aller synchronistischen Geschichtskenntniß in der griechischen, lateinischen und orientalischen christlichen Welt, allenthalben übersetzt, fortgesetzt, ausgezogen, die Grundlage der verschiedensten Bücher.“ Sie umfaßt zwei Theile: a) einen Grundriß der Weltgeschichte bis zum Jahr 325, nach Zeit und Nationen geordnet, aber vielfach Plagiat aus der Chronographie des Julius Africanus, b) einen Auszug jener Weltchronik in Tabellenform, bis 378 fortgeführt von Hieronymus und lange Zeit nur lateinisch in seiner freischaltenden Ueberarbeitung vorhanden. Die gründlichste Recension durch Scaliger (thesaurus temporum 1606. Amstel. 1658. fol.). Nicht alle Hoffnungen wurden erfüllt durch die im Jahre 1792 in Constantinopel aufgefundene armenische Uebersetzung, welche neben zahlreichen Textverbesserungen auch völlig neue Abschnitte darbot. Nach der lateinischen Uebertragung derselben

durch Aug. Mai und Zohrab (Mediol. 1818. 2 T.), wurde der armenische Text zugleich mit einer zweiten Uebersetzung zugänglich durch Bapt. Aucher (Venet. 1818). Die vollständigste Ausgabe durch Mai (scriptt. vett. nov. coll. 1833. T. VIII.). Sie liefert den ersten Theil lateinisch nach dem Armenischen, den zweiten in des Hieronymus Uebersetzung, beide mit den noch geretteten griechischen Fragmenten. Vgl. Niebuhr, histor. Gewinn aus der armen. Uebers. der Chronik des Euseb. (Abhandlungen d. Berl. Akademie d. Wissensch. histor.-philolog. Klasse 1820. S. 37 ff.). — Von den übrigen historischen Schriften sind auf uns gekommen: 3) das Leben Constantin's in 4 Büchern, aus der Zeit nach 337. Ausgabe von Heinichen (Lips. 1830). — 4) Die Lobrede auf Constantin (εἰς Κωνσταντῖνον τριακονταετηρικός) vom Jahre 336, neben der bei Consekration der Kirche in Tyrus gesprochenen Rede das Hauptdenkmal für die Leistungen des Eusebius als Redner. S. Tzschirner (de claris vet. eccles. oratoribus: opusc. academ. S. 233 ff.). 5) Der Traktat über die Märtyrer Palästina's, eine mit der Wärme des Augenzeugen entworfene Schilderung der letzten Verfolgung unter Diokletian von 303 bis 310, ursprünglich ein für sich bestehendes Blatt, jetzt gewöhnlich im Anhang zum achten Buch der Kirchengeschichte. 6) In's Gebiet des Archäologischen streift das Bruchstück des Briefs an Constantia, Constantin's Schwester, über die Christusbilder, für dessen Aechtheit hinlänglich schon die alexandrinische Christologie einsteht. Bei Pitra (spicileg. Solesmens. 1852. I. S. 383 ff.) abgedruckt mit einer ausführlichen Widerlegung durch den bilderfreundlichen Patriarchen Nicephorus von Constantinopel. 7) Verloren sind: die Sammlung der alten Martyrologieen (h. e. 4, 15. 5, 4. 21.), das Leben des Pamphilus in drei Büchern (nach Hieronymus libri elegantissimi), die Beschreibung der Kirche von Jerusalem (vit. Const. 4, 46.) und die Schrift über das Passahfest (vit. Const. 4, 35.), vermuthlich ein Ostercyklus mit einer Geschichte der Passahstreitigkeiten.

II. Den zweiten Rang nächst den historischen Schriften behaupten, sowohl was die literarische Schätzung als die innere Güte betrifft, die apologetischen, in deren zwei umfangreichsten und Ein Ganzes ausmachenden Büchern der evangelischen Vorbereitung und Demonstration sich die gesammte Waffenmacht der altkirchlichen Apologetik abschließend zusammenfaßt. Dem Stufengang der Beweisführung entspricht die Zeit der Abfassung. Beide sind mit Bezug aufeinander und vor dem Jahre 324 geschrieben (praep. ev. 15, 1. 62. demonstr. ev. 1, 1. 3, 3.). Unter ihnen erweist als Vorbereitung auf das Christenthum 1) die προπαρασκευὴ εὐαγγελική in 15 Büchern, urkundlich aus altgriechischen Schriften die Ungereimtheit und religiöse Unzulänglichkeit des Hellenismus sammt den Voranstalten des Evangeliums im Judenthum. Ausgaben: Viger (Par. 1628. Col. 1688. fol.), Heinichen (Lips. 1842. 2 T.), Gaisford (Oxon. 1843. 4 T.). 2) Den positiven Beweis für die absolute Wahrheit des Christenthums führt aus seinem Wesen und seiner Vorankündigung in der Prophetie des A. Ts. die ἀπόδειξις εὐαγγελική in 20, jetzt nur noch 10 Büchern. Ausgaben: c. not. Montacutii (Par. 1628. Col. 1688. fol.), Gaisford (Oxon. 1852. 2 T.). Anfang des ersten und Schluß des zehnten Buchs bei Fabricius (delect. argumentt. S. 1 ff.); ein kurzes Fragment aus dem fünfzehnten Buch bei Mai (scriptt. vett. nov. coll. I. 2. S. 173 f.). 3) Auf das Würdigste reproducirt den Inhalt beider Werke, wie das Compendium die Ausführung, mit welcher sie daher Vieles wörtlich gemein hat, die durch den Engländer Tattam jüngst dem Dunkel eines nitrischen Klosters entrissene Theophanie (θεοφανείας libri 5. bei Hieronym. vir. ill. c. 81.), eine Darstellung des Christenthums zumeist von Seiten seiner göttlichen Auktorität und Wirkungen, leider nur in syrischer Uebersetzung. Ausgabe von Lee (Lond. 1842), hieraus in's Englische übertragen mit Einleitungen und Anmerkungen (Cambr. 1843). Was in ihr fast völlig zurücktritt, der Weissagungsbeweis, das ist Hauptthema 4) in den um dieselbe Zeit mit der Apodeixis zusammengestellten ἐκλογαὶ προφητικαί (h. e. 1, 2.), Sammlungen allegorisch gedeuteter Stellen des A. Ts., betreffend die Zukunft und das Werk Christi, deren vier nicht ganz vollständig erhaltene

Bücher indeß selbst wieder nur Bestandtheile eines größern Werkes waren, mit dem Titel *ἡ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*. Ausgabe durch Gaisford (Oxon. 1842). 5) Von minderer Erheblichkeit ist die Abhandlung gegen Hierokles (Phot. cod. 39.), eine Widerlegung der längst von Christenfeinden gezogenen Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana, vielleicht noch aus der Zeit vor dem Jahre 312. 6) Die Reihe aller vorhandenen Werke eröffnet die Apologie für Origenes, wegen ihres Versuchs, die Rechtgläubigkeit des großen Todten am Dogma des 4. Jahrhunderts zu erhärten, im origenistischen Streite die Zielscheibe der giftigsten Angriffe. S. Hieronymus (apol. 1. adv. Rufin. II. S. 135. apol. 2. S. 148). Das sechste Buch nach des Pamphilus Tode hinzugefügt allein von der Hand des Eusebius, aber vom Ganzen bloß noch übrig das erste in der unzuverlässigen Uebersetzung des Rufinus bei Origenes (opp. de la Rue IV. S. 17 ff. Lommatzsch XXIV. S. 263 ff.). Griechische Reste bei Photius (cod. 118. vgl. Socrat. h. e. 3, 7.). 7) Verloren bis auf die Titel sind: die beiden Bücher *ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας* (Phot. cod. 13.), gegen heidnische Einwürfe wider das Christenthum — ferner die Streitschrift gegen Porphyrius in 25 oder nach Andern 30 Büchern (Hieronym. vir. ill. c. 81. epist. ad Magnes. 84.), — endlich die ihrem Inhalt nach nicht genauer aufzuhellenden *ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή* (Phot. cod. 11.) und *ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις* (Phot. cod. 12.).

III. Das schwächste Contingent sowohl nach Zahl als speculativem Gehalt stellt die dritte Klasse der dogmatischen Werke. Es hängt dies zusammen mit dem geringen philosophischen Geschick des Eusebius und seiner Abneigung gegen die das Zeitalter so mächtig bewegende Lehrfrage. 1) *Κατὰ Μαρκέλλου*, zwei Bücher, polemisch gegen den Nicäner Marcellus durch authentische Darlegung seines Sabellianismus. 2) *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*, drei Bücher, biblisch-dogmatischer Beweis für das hypostatische Seyn des Sohnes, gleichfalls gegen Marcellus. Beide Werke aus der Zeit nach 336, zusammen mit der Schrift gegen Hierokles gedruckt im Anhang zu den Ausgaben der Apodeixis (so Par. 1628); abgesondert durch Gaisford (c. Hieroclem et Marcell. libri. Oxon. 1852).

IV. Auf derselben untergeordneten Stufe stehen die exegetischen Schriften, bei Unkunde des Hebräischen und prinziplosem Anschluß an Origenes von Belang fast nur für die Geschichte der Auslegung, und durch die eingestreuten geschichtlichen Notizen oder Lesarten der alttestamentlichen Uebersetzungen. Die Methode ist die allegorische, obwohl nicht ohne Berücksichtigung des Wortsinnes. Größerntheils erhalten sind die Commentare zu den Psalmen (bis Psalm 118, ed. Montfaucon coll. nov. patrr. 1707. I. S. 1 ff.) und die zehn Bücher über Jesaias (nicht vor dem Jahre 324, bei Montfaucon II. S. 347 ff.). Kleinere Ueberbleibsel zum hohen Lied bei Meursius (Lugd. Bat. 1617), zu Lukas bei Mai (scriptt. vett. nov. coll. I. 1. S. 107 ff.). Anderes in den Catenen. Unter den verlorenen Auslegungsschriften sind zu erwähnen die über Matthäus (bei Mai I. 1. S. 84) und über den ersten Brief an die Korinther (Hieronym. ep. ad Pammach. 58.). So spärliche Beachtung aus jenem Grund, so wie in Folge des herrschenden Vorurtheils für allegorische, mit dem Brillantfeuer geistreicher Combination nur zu oft über ihre sprachliche oder historische Schwäche täuschender Bibelwerke die Commentare im Ganzen fanden, so allgemeine Aufmerksamkeit erregten die exegetischen Einleitungsschriften. Dahin gehört: 1) *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. Der erste (untergegangene) Theil enthielt die Topographie Palästinas, speciell Jerusalems, der zweite, durch Hieronymus überarbeitet, ein alphabetisches Verzeichniß der biblischen Ortsnamen, mit Angaben über die Lage und spätere Benennung. Der griechische Text bei Bonfrère (Par. 1631), revidirte Ausgabe bei Clericus (onomasticon urbium et locorum s. scripturae. Amstel. 1707. fol.). 2) Die zehn evangelischen Kanones, Tafeln zur Ermittlung dessen, was einem Jeden der Evangelisten eigenthümlich und was allen oder mehreren gemeinsam ist, hervorgerufen durch die Evangelienharmonie des Ammonius. Vorauf steht der Brief an Karpianus. Beides in

Digitized by Google

verschiedenen Ausgaben des N. T. So bei Mill. 3) *Ζητήματα καὶ λύσεις* in drei Büchern (demonst. evang. 7, 3.), Lösung der in den Anfangs- und Schlußkapiteln der Evangelien aufstoßenden Widersprüche, an Stephanus und Marinus, bei Spätern unter abweichenden Titeln. So bei Hieronymus (vir. ill. c. 81.) als Buch de evangeliorum diaphonia, bei Ebedjesu (Asseman. bibl. orient. III. 1. S. 18) als ܟܬܒܐ ܕܫܘܪܝ ܕܡܫܚܠܦܘܬܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ (d. h. Buch der Lösung der Widersprüche im Evangelium). Griechische Fragmente bei Mai (scriptt. vett. nov. coll. I. 1. S. 1 ff. 172 ff. 374) und Corder. (caten. patrr. graec. in Joann. S. 448 ff.). 4) Die Abhandlung *περὶ τῆς τοῦ βιβλίου τῶν προφητῶν ὀνομασίας*, welche ein altes Manuscript dem Namen des Eusebius zuschreibt, fragmentarisch bei Joh. Curterius 1580.

Biographieen: Mart. Hanke (de Byzantin. rerum scriptt. graec. Lips. 1677. S. 1 ff.). — Du Valois (de vita scriptisque Euseb. Caes., auch bei Heinichen I. S. XXXIII ff.). — Fabricius (bibl. graec. ed. Harles VII. S. 335 ff.). — Stroth (Leben und Schriften des Eusebius, vor s. Uebersetzung der Kirchengesch. S. XV ff.). — Möhler (Athanasius d. Große I. S. 231 ff. II. S. 36 ff.). — Dähne (in Ersch und Gruber, allgem. Encyklopädie Sect. I. Bd. XXXIX. S. 179 ff.). — Kimmel (de Rufino Euseb. interprete 1838. S. 1 ff.). Semisch.

Eusebius von Doryläum, s. die Artikel Ephesus Räubersynode und Eutychianismus.

Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönicien, † um das J. 360, war der Abkomme eines edlen Geschlechts in Edessa. Nachdem er in seiner Vaterstadt den ersten grundlegenden Unterricht in der biblischen und weltlichen Literatur empfangen, besuchte er die verschiedenen kirchlichen Gelehrtenschulen, um, was das Jahrh. an christlicher Speculation und Theologie besaß, sich in möglichster Ausdehnung zu eigen zu machen. Denn Liebe zu den Wissenschaften war die Hauptschlagader seines geistigen Wesens. Zuvörderst in Palästina wurden die Bischöfe Eusebius von Cäsarea und Patrophilus in Scythopolis seine Lehrer in der Schrifterklärung. Mehr als die Hieroglyphen ihrer willkürlichen Schriftmysteriosophie sagten seiner praktischen Verständigkeit die Auslegungsprinzipien der aufblühenden Schule von Antiochien zu, wo sein ungeduldig gährungsvolles Ringen (seit 330) sich zur Methodik einer mit sicherm Takt erfaßten Schrifttheologie abklärte. Das Verlangen, dem neugewonnenen Standpunkt auch eine philosoph. Unterlage zu geben, zugleich der durch die Eigenmacht des Bischofs Euphronius aufgedrungenen Ordination zum Priester zu entgehen, weckte den Versatz zur Reise nach Alexandrien. Um das J. 340 hatte er seinen Wohnsitz wieder in Antiochien. Schon um diese Zeit durch seine glänzend entfalteten Fähigkeiten als Exeget und Redner eine mehr als gewöhnliche Erscheinung, verhieß er auch für die höhere Kirchenleitung so Großes, daß ihn die antiochenische Synode des J. 341 für das nach der Absetzung des Athanasius erledigt geltende Patriarchat Alexandrien ausersah. Allein Eusebius kannte von seinem frühern Aufenthalt her die Anhänglichkeit des Volks für den Märtyrer des Homousianismus. Und wenn schon sein Ordnungstrieb die vom gewaltthätigen Eindringen unzertrennlichen Zerwürfnisse und Spaltungen über Alles scheute, so lag auch die Frage nicht ferne, ob das Maß seiner Kräfte für die Aufgaben einer in jedem Betracht so schlüpfrigen Situation ausreiche. Das Ergebniß einer unbefangenen Selbstschätzung war, daß er es ausschlug. Zur Entschädigung war ihm das kleine Bisthum Emesa verliehen worden. Aber die Emesener erschreckt durch sein mathematisch astronomisches Wissen, welches nach der Weise der Zeit sich auch auf die Schicksal verkündende Gestirnschrift des Himmels und auf Magie erstreckte, widersetzten sich seiner Einführung. Eusebius rettete sich nach Laodicea. Durch das Einschreiten des antiochenischen Patriarchen wurden zwar die Unruhen unterdrückt. Eusebius nahm ungehindert von seinem Bisthum Besitz. Allein sey's, daß das fortdauernde Mißtrauen der Gemeinde es zu keiner gedeihlichen Gemeinschaft kommen ließ, oder daß sein weltlichen Geschäften stets abholdes Gemüth die stilleren

Freuden der wissenschaftlichen Untersuchung dem geräuschvollen Glück des Episkopats vorzog, den Feierabend seines Lebens verbrachte er amtlos in Antiochien, wo er der Lehrer Diodor's von Tarsus wurde. Dieselbe Sterndeuterei, welche ihn bei den Emesenern in das Geschrei der Zauberei brachte, machte ihn zum Günstling des Kaisers Constantius, der ihn mehrmals auf seinen Kriegszügen im Gefolge hatte, und war wohl die mythisch ausgeschmückte Staffage für die Wunder, die er verrichtet haben sollte. Seine theologische Richtung entspricht dem durch Wahl und Verhältnisse bedingten Bildungsgang. Einfachheit und Schriftgemäßheit sind ihre Grundzüge, an denen sein für fremde Eigenthümlichkeit jederzeit offener, aber vor den allzu knappen Formeln der neu aufkommenden dogmatischen Terminologie scheuer Sinn um so mehr festhielt, als eigenbeliebiges Rechthabenwollen und Wortgezänk ihm als die Hauptursache aller Zerrüttung in der Kirche erschien, die dogmatischen Lehrkämpfe ihn überhaupt kalt ließen. Gemäß diesem Bestreben, die ältere Unfertigkeit des Dogma als Schriftlehre gegen die compacter gewordene Orthodoxie aufrecht zu halten, mußte er sich dem Semipelagianismus verwandt fühlen, unter dessen Häuptern er ohnedies die Mehrheit seiner Lehrer und Freunde erblickte. Aber weit höher stellt ihn geschichtlich seine Beziehung zur antiochenischen Schule, deren Meistern er als einer ihrer einflußreichsten Vorläufer die Bahn brach. Diesen antiochenischen Typus bekundet nicht allein seine Auslegungsweise, welche, ohne der Verflachung das Wort zu reden, zwischen dem menschlich Gewollten und dem göttlichen Offenbarungsinhalt scharf scheidend, bei jedem Schrifttext zunächst dem Schacht der Sprache und Historie nachging (*Hieronym.* vir. ill. c. 91.), sondern mehr noch die Art, wie er sich das Beieinander der beiden Naturen in Christus zurechtlegte. Annahme des Fleisches durch den Logos, Inwohnen des Logos im Körper: das sind ihm bereits sehr geläufige Wendungen. Und wenn er den stärksten Accent auf die volle Leidenlosigkeit der göttlichen Natur legt, weil durch Leiden die unkörperliche Wesenheit des zeitlosen Logos aufgehoben wäre, so soll selbst das Mitleiden, welches Schrift oder Kirchenlehre von ihm aussagt, nur analogisch zu denken seyn. Was den Schriften des Eusebius die ausgebreitetsten Leserkreise und zumal bei denen, welche selbst von der Wohlredenheit Profession machen wollten, rauschenden Beifall erwarb, das war die Naturwahrheit der bei aller Kunstform und Eleganz einfachen Rede. So dürftig auch die Bruchstücke sind, noch heute bewährt sich ihre Gewalt an dem feurigen, in kurzen Sätzen oder spannenden Fragen sich fortbewegenden Gang, an dem Malerischen der zur Veranschaulichung des Uebersinnlichen angewandten Vergleichungen, an der körnigen, schlagenden, in dialektischen Ueberraschungen wohlgeübten Beweismethode.

Unter den zahlreichen Schriften des Eusebius nennt Hieronymus als die vorzüglichsten die gegen die Juden, gegen die Heiden, gegen die Novatianer; 10 Bücher Auslegungen zum Galaterbrief und die kurzen Homilien über die Evangelien. Von einem andern Theil, welchen die syrische Kirche geborgen hatte, mag noch jetzt Manches dort in Uebersetzungen oder Ueberarbeitungen vorhanden seyn. Außer den beiden Streitschriften gegen Marcioniten und Manichäer, deren gelegentlich Theodoret (fab. haeret. 1, 25 sq.) Erwähnung thut, kannte Ebedjesu (Assem. bibl. or. III, 1. p. 44) Quästionen über das A. T. und eine Rede über Stephanus, Xenajas (Assem. II. p. 28) eine Schrift über den Glauben und andere Reden. Von allen diesen Werken haben nur geringe Bruchstücke die Ungunst der Zeit überdauert, darunter die beträchtlichsten die dogmatischen bei Theodoret (dial. 3. ed. Schulze et Nösselt IV. p. 258 sqq.). Exegetische Fragmente enthalten in großer Zahl die Catenen, gedruckt sind die über Genesis, Exodus, Leviticus, Apostelgesch. und den zweiten Brief des Petrus. Polemisch gegen Marcellus sind die nach Sprache wie Inhalt unzweifelhaft ächten, beiden ersten der fälschlich unter des Eusebius von Cäsarea Namen gedruckten lateinischen Homilien (opuscula 14. ed. Sirmond. 1643, wiederabgedruckt opp. var. I. p. 1. sqq.), vielleicht identisch mit der von Xenajas aufgeführten Schrift über den Glauben, die zweite eine Gedächtnißrede auf Eusebius von Cäsarea. Dagegen verrathen überall den Stempel des späteren Ursprungs die verschiedenen

Digitized by Google

lateinischen Kirchenvätern angehörigen, zuerst von Gagnée (Par. 1547), vollständiger durch Fromy (Par. 1575) und öfter herausgegebenen Homilien. Quellen: die von dem Bischof Georg in Laodicea hinterlassene Biographie ist verloren. Aus ihr Socrat. h. e. 2, 9. Sozom. 3, 6. Die etwas eilfertig zusammengeschriebene Monographie Augusti's (Euseb. Emes. opuscula quae supersunt graeca. Elberf. 1829.) kritisch berichtigt bei Thilo (üb. d. Schriften des Euseb. v. Alex. und des Eusebius von Emisa. Halle 1832. S. 59 ff.). Semisch.

Eusebius, Bischof von Laodicea in Syrien, † 269, ein leuchtendes Vorbild altchristlichen Liebeseifers. Von Geburt Alexandriner und bereits als Diakonus durch Standhaftigkeit im Glauben und nie sich genugthuende Aufopferung eine Zierde der dortigen Kirche, befand er sich unter denen, welche, als die nach dem Tode des Decius fast erloschene Christenverfolgung unter Valerian mit neuem Ungestüm aufflackerte, ihren Bischof in's Verhör vor den Proconsul Aemilianus begleiteten (257), und, während Dionysius als Verbannter der libyschen Wüste unter den benachbarten Volksschaften den Samen der christlichen Lehre streute, in Alexandrien ihr Leben an den Dienst der eingekerkerten Gläubigen und Bestattung der Märtyrer wagten. Noch mehr in's Große ging diese Liebesthätigkeit im Verfolg der furchtbaren Seuche, welche seit der Regierung des Gallus Alles im Reich mit Jammer und Leichen füllte, und deren Entsetzliches in Alexandrien ein durch die Empörung des nach dem Purpur lüsternen Aemilianus entzündeter Bürgerkrieg verdoppelte. Die Heiden, feig und erbarmungslos wie immer, stießen die nächsten Angehörigen von sich, um das eigne Leben zu retten. Eusebius und der übrige Klerus mit ihm brachte ohne Unterschied heidnischen wie christlichen Kranken Zuspruch oder Hülfe. Der Bürgerkrieg (263) spaltete die Alexandriner in zwei Heerlager. Den von dem Feldherrn des Kaisers Gallienus belagerten Stadttheil Bruchion bewohnten auch viele Christen. Während nun der Bischof Dionysius die geistige Gemeinschaft mit den Eingeschlossenen durch Briefe zu unterhalten suchte, benutzte Eusebius, im Einverständniß mit dem bei den Aufständischen anwesenden Freunde Anatolius, sein Ansehen bei dem römischen Feldherrn, um Tausenden der mehr durch Hungersnoth als durch das Schwert Bedrängten freien Abzug zu erbitten. Das Ansuchen wurde bewilligt. Und Eusebius pflegte die zu Schatten Abgemagerten nach ihrem Eintreffen als Arzt und Vater. Das Jahr darauf führten ihn die über die Irrlehre des Paulus von Samosata in der Kirche Syriens entstandenen Bewegungen in's Ausland. Als Abgeordneter und in Stellvertretung des Bischofs Dionysius, welchen Alter und Kränklichkeit an seine Residenz fesselte, nahm er Platz auf der antiochenischen Synode. Der ihm vorausgegangene Ruf und der gefällige Eindruck, welchen er hier machte, schufen ihm in Syrien eine zweite Heimath. Er wurde Bischof von Laodicea. Auch als solcher wird er zu den hervorragendsten Lehrern der Kirche gerechnet (Hieronym. chron. ad a. 2. Aurel.). Doch erfreute er sich dieser Würde nur wenige Jahre. Durch seltsame Fügung folgte ihm im Bisthum sein bewährter Freund Anatolius, ein Guter, wie der Kirchenhistoriker Eusebius sinnig bemerkt, dem andern. Von schriftstellerischen Werken wußte schon das Alterthum nichts. Quelle: Euseb. h. e. 7, 11. 21. sq. 32. Semisch.

Eusebius von Nikomedien, im arianischen Streit das Haupt der nach ihm benannten Eusebianer, seiner Parthei der Große, † 341. Ein schrankenloser Ehrgeiz, der in der Wahl der Mittel völlig sorglos, auch den Reiz des bischöflichen Amtes nur nach dem Maß des dasselbe umstrahlenden äußern Nimbus schätzte; der Weltsinn des Hofmannes gepaart mit dialektischem Formeleifer und dem feinsten psychologischen Instinkt, der ihn in Verwickelungen ebenso rasch den befreienden Ariadnefaden als an Menschen und Zuständen die Achillesferse entdecken lehrte; dazu eine nicht minder große Geschäftsgewandtheit als Gelehrsamkeit und Redegabe machen die Rolle begreiflich, welche er als Hofbischof wie Partheimann gespielt hat. Nach Ammianus Marcellinus (hist. 22, 9.) war er durch entfernte Verwandtschaft mit Julianus einer der ersten Familien des Reichs entsprossen. Ein Vortheil der Geburt, welcher, indem er ihn in die unmittelbare Nähe Constantin's

stellte, seinen hochfliegenden Plänen von vornherein die lockendste Aussicht eröffnete. Er war anfangs Bischof zu Berytus in Phönicien. Aber diese kleine, abgelegene Diöcese war nicht die geeignete Bühne für sein unruhiges, nach dem Flimmernden, Effektvollen haschendes, durch seelsorgerische Triumphe eher gelangweiltes als befriedigtes Treiben. Wahrscheinlich mit Hülfe der Schwester Constantin's und Gemahlin des Licinius, die ihm ein fast blindes Vertrauen schenkte, bemächtigte er sich des Bisthums von Nikomedien, wo er beim letzten Zusammenstoß der beiden kaiserlichen Schwäger insgeheim für Licinius intriguirte (Theodoret. h. e. 1, 19.), und, nachdem die Kriegswürfel gegen Licinius fielen, mit allezeit fertigem Scharfsinn sich auch in die Gunst des Siegers hineinzustehlen wußte. Seit der Regierungssitz in die neuerbaute Constantinsstadt verlegt war, war sein Hauptabsehen, dem entgegenstehenden Kirchengesetz zum Trotz, mit dem Hof auch dorthin überzusiedeln, was ihm indeß erst im J. 338 dauernd durch Machtspruch des Constantius gelang. So gab er als der Erste das ansteckende Beispiel des hierarchischen Buhlens um das Bisthum der Hauptstadt, um von diesem Centralpunkt der Reichsmacht so viel möglich auch die Kirche zu beherrschen. Wie Arius und andere Koryphäen des arianischen Streits hatte er einst zu den Füßen des Presbyters Lucian in Antiochien gesessen, in dessen Schule neben kritischen Bibelstudien eine, wenn auch nicht samosatenische, doch dem orthodoxen Glauben der Kirche abgekehrte Christologie im Schwang ging (Epiphan. haer. 69, 5. Philostorg. h. e. 2, 3. 15.). Der Subordinatianismus war daher auch sein Bekenntniß. Und Arius durfte im Kampf mit seinem Bischof Alexander auf die Sympathieen des Jugendfreundes mit um so mehr Zuversicht zählen, als die Aufforderung zu schiedsrichterlicher Einmischung in die Angelegenheiten eines unabhängigen Kirchensprengels dem Selbstgefühl des Eusebius schmeichelte, er sich überdies durch die Sprache Alexanders in dem Rundschreiben an die Bischöfe der rechtgläubigen Kirche persönlich beleidigt fand. So verfocht er nach allen Seiten durch Gesandtschaften, Schreiben und Synoden die Sache des Arius auf das Emsigste (Socrat. h. e. 1, 6. Sozomen. h. e. 1, 15.). In einem dieser Briefe an den Bischof Paulinus von Tyrus (Theodoret. h. e. 1, 5. Athanas. de synod. Arim. et Seleuc. c. 17.) rechtfertigte er das Erschaffenseyn des Sohnes aus dem Begriff der göttlichen Absolutheit. »Ein Ungezeugtes und nicht zwei; der Sohn, geworden durch den Willen des Vaters, nicht aus seinem Wesen; zwar unaussprechlich und unveränderlich seiner Natur nach, aber durchaus untheilhaft der unerzeugten Wesenheit, nach Gesinnung und Macht in vollkommener Aehnlichkeit mit dem Schöpfer: das haben wir geglaubt und lehren es nach der Schrift, nicht nach eigenen Gedanken.« Auf der Synode von Nicäa (325) ließ er sich zwar, nachdem das in streng arianischem Geist von ihm aufgesetzte Glaubensbekenntniß unter Lärmen zerrissen und er über den Erfolg seiner vertraulich an den Kaiser gebrachten Bitte um Erhaltung im Amt ungewiß war, nach langem Sträuben zur Unterschrift des von der Mehrheit beschlossenen Bekenntnisses bewegen. Aber nichts vermochte ihn zur Anerkennung der Verdammungsformeln, welche unmittelbar seine eigene Ueberzeugung ächteten (Sozom. 1, 20 sq. Theodoret. 1, 6. sq. 19.). Wenigstens in diesem Punkt durchbrach die Stimme des Glaubensgewissens alle Rückhalte weltmännischer Vorsicht. Bald darauf brachte ihm die Ankunft einer Gesandtschaft der ägyptischen Meletianer in Nikomedien den willkommenen Anlaß, die Kraft des Arianismus durch ein Bündniß mit diesen Schismatikern zu verstärken (Athanas. apol. c. Arian. c. 5. Epiphan. haer. 68, 5 sq.). Ueber die Ursachen seiner späteren **Verbannung** nach Gallien erzählen die alten Geschichtsschreiber Widersprechendes. Gegen die apokryphische Ueberlieferung bei Philostorgius (Nicet. thesaur. orthod. fid. 5, 8.), wonach er sogleich nach der Synode seine Unterschrift widerrufen, mit den Worten: wir haben Unrecht gethan, daß wir furchtsam eine Gottlosigkeit gutheißen! und hiedurch den Zorn des Kaisers erregt hätte, beweist schon die Chronologie. Denn erst drei Monate nachher wurde die Verbannung verhängt. Nach einem andern, bei Sozomenus (h. e. 2, 21.) aufbewahrten Gerücht soll er das Auslöschen seines Namens in den nicänischen Concilienakten durch Bestechung bewirkt, sich öffentlich gegen

das zum Reichsgesetz erhobene Dogma der Homousie aufgelehnt und dem Kaiser, der ihn darüber zur Rede setzte, auf sein Kleid zeigend geantwortet haben: auch wenn dieses Kleid vor meinen Augen zertrennt würde, doch würde ich läugnen, daß die beiden Stücke desselben Wesens wären. Dieses Gerücht zeigt, was man dem Uebermuth des Eusebius zutraute, sieht aber einem Mährchen ähnlicher, als seiner in so plumper Weise sich gewiß nicht bloßstellenden Klugheit. Der Wahrheit am nächsten kommt unstreitig die Annahme, daß sein Verhalten gegen die vom Kaiser nach Nikomedien beschiedenen alexandrinischen Unruhestifter den Unwillen Constantin's reizte (Sozom. 2, 21. Theodoret. 1, 19.). Die inzwischen durch das veränderte Urtheil des Kaisers über die Christlichkeit des Arianismus herbeigeführte Zurückberufung des Arius hatte bald auch die des Eusebius zur Folge (328). Der ostensible Grund war ein an die angesehensten Bischöfe des Reichs überschicktes und als Widerruf hingenommenes Schreiben, in welchem er nochmals seine volle Anhänglichkeit an den nicänischen Glauben und seinen Abscheu gegen alle Häresie betheuerte. In seine Würde hergestellt und der schnell wiedergewonnenen Huld des Kaisers vergewissert, wandte er sofort Alles auf neue Machtbegründung des Arianismus. Der schlau berechnete Plan war jetzt der Sturz der hervorragendsten Nicäner, woneben sich seine dogmatische Sprache (sey's aus Ueberzeugung oder bloßer Anbequemung) den mildern Ausdrucksweisen des sogenannten Semiarianismus annäherte (Phot. cod. 257.) Der erste Schlag traf nach Wunsch. Der des Sabellianismus verdächtigte Eustathius von Antiochien, mußte seinen Stuhl räumen (Theodoret. 1, 20.). Auch in Constantinopel stand Eusebius an der Spitze der Bischöfe, welche durch politische Anschuldigungen die Vertreibung des Athanasius durchsetzten (336, s. Socrat. 1, 35. Sozom. 2, 28.). Und die dem Bischof Alexander in der Hauptstadt angemuthete pomphafte Wiederaufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft zielte unfehlbar zugleich auf einen Handstreich, um nach Umständen das Hofbisthum für sich in Besitz zu nehmen. Auf eine Mine der Art deutet die gegen Alexander geäußerte Drohung, daß die Weigerung ihn den Episkopat kosten könne (Socrat. 1, 37. Sozom. 2, 29.) oder nach anderer Angabe, daß er selbst den Arius in die Kirche einführen werde (Epiphan. haer. 69, 10. Athanas. ad episc. egypt. c. 19.). Der letzte bemerkenswerthe Akt war seine Theilnahme an dem Manöver, durch einen Verdammungsspruch über Athanasius auch das Abendland in die Schlinge des Arianismus zu verstricken, und da dies fehlschlug, seine Mitwirkung zur dogmatischen Feststellung des Semiarianismus in den Symbolen der antiochenischen Synode (341). Wunderbar, daß, wie sein ganzes Leben eine fortlaufende Kette von Ränken gegen das nicänische Bekenntniß war, noch die über seine Nachfolge ausgebrochene Wahlschlacht in den Straßen Constantinopels einen blutigen Feuerschein auf das Andenken des Todten warf. Semisch.

Eusebius, seit 361 Bischof von Samosata am Euphrat, † um 379, unter Valens ein Hauptbollwerk der orthodoxen Kirche des Orients gegen den Arianismus. Nach langem Hader hatten Arianer und Nicäner sich auf der antiochenischen Synode des J. 361 in der Wahl des Meletius zum Patriarchen von Antiochien vereinigt, weil jede der Partheien den behutsam zurückhaltenden Mann zu den ihren zählte und die mit beiderlei Unterschriften bedeckte Wahlurkunde wurde in die Hände des Eusebius niedergelegt (Theodoret. h. e. 2, 27.). Sofort die erste Predigt zerstörte die Hoffnungen der Arianer. Meletius verkündigte freimüthig vor den Ohren des Constantius seinen Glauben an die volle Gottheit Christi, worauf in Samisata ein kaiserlicher Abgeordneter erschien, um die durch Entsetzung des kaum Erwählten erloschene Urkunde zurückzufordern. Eusebius verweigerte sie, weil die Auslieferung ohne Ermächtigung aller Unterzeichneten ein Vertragsbruch wäre. Dem zweiten Boten, der ihm für den Fall fortgesetzter Widerspenstigkeit mit dem Abhauen der rechten Hand drohte, streckte er beide Hände entgegen, mit der Bekräftigung, eher lasse er sich beide abhauen, als daß er dieses offenkundige Dokument arianischer Bosheit von sich gebe. Diese männliche Unerschrockenheit ließ selbst den Constantius nicht unbewegt (Theodoret. 2, 28.). Nach Julians des Abtrünnigen

Tode half Eusebius auf der unter Meletius in Antiochien (363) zusammengetretenen Synode zu dem Beschluß, durch eine Beitrittserklärung zum Glauben von Nicäa dem Uebergang in den neuen Zustand unter Jovian mitzufördern (Socrat. h. e. 3, 25. Mansi concil. coll. III. p. 372). Die Verfolgungen unter Valens seit 364 steigerten seine angeborne Thatkraft zu der Kühnheit, welche trotz augenscheinlicher Lebensgefahr das Höchste wagend in schwerer Zeit Großes für Aufrechthaltung und Neubelebung des orthodoxen Kirchenthums anbahnte. So durchzog er als Soldat verkleidet die Sprengel Syriens, Phöniziens, Palästinas, um den ihrer Hirten beraubten Gemeinden rechtgläubige Geistliche zu weihen (Theodoret. 4, 12.). Bei der zwiespältigen Bischofswahl in dem kappadocischen Cäsarea (370), wo die arianisch Gesinnten alle Hebel anstrengten, um einen Mann ihrer Farbe durchzubringen, erhob er seine Stimme für Basilius. Und die innige Freundschaft, in welche er hierdurch zu diesem Kirchenlehrer kam, machte ihn in den J. 372 und 373 zu einem Haupttheilnehmer der Versuche, mit Hülfe des Abendlandes den Sieg des Nicänismus auch im Orient vorzubereiten (Basil. 58. 69.). Gleichzeitig sehen wir ihn bemüht um Beilegung der kappadocischen Kirchenwirren, namentlich als Unterhändler im Streit des Basilius mit dem zweideutigen Bischof Eustathius von Sebaste. Aus dieser vielseitigen Wirksamkeit riß ihn das seit Jahren über seinem Haupt schwebende Ungewitter (373). Sobald das kaiserliche Verbannungsdekret in Samosata einlief, war sein Erstes die Sicherung des Ueberbringers. In der Stille der Nacht reiste er selbst ab, und dem Flehen der ihm bis Zeugma nachgeeilten Gemeinde, die ihn unter Thränen beschwor, daß er sie nicht schutzlos lassen wolle, antwortete er mit der Erinnerung an den jeder Obrigkeit schuldigen Gehorsam (Theodoret. 4, 13.). Auch von Thracien, seinem Verbannungsort aus, wo er viel von den plündernden Gothen zu erdulden hatte, besprach er in lebhaftem Briefwechsel mit Basilius und Gregor von Nazianz alle wichtigern Vorgänge der Kirche. Nach dem Tode des Valens (378), der die Drangsalszeit der orthodoxen Kirche endete, beschäftigte ihn in Vollmacht des antiochenischen Concils (379) die Reorganisation der tiefzerrütteten syrischen Diöcesen durch Anstellung rechtgläubiger Bischöfe. Eben hielt er zu diesem Behuf seinen Einzug in Doliche, einer kleinen Stadt der Landschaft Comagene, als ein Steinwurf aus der Hand eines arianischen Weibes seinem Leben ein plötzliches Ziel setzte. Noch sterbend verpflichtete er die Umstehenden, daß sie die Mörderin nicht zur Verantwortung ziehen wollten (Theodoret. 5, 4.). Außer dem Heiligenkalender, der seine Märtyrerfeier in der römischen Kirche für den 21. Juni, in der griechischen für den darauf folgenden Tag nachweist, ist im Andenken der Nachwelt der Name des Eusebius fast verschollen. Buchstabenmenschen, wie der römische Bischof Damasus, witterten in dem Gesinnungsgenossen des Meletius den verkappten Arianer. Andererseits sind die Briefe des Basilius und Gregor von Nazianz voll von Lobsprüchen über seine Weisheit, Frömmigkeit, Bekennertreue und seelsorgerische Amtserfahrung. Basilius stellt sich selbst als Bürgen für die Rechtgläubigkeit des Verketzerten, den er als seinen geistlichen Vater liebt. Gregor hat nicht Worte genug, um seiner Ehrfurcht für ihn Ausdruck zu leihen. Zugegeben, daß an Lobsprüchen, wie Säule der Kirche, Stolz der geretteten Christenheit, Richtschnur des Glaubens, orientalische Höflichkeit einen ebenso starken Antheil als Wahrheit und Ueberzeugung hat, immerhin bleibt so viel stehen, daß Eusebius, ein Kirchenhaupt von seltener praktischer Tüchtigkeit, unter den gemäßigten Nicänern seiner Zeit einen hohen Rang einnahm. Quellen: außer den im Einzelnen verzeichneten Nachrichten bei Theodoret Basilius (epist. 5—9. 253—265. opp. ed. Par. 1638. III. S. 48 ff. 252 ff.) und Gregor von Nazianz (epistt. 28—30. 204. opp. ed. Par. 1690. I. S. 792 ff. 900). **Semisch.**

Eusebius, Erzbischof von Thessalonich um das J. 600, verdient als gelehrter Bestreiter des Monophysitismus, dessen Anhänger und Conventikel sich in versteckten Resten auch über die Diöcese Illyrien verzweigten. Der römische Bischof Gregor der Große, hievon unterrichtet und brennend für die unbefleckte Reinheit der Braut Christi, nahm als Metropolit Veranlassung, ihm die unnachsichtliche Ausrottung der Häretiker

zur Pflicht zu machen (epist. 10, 42. 11, 74.). Aber mehr als von diesem gewaltsamen Bekehrungsgeschäft, scheint Eusebius sich von der schriftlichen Bekämpfung versprochen zu haben. Herausgefordert durch den etwas petulanten Angriff eines Mönchs Andreas, schrieb er 10 Bücher gegen den Irrthum der Aphthartodoketen. Photius, der eine Inhaltsübersicht gibt (cod. 162.), rühmt an ihnen nächst der Einfachheit und Reinheit der Sprache das apologetisch Treffliche der rechtgläubigen Ausführungen. Semisch.

Eusebius, Bischof von Vercelli in Piemont, † um 371, einer der Triumvirn, welche unter Constantius im Abendland Schweres für das nicänische Bekenntniß litten, aber durch Dulden und Kämpfen der später siegreichen Orthodoxie die Standarte aufpflanzten, wurde auf der Insel Sardinien geboren, und soll nach der Legende durch seine Mutter Restituta, welche sich als Wittwe in Rom niederließ, dem Pabst Eusebius zur christlichen Erziehung übergeben, von diesem im J. 311 getauft und benannt worden seyn (Baron. annal. ad a. 311. N. 42.). Unter Pabst Sylvester eine Zeitlang Lector in Rom, wurde er durch Volk und Klerus einstimmig zum Bischof von Vercelli gewählt (Ambros. epist. 63, 2.). Aus dem Dunkel dieser Diöcese rief ihn der Nothstand der Kirche auf den Kampfplatz gegen den Arianismus. Auf Ersuchen des römischen Bischofs Liberius hatte er mit andern päbstlichen Abgeordneten den in Gallien weilenden Kaiser Constantius zur Veranstaltung einer Synode in Mailand überredet (355). Das Motiv war auf beiden Seiten das völlig entgegengesetzte. Die katholischen Abendländer wollten die Ehrenrettung des durch das Concil von Arles (353) schmählich verurtheilten Athanasius, der Kaiser seine nochmalige, solennere Verdammung, in der Einbildung, daß hiermit das Haupthinderniß für die Umstimmung des Occidents zum Arianismus beseitigt wäre. Eusebius beabsichtigte den Verhandlungen fernzubleiben, deren Ausgang er voraussah. Allein ein Name von seinem Klang, auf dessen Haltung das ganze Abendland mit Spannung blickte, der daher in dem einen oder andern Sinn den Ausschlag geben konnte, war beiden Theilen gleich unentbehrlich. Sowohl Orthodoxe als Arianer, der Kaiser selbst sandten an ihn Schreiben mit der dringenden Mahnung sich einzufinden (Baron. annal. ad. a. 355. N. 2 sqq. Mansi concil. coll. III. S. 236 ff.). Er überwand sein Widerstreben. Gleichwohl verzögerte die Minorität der Alles tumultuarisch beherrschenden Arianer seine Zulassung zehn volle Tage. Auf seinen Vorschlag der Beschlußfassung über Athanasius müsse die Verständigung über den wahren Glauben vorausgehen, riß der gegenwärtige Kaiser, der nicht unter seiner Würde achtete, sich in eigener Person als Ankläger gegen Athanasius hinzustellen (Athanas. hist. Arian. c. 76.), das zur Unterschrift vorgelegte nicänische Symbol in Stücken, mit der Ankündigung, dergleichen dürfe nichts geschehen (Hilar. ad Constant. Aug. Col. 1617. p. 99). Den katholischen Bischöfen, welche hierauf die Erwiderung wagten, es widerstreite den Kirchengesetzen, einen Angeklagten ungehört zu verdammen, donnerte er die despotische Antwort entgegen: was ich will, das soll Kirchengesetz seyn (Athanas. hist. Arian. c. 33.). Und als sie in die Bitte, der Kaiser wolle nicht die arianische Häresie der Kirche aufzwingen, Erinnerungen an die Schranken der weltlichen Gewalt und an das göttliche Gericht einfließen ließen, griff er, stumm vor Zorn über so ungewohnte Sprache, zum Schwert (Athanas. a. a. O. N. 34.) Allein Schreckmittel der Art glitten machtlos an Eusebius ab. Während Hunderte der eingeschüchterten Bischöfe kleinmüthig das antinicänische Mailänder Edikt unterzeichneten, verschwendete an ihn der Kaiser noch nach der Synode fruchtlos die Mahnung, er möge durch seinen Beitritt die Eintracht der Kirche bleibend mitbegründen (Baron. annal. ad a. 355. N. 16. Mansi concil. coll. III. p. 328). So wurde er, nachdem der Kaiser von seinem ersten blutigern Gedanken abgestanden war, nach dem palästinischen Scythopolis in die Verbannung geschickt. Hier ward er von einem vornehmen Judenchristen Josephus gastfreundlich aufgenommen (Epiphan. haer. 30, 5.). Gläubige aus der Nähe und Ferne beeiferten sich, ihm durch Besuch und Zuspruch die Leiden des Exils zu erleichtern. Auch aus Vercelli wurde er durch eine Gesandtschaft, Briefe und Liebesgaben erfreut. So wie indeß die Hoffnung schwand, daß er sich werde durch

Milde zum Glaubensabfall verlocken lassen, verschärfte sich seine Haft durch rasch sich drängende Gewaltmaßregeln. Man trennte ihn von seinem Klerus, erbrach seine Wohnung, welche geplündert wurde, schleppte ihn nackend über die öffentliche Straße in einen dumpfen, engen Kerker. Da auch diese Brutalität an seiner Standhaftigkeit nichts verfing, wurde er nach Kappadocien (Hieron. vir. ill. c. 96.), von da in die Thebais deportirt (Socrat. h. e. 3, 5. Sozom. 5, 12.). Nach dem Regierungsantritt Julian's durch die kirchenfeindliche Politik desselben befreit, begab er sich zuerst nach Alexandrien, um mit Athanasius und der durch ihn berufenen alexandrinischen Synode (362), deren Beschlüssen er in allen Stücken von Herzen zustimmte, an den Wiederaufbau der schwerbetroffenen orientalischen Kirche Hand zu legen. Die Synode vertraute seiner Weisheit das Werk der Friedensstiftung in der durch die meletianische Spaltung verstörten antiochenischen Kirche (Athanas. ad Antioch. c. 2.). Hierzu war er der rechte Mann. Aber durch die Uebereilung des Bischofs Lucifer von Cagliari, der blind dreinfahrend den nicht minder excentrischen Presbyter Paulinus zum Bischof der Eustathianer geweiht hatte, war der Riß bereits unheilbar. Unwillig über diese Ordination verließ Eusebius, ohne sich für eine der Partheien auszusprechen, Antiochien und erreichte, nachdem er auf weiten Umzügen durch den Orient die abtrünnigen oder schwankenden Gemeinden im nicänischen Bekenntniß befestigt hatte, auf der Straße über Illyrien 363 die Feldmarken Italiens (Socrat. 3, 9. Sozom. 5, 13.). Ganz Italien legte nach des Hieronymus Ausdruck bei seiner Ankunft die Trauerkleider ab. Das Hauptziel seiner Bestrebungen war von jetzt ab ein doppeltes. Eingenommen von dem durch die Wahrnehmungen im Orient verstärkten Vorurtheil, daß die Vollkommenheit christlichen Lebens im Mönchsthum gipfle, vereinigte er sich mit seinem Pfarrklerus zu einem völligen Cönobitenleben. Als der Erste im Abendlande verband er die Weltflucht des Klosters mit den Pflichten des Priesters (Ambros. epist. 63. 66. 70.), und gab hierdurch das Vorbild für die bald nachher von Augustinus, in großartigerm Maßstab seit dem 8. Jahrh. verwirklichte Idee des kanonischen Lebens der Geistlichen. Seine zweite Hauptsorge war der fortgesetzte Kampf gegen den Arianismus. Ermuthigt durch politische Umstände, hatte der Arianismus in Mailand unter dem Bischof Auxentius (s. d. Art.) mit neuer Macht sein Haupt erhoben. Um ihn in dieser seiner Burg anzugreifen, erschien Eusebius plötzlich in Mailand (364). Allein ein Befehl des Kaiser Valentinian's I., der selbst mit Auxentius in Kirchengemeinschaft stand, und von solchem Uebermaß orthodoxer Kampflust Unruhen besorgte, wies den Allzueifrigen in seinen Sprengel zurück. Einem Leben von solcher Selbstaufopferung durfte auch der Kranz des Märtyrerthums nicht fehlen. Eine Grabschrift preist ihn im Akrostich als Märtyrer. Nach der Sage wurde er von den Steinwürfen der nachsetzenden Arianer martervoll getödtet. Als Blutzeuge hat er seine Stelle im Pantheon der Heiligen. Seine Geburtsfeier zum höhern Leben fand nach ältern Martyrologien am 1. August, nach römischer Festsitte am 16. December statt. Allein dem behaupteten Märtyrerthum steht entgegen, daß weder Ambrosius (epist. 63, 2.), der ihm doch nach Zeit wie Ort so nahe war, noch Gregor von Tours, der von den obligaten Wundern in der Kirche des Confessors nicht schweigt (de glor. confess. c. 3.), das Mindeste davon weiß.

Von den Schriften des Eusebius behandeln die dem Untergang entschlüpften Briefe theils die dogmatische Streitfrage des Jahrhunderts, theils die Leiden seiner Gefangenschaft. Es sind: 1) ad Constant. Aug. una (Mansi III. p. 237); 2) ad presbyteros et plebes Italiae; 3) libellus facti ad Patrophilum, beide aus Scythopolis, letzterer an den arianischen Bischof seinen Kerkermeister; 4) ad Gregor. episcop. Spanensem Bäticum, aus der Thebais v. J. 359. (bei Hilar. fragm. p. 136). Abgedruckt bei Galland, bibl. patrr. V. S. 78 ff. bibl. patrr. max. V. S. 1227. Nach Hieronymus (adv. Vigilant. ep. 75. vir. ill. c. 96.) hatte Eusebius den Commentar des Eusebius von Cäsarea über die Psalmen, mit Weglassung des Häretischen in's Lateinische übersetzt. Ob der im Dom von Vercelli aufbewahrte alte Evangeliencodex von der Hand des Eusebius sey,

läßt sich im besten Fall glauben, nicht beweisen. — Eine alte, legendenhafte Lebensbeschreibung bei Ughelli (Italia sacra IV. S. 747 ff.), womit zu vergleichen Acta sanctt. Aug. I. S. 340 ff. Einzelnes Biographische auch in den Lobreden des Maximus Taurinensis (opp. Rom. 1784 homil. 77 sqq. serm. 81 sq. und im Anhang serm. 20—23.), bei Ambrosius (opp. Bened. serm. 56 sq. IV. p. 577 sqq.) und bei Muratori (anecdot. IV. p. 77 sqq. — Bearbeitungen: Baronius (annal. ad a. 355—371.). Gruber (allgem. Encyklopädie Sect. I. Bd. XL. S. 444 f.). Möhler (Athanasius der Große II. S. 121 ff.). Semisch.

Eusebius, der einzige Pabst dieses Namens, von Herkunft Grieche und, wie die Legende will, Sohn eines Arztes, gelangte im J. 310 nach dem Ableben des Marcellus zum Pontificat, über dessen Dauer die Angaben von 4 Monaten bis zu 6 Jahren schwanken. Eusebius (chronic. ad a. 1. Galer.) hat 7 Monate. Laut einem durch Baronius (annal. ad a. 357. addend.) an's Licht gezogenen, aber nach Gegenstand wie Ursprung dunkeln Epitaph, welches Baronius selbst von einem ganz andern Priester Eusebius versteht, erneuerten sich unter seiner Verwaltung die Händel über das Verfahren gegen die in der Verfolgung Gefallenen (lapsi). Die Laxgesinnten, aufgereizt und gegängelt von einem Heraklius, bestanden auf Absolution ohne die vorschriftsmäßige Kirchenbuße. Eusebius widersetzte sich. Hierüber kam es zu blutigen Auftritten, zu deren Beseitigung der Usurpator Maxentius nach seiner tyrannischen Weise, oder weil nur auf diesem Wege sich dem Tumult Einhalt thun ließ, den Pabst Eusebius nach Sicilien verbannte. Dort soll er gestorben seyn. Ohne Zweifel rührt es von diesem Exil her, daß die spätere Zeit sein Gedächtniß mit der Glorie des Märtyrerthums umkleidete. Seine Heiligenfeier wird am 26. September kirchlich begangen. Die von dem falschen Isidorus ihm zugeschriebenen drei Briefe an die Bischöfe Galliens, an die Aegypter und an die Bischöfe Tusciens und Campaniens sind unächte Machwerke, wie die unter seinem Namen umlaufenden Dekrete. Ebenso starke Anachronismen enthalten die sonstigen, ihn betreffenden Traditionen. Vgl. acta sanct. ad 26. Septbr. — *Pagi* (breviarium pontific. roman. I. S. 65 f.) — Bower (Hist. der röm. Päbste, von Rambach. 2 Aufl. I. S. 144 f.). — Gruber (allgem. Encyklopädie Sect. I. Bd. XL. S. 445 f.). Semisch.

Eustachius, von der röm. Kirche als Heiliger und Märtyrer verehrt, dem eine der Hauptkirchen der Stadt Paris geweiht ist. Aus den nicht vor dem 8. Jahrhundert gesammelten Nachrichten über ihn entnehmen wir, absehend von dem Legendenartigen und Sagenhaften, daß er vor seiner Taufe Placidus geheißen, und mit seiner Frau Tatiana, nachmals Theopiste (Gottgläubige) genannt, das Christenthum angenommen, auch zwei Kinder Agape und Theopiste gehabt habe. Er soll unter Kaiser Hadrian (um 130 n. Chr.) mit diesen seinen Angehörigen zu Rom Märtyrer geworden seyn. Schon seit dem 6. Jahrhundert wurde sein Gedächtniß daselbst gefeiert, und Pabst Cölestin III. soll eine dem heil. Eustach gewidmete Krypte oder Kapelle haben restauriren lassen. Vermuthlich auch unter diesem Pabst sind — nach einer Urkunde Philipp Augusts vom Jahr 1194 zu schließen — Reliquien dieses Heiligen nach Frankreich gesandt worden, wo sie in der Abtei St. Denys aufbewahrt und in der Folge der neuen Pfarrkirche zugetheilt wurden, die den Namen St. Eustache erhielt. Die Acta dieses Märtyrers sind nach den Handschriften in der K. Bibliothek zu Paris, griech. und latein. von dem P. Combesis in seiner Sammlung betitelt: Illustrium Christi martyrum lecti triumphi Paris. 1660. 8. herausgegeben und finden sich auch bei den Bollandisten zum 20. Oktober. Vgl. Biographie univers. Tom. 63. S.

Eustathius, Bischof von Antiochien, durch die Synode von Nicäa im J. 325 zu dieser Würde befördert, da er bis dahin Bischof v. Beröa gewesen war, ist bekannt als einer der eifrigsten Gegner des Arianismus; er zeichnete sich als solcher aus auf der genannten Synode so wie in mehreren Schriften. Dadurch zog er sich den Haß der Arianer zu. Sie veranstalteten im J. 331 eine Synode in Antiochien. Eusebius von Nikomedien, der auch den Eusebius v. Cäsarea gegen Eustathius eingenommen, beschul-

digte diesen, auf Grund einiger dunkeln und unvorsichtigen Ausdrücke, des Sabellianismus; dazu kam die völlig ungegründete Anklage, daß er Fleischessünden begangen habe. Die Synode entsetzte ihn seines Amtes; der Kaiser, an den er appellirt hatte, bestätigte das Urtheil der Synode und verwies ihn nach Thracien, wo er vor dem Jahre 360 muß gestorben seyn. Seine Absetzung brachte in der Antiochenischen Kirche eine große Aufregung hervor; seine Anhänger, Eustathianer genannt, trennten sich von den ihnen aufgedrungenen arianisch-gesinnten Bischöfen und bildeten eine bis in das 5. Jahrh. fortbestehende Kirchenparthei. Was die Schriften des Eustathius betrifft, so ist uns nur Eine erhalten worden *κατα Ωριγενους διαγνωστικος εις το της εγγαστριμυθου θεωρημα*, Critici Sacr. Tom. VI., worin er die Meinung des Origenes, daß die Hexe zu Endor (s. d. Art.) den Geist des Samuel wirkich heraufbeschworen habe, widerlegte. Ueberhaupt verwarf Eustathius des Origenes allegorische Auslegungsmethode und wird daher von Neander K.G. II. 748 als ein Vertreter der antiochenischen Schule aufgeführt. Von seinen verloren gegangenen Schriften hat Fabricius in der bibl. Graeca Vol. VIII. die Fragmente gesammelt. S. über ihn Hieronymus Catal. c. 85. Sozomenus II. 19. Philostorgius II. 7. Fabricius l. c.

Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien seit 350, von Geburt ein Kappadocier, übel berüchtigt wegen des schwankenden Karakters, den er in den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit zeigte. Er war bald nicänisch, bald arianisch, bald semiarianisch gesinnt, am längsten blieb er Semiarianer; zuletzt schloß er sich an die Enomianer an und starb 380. Er genoß lange die Freundschaft Basilius des Großen und brach mit ihm, als er sah, daß sie nicht mehr fortbestehen könne, so wie er denn auch von mehreren Synoden verurtheilt wurde und das Vertrauen aller Partheien verlor. Ein Verdienst um die leidende Menschheit hat er sich erworben durch Stiftung eines Spitals in Sebaste für Fremde und Kranke. Er war es auch, der das Mönchthum in Armenien, Pontus und Paphlagonien einführte und Anlaß gab zur Entstehung der schwärmerisch-ascetischen Parthei der Eustathianer. Eustathius suchte nämlich die Mönchsenthaltsamkeit und Strenge den Christen überhaupt beizubringen. So entstanden abgesonderte Vereinigungen von Asceten beiderlei Geschlechts, welche den Grundsatz aufstellten, daß kein Verheiratheter selig werden könne, und die daher mit keinem Geistlichen, der vor seiner Ordination verheirathet gewesen, Gemeinschaft haben wollten. Sokrates H. E. II. 43. Sozomenus H. E. III. 14. Sie wurden durch die Synode von Gangra (s. d. Art.) verurtheilt und verschwanden bald. Ueber sein Verhältniß zu Aerius, s. d. Art. H.

Eustathius. Dieser berühmte Commentator des Homer, längst wichtig und vielgenannt in der Philologie, ist seit einiger Zeit durch die Herausgabe seiner kleinen Schriften (Opuscula e codd. Basil. Paris. Veneto nunc primum edidit Th. L. F. Tafel. Francof. ad M. 1832) und die später erschienenen Nachträge (Tafel, De Thessalonica. Berol. 1839. p. 401) auch in die theologische Literatur des griechischen Mittelalters als eine interessante und achtbare Persönlichkeit eingetreten. Sein Leben fällt in die Regierungen des Manuel Komnenus, des Andronicus, Alexius Komnenus und Isaak Angelus, in eine zwar literarisch aufstrebende, aber geistesarme und moralisch gesunkene Zeit, welche einen zweiten Mann wie er nicht aufzuweisen hat. Er war, ungewiß in welchem Jahre, zu Constantinopel geboren. Demetrius Chomatenus (apud Leunclav. in Jure Graeco-Rom. lib. V. p. 317) nennt ihn: *τοῦ κατὰ Φλῶρον διακόνου ὄντος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ μαΐστορος τῶν ῥητόρων.* Wahrscheinlich (vgl. jedoch Cangii Glossar. Graec. p. 1295) war er hiernach Mönch im Kloster der Floruskirche, dann Diakonus an der großen, d. h. Sophienkirche zu Byzanz und Lehrer der Beredtsamkeit. Die anderwärts (Opusc. p. 53) vorkommende Benennung *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων*, magister libellorum supplicum, Verwalter der Bittschriften, bezeichnet eine Hofcharge, von welcher er auch Gebrauch gemacht zu haben scheint, als er bei Gelegenheit eines drückenden Wassermangels im Namen der Stadt dem Kaiser ein Gesuch einreichte (Supplicatio Manueli imper. oblata, Tafel, Thessalon p. 433). In diese erste Periode seines Lebens gehören seine philologischen

Arbeiten, die Commentare zum Homer und Dionysius Periegetes, vielleicht zum Komiker Aristophanes. Im Jahre 1174 oder 1175 (nach Tafels Annahme) wurde er zum Bischof der Stadt Myra in Lycien gewählt und feierte dieses Ereigniß durch eine panegyrische historisch wichtige Anrede an den Kaiser (Thessalon. p. 401 sqq.) Aber kaum hatte er die Stelle übernommen und sollte geweiht werden (s. die Worte des Demetr. Chomat. Thessalon. p. 433): so verfügte ein kaiserlicher Befehl anders über ihn. Er wurde Metropolit von Thessalonich als Nachfolger des Constantinus und blieb daselbst bis an seinen Tod, der mit Wahrscheinlichkeit in das Jahr 1194 oder etwas später gesetzt wird (Thessalon. p. 368). An Lob und Bewunderung der Zeitgenossen hat es ihm nicht gefehlt. Der Historiker Nicetas Choniates (Histor. ed. Bonn. p. 399.) nennt ihn ausgezeichnet an Tugend und Rede, an Einsicht und Erfahrung, und alle Andern überragend an Gelehrsamkeit in der geistlichen und weltlichen Literatur. Die größte Verehrung bezeugen die Briefe des Michael Akominatos, gleichzeitigen Erzbischofs von Athen, obgleich in schwülstiger und schmeichlerischer Sprache abgefaßt (Ellissen, Michael Akom. von Chonä, Göttingen 1846 S. 58 ff.). Die Monodie desselben Michael auf den Tod des Eustathius preist diesen mit byzantinischen Bildern als eine Sonne in der Priesterschaft, als König des Wissens, Vater der Wohlredenheit, glänzendes Vorbild für Leben und Wissenschaft und rühmt seine ausgezeichneten Lehrfähigkeiten. „Wer gibt mir, sagt er, die Zunge des Eustathius, um dessen Tugend und Rede würdig zu erheben?“ Persönliche Freundschaft und Achtung spricht aus den Briefen des Michael Psellus (Thessalon. p. 361) und aus der Grabrede des Euthymius von Neopatra (Ibid. p. 394). Bei einigen Gelegenheiten sehen wir Eustathius öffentlich hervortreten. Als Kaiser Manuel um 1180 gegen eine damals übliche katechetische Abschwörungsformel, in welcher der Gott Mohammeds als *θεὸς ὁλόσφυρος* (d. h. etwa der massive, compakte, nicht zeugende noch gezeugte Gott) verwünscht wird, auf herrische Weise protestirte und die nach seiner Meinung gotteslästerliche Bezeichnung streichen ließ, damit nicht die Convertiten des Islam dadurch abgeschreckt werden möchten, war es Eustathius, welcher auf einer Synode freimüthig gegen ihn auftrat und die wahre Meinung des Anathems rechtfertigte. Kaum ertrug der Kaiser diesen Widerspruch (Nicet. Chon. p. 278, vgl. m. Schrift: Gennadius und Pletho I, S. 140), Eustathius aber blieb doch in gutem Vernehmen mit dem Hofe und widmete dem Tode des Manuel eine Gedächtnißrede (Opusc. p. 196 sqq.) Etwas später sah sich der Metropolit in politische Drangsale verwickelt. Der Aufstand vieler Griechen gegen den Tyrannen Andronicus veranlaßte im J. 1185 den Einfall der Normannen unter Wilhelm II. von Sicilien; auch Thessalonich wurde von den Lateinern erobert und der wildesten Plünderung und Verheerung preisgegeben. Eustathius hätte fliehen können, aber er blieb der Gemeinde treu, wirkte gelindere Maßregeln bei den lateinischen Feldherrn aus und schützte den griechischen Cultus gegen die Störungen der Fremden. Was die Stadt damals gelitten, und wie unerschrocken der Bischof seine Pflichten erfüllt, beweist seine eigene ausführliche Erzählung (De Thessalonica urbe a Normannis capta narratio. Opusc. p. 267) und der Bericht des Nicetas (Histor. p. 392 sqq.). Auch in seinem Amte blieb Eustathius nicht ungefährdet. Daß er einmal von seinem Sitze verdrängt worden, weshalb denn auch einige Schriften außerhalb Thessalonichs abgefaßt seyen — ist Tafel's Vermuthung (vgl. Ellissen, S. 59). Gewiß aber hatte er mit Hassern und Widersachern zu kämpfen, die ihm Unversöhnlichkeit (*μνησικακία*) und formloses Betragen gegen die Vornehmen zum Vorwurf machten; er verantwortete sich mit starkem Selbstgefühl in scharfer sarkastischer Gegenschrift (Opusc. p. 98 sqq).

Mehr als diese Einzelnheiten zieht uns der sittliche und kirchliche Karakter des Eustathius an. Als Mönch und Bischof, als gelehrter Theologe und Schriftsteller gehörte er dem Byzantinischen Geiste an, erhob sich aber in jeder Richtung über das gewöhnliche Gepräge dieses Geistes, und selbst der Byzantinische Styl, verkünstelt und schwülstig wie immer, tritt bei ihm in sinnvoller Eigenthümlichkeit und Feinheit auf. Er fühlte den sittlichen Willen des Christenthums und erkannte die tiefen Gebrechen seiner Umgebung.

Mönchische Prunkerei und ascetische Aeußerlichkeit drohten damals Religion und Tugend in Schein zu verwandeln; gegen diesen inneren Verfall der Gesinnung kämpfte er mit aller Anstrengung. Seine treffliche Schrift von der Heuchelei (περὶ ὑποκρίσεως Opusc. p. 88) verfolgt dieses herrschende Laster durch alle Stadien und Gestalten als Karikatur des Heiligsten und gleißende Tugendmaske und sucht die Menge seiner zerstörenden Wirkungen nach Beispielen bloßzustellen, wie sie nur die eigene Erfahrung an die Hand geben konnte. Besonders wichtig ist die von Tafel deutsch übersetzte und mit lehrreichen Erläuterungen begleitete Schrift: ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ (Opusc. p. 214 sqq. Betrachtungen über den Mönchsstand, eine Stimme des zwölften Jahrhds. aus dem Griechischen des Eust. von G. L. F. Tafel. Berl. 1847), welcher man reformatorische Kraft nicht absprechen kann. Je mehr Eustathius für den »göttlichen und himmlischen« Stand des Mönchsthums von Hause aus eingenommen war, desto höher ist es ihm anzurechnen, daß er über dessen damalige wahrhaft abscheuliche, durch Lügenkunst, Trägheit und Herzlosigkeit bis in's Unglaubliche gewachsene Entartung ein Strafgericht hält, und dabei auf Mäßigung der Kasteiungen dringt, damit nur Gesinnung und Aufrichtigkeit zurückkehre (Betrachtungen S. 15 ff. S. 62 ff.). Heilsame Beschäftigungen werden empfohlen und die Unwissenheit der Mönche scharf gerügt (S. 146). Dem Styliten von Thessalonich wird nach mannigfaltigen Deutungen und Anwendungen des Wortes στύλος vorgehalten, unter welchen Bedingungen er erst die »engelgleiche Spitze« der Tugend erreicht haben werde. Aehnliche auf Erweckung wahrer Buße, sittlicher Thatkraft und Liebe abzweckende Ermahnungen für die Laien enthalten die Vorbereitungsreden zu den Fasten (Opusc. p. 61. 76. 125). Ueberall offenbart sich die ernsteste Anwendung der Idee, welche der Schriftsteller aus Ps. 49. entwickelt, daß der Gute und Tugendhafte innerhalb des irdischen Lebenslaufs ewige Güter erlangen werde, wenn er sein Fleisch um der Hoffnung des Ewigen willen durch Mühen und Arbeiten abtödtet (Opusc. p. 9). »Welchen aber,« sagt er Opusc. p. 77, »das Gute nicht in der Tiefe der Seele liegt, sondern nur auf die Lippen tritt und also äußerlich zum Vorschein kommt, die mögen wohl Andere lehren, sich selbst aber lassen sie unbelehrt.«

Die noch nicht erwähnten Schriften sind verschiedene Fest-, Gelegenheits- und Lehrreden, zum Preise der Märtyrer, zum Jahresanfang, an Kaiser Isaak Angelus, die Vorrede eines Commentars zum Pindar, ein Dialog und viele zum Theil an unbekannte Personen gerichtete Briefe. Einiges Andere wie der Commentar zum Johann von Damaskus liegt noch handschriftlich. Das bis jetzt vorliegende Material möchte zu einer biographischen Darstellung über Eustathius, wie sie Neander wünschte, noch nicht hinreichen, wohl aber zu einer genauen Karakteristik desselben. Vgl. übrigens: *Fabricius*, Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 222. *Le Quien* Oriens. Christ. II, p. 48. *Oudin*, Comment. II, p. 1539. A. Neander, Karakteristik des E. v. Th. in seiner reformatorischen Richtung (Abhandlungen d. Berl. Akad. d. W. 1841, histor. Abthlg., auch in Neander's Wissensch. Abhandlungen, herausg. von Jakobi. Berl. 1851, S. 6). Gaß.

Eustochium, s. Hieronymus.

Euthymius Zigabenus (richtiger Zygadenus, welche Schreibung in den Handschriften vorherrscht, falsch Zigabonus), gehört zu den namhaftesten byzantinischen Theologen des zwölften Jahrhunderts, aber auch zu denen, welche mit einigen Tugenden zugleich die ganze Untugend, Schwäche und Geistesarmuth dieser kirchlichen Richtung vor Augen stellen. Von seinem Leben wissen wir wenig. Er blühte unter Alexius Komnenus um und nach 1118 und war Mönch eines Klosters der h. Jungfrau mit dem Beinamen τῆς περιβλέπτου unweit Constantinopel. Die Hochschätzung des Kaisers und das Lob der gelehrten Kaiserin Anna, die seine Tüchtigkeit in der Grammatik und Rhetorik und seine unvergleichliche Kenntniß des Dogma's rühmt (Anna Comn. Alex. XV, p. 387. Venet. 1729. τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενος), verdiente er im Sinne dieser Personen und dieser Zeit, deren Forderungen er nur allzusehr entsprach als ein verständig-nüchterner Schriftausleger und ein fertiger, nach allen Seiten geübter und mit den

Digitized by Google

Auctoritäten der kirchlichen Vergangenheit vollständig gewaffneter Polemiker. Byzantinische Schriften dieser Gattung haben öfters das Schicksal gehabt, auf Umwegen und unter allerhand Schwierigkeiten dem Abendland bekannt zu werden; dieser Umstand macht die Literaturgeschichte auch in unserem Falle schwierig und weitläuftig. Von seinen exegetischen Arbeiten wurde der Commentar zu den Psalmen schon Veron. 1530 per Philippum Saulum episc. Brugnatensem lateinisch edirt und dann oft (Par. 1543. 1560 ex calcogr. J. Savetier und in der Bibl. maxima PP. Lugd. Tom. XIX.) wieder abgedruckt. Den griechischen Text der Vorrede und Einleitung theilte *le Moyne* (Varia sacra. Lugd. 1685. I, p. 150—210) mit, bis das Ganze griechisch und lateinisch in den Tom. IV. der Opp. omnia Theophyl. Venet. 1754—63 aufgenommen wurde. Das andere und wichtigere Werk, der Commentar zu den vier Evangelien, ist gleichfalls zuerst lateinisch von Joh. Hentenius (Lovan. 1544), der auch feststellte, daß Euthymius, nicht Oecumenius der Verfasser sey, und dann mehrmals (Par. 1547. 1560. 1602 und Bibl. max. l. c.) herausgegeben worden. R. Simon (Hist. crit. des principaux comment. du N. T. Rotterod. 1693, p. 409), später auch Ernesti und Nösselt (de catenis PP. Gr. Hal. 1762, p. 23) machten auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam, so wie auch von J. Mill (Proleg. in N. T. a §. 1073—79) die biblischen Lesarten des Commentars aus einer Handschrift ausgezogen wurden. Endlich unterzog sich Chr. F. Matthäi der großen Mühe einer vollständigen Herausgabe und erhöhte deren Werth durch ausführliche Prolegomena (Comm. in IV. evgl. Graece et latine. Lips. 1792. 4. voll. cf. Prolegg. p. 38 sqq.). Andere exegetische Schriften über paulinische und katholische Briefe liegen handschriftlich, so wie auch Briefe, eine Monodie auf den Tod des Eustathius von Thessalonich und ein Gespräch mit einem saracenischen Philosophen. Wenn der Psalmencommentar im Allgemeinen von dem damaligen Zustande der Hermeneutik und Typik Zeugniß gibt (s. bei le Moyne S. 167 und 171, wo alle Psalmen für Davidisch erklärt werden): so hat die Auslegung der Evangelien höheren Werth. An exegetischer Präcision mag Euthymius dem Theophylact nachstehen. Auch folgt er in der Regel den alten Meistern, zumal dem Chrysostomus, bewegt sich indessen auch selbstständiger, wo jene Quellen sparsam fließen. Er gibt oft genug treffende und geschickte Worterklärungen, z. B. über *παραδειγματίσαι* zu Matth. 1, 19, stellt sich aber auch schwierige, vergleichende und harmonistische Aufgaben, wie in der Leidensgeschichte, wo die abweichenden Angaben der Evangelien mit großer Genauigkeit verfolgt werden (Comment. ed. Matthaei II, p. 990 sqq.), und wirft mancherlei Fragen auf, z. B. warum Christus den Judas, den künftigen Verräther, sich zum Jünger gewählt habe (II, p. 1000). Zuweilen treten allegorische und mystische Deutungen aus Maximus u. A. dazwischen. Nicht immer wird der gröberen Auffassung der Vorzug gegeben (vgl. über die *θρόμβοι αἵματος* Luk. 22, 43. 44. II, S. 1047). Die mitunter eingestreuten anthropologischen und moralischen Bemerkungen verrathen den von R. Simon gerügten griechischen Synergismus (II, 1037 *ἐντεῦθεν οὖν μέγα δόγμα μανθάνομεν, ὡς οὔτε ἀνθρωπίνη προθυμία κατορθοῖ τι χωρὶς τῆς θείας ῥοπῆς, οὔτε θεία ῥοπὴ κέρδος φέρει χωρὶς ἀνθρωπίνης προθυμίας*). — Was ferner das dogmatische Werk betrifft, so bezeugt Euthymius selbst, daß dasselbe im Auftrage des Alexius, der keinen besseren Redakteur für die in seiner Nähe gepflogenen polemischen Verhandlungen finden konnte, abgefaßt sey, und es soll von ihm auch den Namen *Πανοπλία δογματική* (*τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων*) erhalten haben (Anna Comn. Alexias l. c. dazu die Vorrede der Panoplia). Es besteht aus zwei Titeln und 24 den einzelnen Häresieen und ihrer Widerlegung gewidmeten Abschnitten oder Titeln. Die Ausgaben liefern den Beweis, daß wer gar zu viele Ketzer sieht und sucht, nirgends recht vollständig willkommen seyn wird. In der älteren lateinischen studio et labore P. Fr. Zini. Venet. 1555 (Par. 1556. Bibl. PP. max. XIX, p. 1—235) fehlt der 12. und 13. Titel gegen den Pabst und die Italiener, den jedoch *Usserius*, de symbolis p. 25 mittheilt. In der einzigen und höchst seltenen griechischen Ausgabe, erschienen 1711 zu Tergovist in der Wallachei (*Π. δ. Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνου,*

s. den ganzen Titel und die Beschreibung bei Fabric. B. G. VII, p. 461 der älteren Ausgabe), fehlt der 24. Abschnitt gegen den Islam, der aber von *Beurer* in Sylburgi Saracenicis Commelin. 1595 (Ismaëliticae — sectae — elenchus) veröffentlicht worden. Scheu und Rücksicht auf die Machthaber gebot hier wie dort die Auslassung. Außerdem sind einzelne wichtige Abschnitte besonders griechisch edirt, wie der gegen die Bogomilen in *Wolf*, Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712 u. Gött. 1842 (von Gieseler) und der gegen die Messalianer: Victoria et triumphus de impia M. secta in Tollii Insignia Itinerar. Ital. Traj. ad Rhen. 1696. Einzelne Stellen hat auch *Petavius* vielfach in s. dogmat. theol. citirt, und zu neuer Herausgabe des Ganzen würde es an Handschriften nicht fehlen. Man denke sich einen fortgesetzten Epiphanius, nur viel steifer, äußerlicher und unselbstständiger gehalten: so hat man ein ungefähres Bild dieser dogmatischen Rüstkammer. Euthymius beginnt seine Sammlung der häretischen Lehre, als welche »nur zum Verbrennen nütze sey«, mit dem Polytheismus und läßt dann die Reihe der einzelnen Häupter und Parteien von Simon Magus bis zu den Bogomilen mit Einschluß der Juden und Muhamedaner folgen, indem er überall berichtet, um nach Maßgabe seiner patristischen Gewährsmänner zu widerlegen. Die Theorie der Trinität und der Person Christi, mit geistloser Formelhaftigkeit gehandhabt, läßt alle praktisch religiösen Gesichtspunkte in den Hintergrund treten. Historischen Werth haben die Darstellungen der Bogomilen, Massalianer, Paulicianer, und die Kritik des Islam ist trotz aller Lügen und Entstellungen neben ähnlichen Aktenstücken merkwürdig (s. m. Schrift: Gennadius und Pletho S. 113 ff.). Der antilateinische Abschnitt betrifft hauptsächlich den Ausgang des h. Geistes und den Gebrauch des Ungesäuerten (conf. L. Allat. De eccl. or. et occ. perp. cons. p. 642. 43, wo auch ein Johannes Phurnus als Mitarbeiter der Panoplia genannt wird). Vieles Andere ist bloße Compilation aus den Beweisführungen der griechischen Väter bis herab zu Johann von Damascus und erhält nur dadurch einigen Werth, daß auch weniger bekannte Schriftsteller, wie Leontius Byzantinus, Anastasius Sinaita, Theodorus Studita, Maximus u. e. A. benutzt worden (*Fabric.* l. c. p. 464). Vgl. außerdem die literarischen Notizen bei *Cave*, Histor. lit. II, p. 198. *Oudin*, Comment. II, p. 979. Hamberger, zuverl. Nachr. Bd. IV, S. 80. Schröckh, K.G. Bd. XXVIII, S. 306 und Ullmanns treffliche Abhandlung: Nikol. von Methone, Euth. Zig. und Nic. Choniates, oder die dogm. Entw. d. gr. K. im 12. Jahrhundert S. 19 ff., auch in Stud. u. Krit. 1833 S. 647. Gaß.

Eutyches, s. Eutychianismus.

Eutychianismus diejenige Form der ältern Christologie, in welcher die alexandrinische Lehrart von nur Einer fleischgewordenen Natur des Gottlogos bis zur doketisch magischen Absorption des Menschlichen in der Gottheit Christi fortschritt, somit das gerade Widerspiel des Nestorianismus (s. d. Art.), wie denn auch die eutychianischen Streitigkeiten die wesentliche Fortsetzung der nestorianischen sind. Der Friedensvergleich vom Jahre 433, das Machwerk staatskirchlicher Politik, der sich schon in der täuschenden Unbestimmtheit seiner Formeln als die Fehlgeburt theils unredlicher, theils kurzsichtiger Transaction verrieth, hatte den tiefgreifenden Gegensatz zwischen der egyptischen und orientalischen Kirche nicht versöhnt. Von beiden Theilen war er bloß in der Hoffnung oder doch mit dem Vorgeben geschlossen worden, daß der Widerpart in das feindliche Lager übergegangen sey. Cyrillus von Alexandrien hatte die Genugthuung, daß ihm ohne das Opfer des Widerrufs seiner Anathematismen die Verdammung des Nestorius zugestanden war. Die Antiochener durften die scharf betonte Lehre von den beiden Naturen als eine Concession an sich deuten. Aber ebendeßhalb wurde der Vertrag von den Strengstgesinnten beider Parteien als gewissenloses Gaukelspiel oder als dogmatische Apostasie verworfen. Die schonungslose Art seiner Einführung in den Kirchen Asiens, die Vertreibung der widerstrebenden, zum Theil als Zierden ihrer Kirche hochgeachteten Bischöfe, in deren Plätze Miethlingsseelen der zeitweiligen Staatsdogmatik rückten, die im Orient sich anspinnenden Kabalen gegen die Rechtgläubigkeit Diodor's

und des Theodorus von Mopsueste, endlich die fortwährend heftigern Maßnahmen der Staatsgewalt gegen Alles, was im Geruch des Nestorianismus stand oder mit ihm sich in Zusammenhang bringen ließ, hielten die Gemüther in fieberhafter Spannung, welche in manchen Sprengeln der asiatischen Kirche bis zu Aufruhr und Trennungen trieb. In der dogmatischen Parteistellung der Streitenden war nichts geändert. Denn wenn die Aegypter dem Lehrstück der beiden Naturen den Vorwurf des Nestorianismus oder Photinianismus machten, so scheuten die Antiochener im alexandrinischen Dogma den Hintergrund des Apollinarismus und Doketismus. Noch nach dem Vergleich des Jahres 433 hatte Cyrill im strikten Widerspruch zu dessen Wortlaut die Zweiheit der Naturen auf den Unterschied der göttlichen und menschlichen Prädicate beschränkt und die Theilung, von welcher er nicht läugnen konnte, daß sie an sich in der natürlichen Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit begründet sey, dergestalt für aufgehoben erklärt, daß nach der Menschwerdung sich zwar noch in Gedanken die beiden Naturen sondern ließen, in Wahrheit aber allein die Eine fleischgewordene Natur des Gottlogos als psychischer Einheitspunkt der beiderlei Eigenschaften real vorhanden sey (*Mansi* concil. coll. V. S. 137, 143, 320). Und während dieses Festhalten an seinem frühern Standpunkt durch geschraubte Sophistik mit dem unterschriebenen Bekenntnisse in Einklang gebracht werden sollte, hatte er die Naivetät, dieselbe Auffassung sogar bei den Antiochenern vorauszusetzen. Weniger rücksichtsvolle Anhänger plauderten das Geheimniß der Schule offen aus, indem sie ohne Weiteres von Vermischung oder Verwandlung beider Naturen redeten, sey es der Natur des Gottlogos in's Fleisch oder der Vernichtung der Wirklichkeit des Menschlichen (Isidor. Pelus. ep. 1, 496). Im Streben nach Alleinherrschaft, für dessen Durchführung Ueberlistungen, Bestechungen, Amtsentsetzungen, Quälereien aller Art nicht als zu unsittliche Waffen galten, stützten sich die Aegypter auf die Gunst des Hofs und das Ansehen des Mönchthums, dessen Gefühlstheologie mit vorzüglicher Befriedigung an dem Mystisch-Supranaturalen und Unaussprechlichen der alexandrinischen Christusidee hing. Mit Dioskur, Cyrills Nachfolger im Patriarchat, mischte sich schneidender als seither die hierarchische Eifersucht gegen den Hofbischof in den Streit. Die Antiochener, für jetzt die unterdrückte oder geduldete Partei, mußten sich in Vertheidigung ihres Lehrbegriffs bei Schriften oder persönlichen Verbindungen bescheiden, waren aber hierin den Gegnern überlegen durch Umfang und Klarheit ihrer Wissenschaft. Wenn daher Theodoret (447) in seinem Eranistes das antiochenische Dogma von zwei zur persönlichen Einheit in Christus verbundenen, aber in ihrer concreten Eigenthümlichkeit fortbestehenden Naturen mit Talent und Kenntniß rechtfertigend, zugleich den ganzen Troß der um Cyrills Anathematismen geschaarten Partei den Fehdehandschuh hinwarf, so bekundet dies ebenso das Gefühl der ihrer bewußten geistigen Superiorität als der durch lange Anfeindung herben Entrüstung. So fanden sich allerwärts in der vulkanisch erregten Kirche die Zündstoffe eines neuen Streitausbruchs, als dessen Vorzeichen die zunehmend dreisteren Chikanen Dioskur's gegen Theodoret, die Verfügung des Kaisers, daß Theodoret sich innerhalb seines Sprengels zu halten und seine Schriften Jedermann zum Verbrennen auszuliefern habe, die Conspiration syrischer Mönche und Geistlicher gegen den Bischof Ibas von Edessa im Voraus das Schlimmste ahnen ließen.

Voll Haß gegen die antiochenische Theologie, welche er nach dem üblich gewordenen Kunstgriff kurzweg mit dem Nestorianismus identisch nahm, hatte der Presbyter Eutyches, von Jugend auf Ascet, seit mehr denn 30 Jahren Archimandrit eines in der Nachbarschaft Constantinopels gelegenen Klosters, dessen Schwelle er nur bei außerordentlichen Ereignissen überschritt, 70 Jahre alt, sich gegen die in seiner Zelle ihn Besuchenden oftmals über das Mysterium der Gottmenschheit Christi in einer Weise geäußert, daß dies selbst Gleichgesinnten Aergerniß gab. Nach Allem, was wir über ihn wissen, war er ein ehrlicher, bibelfester, aber, wie das gleichfalls bei Mönchen seines Schlags nur zu oft der Fall war, ungebildeter, im Denken und der Dialektik ungeübter, daher an dem Eingelernten zäh haftender, streitlustiger Alter. Dabei erhob ihn weit über seine

Fähigkeiten in der Schätzung der Genossen der Heiligenschein klösterlicher Demuth, die Verbindung mit dem kaiserlichen Oberkammerherrn Chrysaphius, dem allvermögenden Minister, seinem Taufpathen, und seine Stellung als Haupt der von Alexandrien und Constantinopel bis Syrien festverbrüderten cyrill'schen Mönchspartei. Ergraut, wie er selbst sagt (*Mansi* VI. 641), im Kampf wider die Häretiker und im Bekenntnisse der Wahrheit, diente er schon bei der allgemeinen Synode in Ephesus (431), deren Protokolle ihm Cyrill abschriftlich überschickte, der Sache desselben als eines der geschäftigsten Werkzeuge (*Mansi* VI. 628, 631). Wahrscheinlich war er auch einer der Führer der Mönchsprocession, welche Psalmen singend vor den Palast des Kaisers Theodosius II. zog, um dieser Marionette des Mönchsthums und der Hoftheologen die Parteinahme für die Dogmatik der Alexandriner abzutrotzen (*Mansi* VI. 713). Jedenfalls wurde sein gleich einer Stimme vom Himmel mit Ehrfurcht gehörtes Wort benutzt, um die Gewissen der höchsten Staats- und Kabinetsbeamten in dasselbe Parteinetz hineinzuziehen (*Mansi* V. 989). Auch Dioskur kannte seinen Mann. Bald gänzlich von demselben verstrickt, schrieb Eutyches noch vor dem Jahre 448, um vorerst den Keim eines unbestimmten Verdachts gegen die Antiochener auszustreuen, an den Bischof Leo von Rom, daß die nestorianische Ketzerei durch die Bestrebungen Einzelner wieder anfange aufzuwuchern (Leo epist. 20. bei *Mansi* V. 1323.). Es war sonach nichts als Nothwehr, wenn der Patriarch Domnus von Antiochien gegen diese im Finstern schleichenden Umtriebe vor oder im Jahre 448 beim Kaiser die Anklage einreichte, daß Eutyches, der die Pfeiler der Wahrheit, einen Diodorus und Theodorus, zu verfluchen sich unterfange, selbst die Ketzerei des Apollinaris erneuere, in der zu Einer Natur verschmolzenen Gottheit und Menschheit des Eingeborenen eine Vermischung behaupte und das heilsame Leiden der doch keiner Befleckung fähigen Gottheit beilege (*Facund.* defens. trium capitul. 8, 5. vgl. 12, 5.). Dieser Inhalt kennzeichnet hinlänglich den Wortführer der syrischen Kirche. Aber bald sollte diesem, wie begreiflich, spurlos beseitigten Anklagelibell ein eingreifenderes aus dem Heerlager des Cyrill selbst folgen.

Eusebius, Bischof von Doryläum in Phrygien, ein unduldsamer, stürmischer, seine Ueberzeugungen bis zum Aeußersten zu verfechten geneigter, vielleicht selbst von Gefühlen der Rachsucht bewegter, aber in seinem Zelotismus aufrichtiger Mann, welchen kein Schreckbild der Oase, freilich auch keine edlere Regung beugte, hatte sich bereits im nestorianischen Streit als eine Art Herostrat der Kirche einen Namen erworben. Denn als einst Nestorius in einer Predigt um das J. 430 das Ehrenprädikat der Maria θεοτόκος bekämpfend äußerte, daß Maria nicht den Gottlogos, sondern den mit dem Logos unzertrennlich verbundenen Menschen geboren habe, war er es, welcher den Patriarchen tumultarisch unterbrach mit dem Zuruf: der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen (*Euagr.*, h. e. 1, 9. *Mansi* VII. 1061.). Ebenso war er es, der nicht lange darauf in einem öffentlichen Anschlag an der Hauptkirche in Constantinopel des Nestorius Lehre mittelst durchgeführter Vergleichung als Häresie des Samosatenismus denuncirte (Marius Mercat. ed. Garn. II. 18.). Er bekleidete um diese Zeit ein niederes Staatsamt (agens in rebus). Der Lohn für diese Glaubensthat war der Episkopat, den er indeß auch durch theologische Gelehrsamkeit ehrte. Wenn er sich auf der Synode von Constantinopel (448) lebhaft zum Lehrbegriff des Athanasius, der Gregore, des Cyrillus, Proklus bekennt, so soll ihre Christologie doch durch das von Cyrill mit unterzeichnete Glaubensbekenntniß der Syrer, welches die Grundlage für die Uebereinkunft vom J. 433 abgab, als gleich wahrer Ausdruck der Rechtgläubigkeit begrenzt seyn (*Mansi*, VI. 651. 657.). Denn seine Theologie wies ihn in die Reihe der Alexandriner, aber ohne daß er ihrem Monophysitismus bis in die letzten Spitzen nachging. Es widerspricht gleich sehr dem karakterfesten Wesen als der Klugheit des Eusebius, daß er als Ankläger des Eutyches von den Syrern nur vorgeschoben sey, um durch einen Gegenschlag die von ihnen erlittene Scharte auszuwetzen. Die ungefähre Gleichzeitigkeit der Streitschrift Theodoret's (des Eranistes) beweist dafür wenig. Als Anhänger des

Digitized by Google

Cyrill bethätigt sich Eusebius noch unter durchaus veränderten Umständen dadurch, daß er auf der Synode von Chalcedon sofort dem ersten der ägyptischen Lehrart sich zuneigenden Symbolentwurf beipflichtete. Und um an dem Verderben eines Mannes wie Eutyches zu arbeiten, zu einer Zeit, wo sich derselbe der vollen Hofgunst erfreute, dazu bedurfte es sicher einer Gluth der Frömmigkeit, neben welcher, wie Flavian von Eusebius sagt, das Feuer noch kühl war.

Die nächste Anregung brachten dem Eusebius die gelegentlich im Kloster des Eutyches, seines alten Freundes, gemachten Besuche. Da Eutyches auch gegen ihn mit seinen christologischen Ueberspanntheiten nicht zurückhielt und keiner Abmahnung Gehör lieh, so achtete Eusebius für Gewissenspflicht, dem weitern Umsichgreifen der neuen Ketzerei sich als Hort der Wahrheit entgegenzuwerfen. Die in Constantinopel unter dem Vorsitz des Patriarchen Flavian eben berathende Bezirkssynode (σύνοδος ἐνδημοῦσα 448) beschleunigte die Ausführung. Die ihr behändigte Anklageschrift gab an, daß Eutyches über die Person Christi blasphemisch und gegen die Auctorität der Väter lehre (*Mansi* VI. 652 sq.). Flavian, einer der gemäßigten Antiochener (*Mansi* V. 1352. VI. 425.), der jedoch auch für das Stichwort der Aegypter von der Einen fleischgewordenen Natur des Gottlogos eine Brücke wußte, sofern mittelst Einigung beider Naturen Christus ja Einer und derselbe sey (*Mansi* VI. 541 sq.), wünschte die Erörterung vermieden, von welcher er neue furchtbare Erschütterungen voraussah. Denn besser als Eusebius durchschaute er die Lage, und Chrysaphius war sein persönlicher Feind, seit er dem Eunuchen als Donativ für seine Beförderung anstatt des beanspruchten goldenen Segens (εὐλογία) den Segen des geweihten Abendmahlsbrodes überschickt hatte. Darum empfahl er private Verständigung. Allein Eusebius, taub für Vermittlung und Versöhnung, wo eine ihm wichtig dünkende Frage der Orthodoxie zur Entscheidung stand, beschwor die Väter, daß sie eine Sache von solchem Belang nicht ohne Untersuchung lassen wollten. Sein Verlangen drang durch. Eutyches wurde vorgeladen. Er stellte sich erst nach dreimaliger Ladung und mancherlei Ausflüchten. Eine Bekenntnißschrift, welche er inmittelst bei den Nachbarklöstern zur Mitunterzeichnung in Umlauf gesetzt hatte, sollte wohl einen möglichen Mönchs- und Volkstumult einleiten. Von Staatswegen war ihm eine Militärwache im Geleit vornehmer Staatsdiener und zahlreicher Mönche beigeordnet, um für seine Sicherheit zu sorgen. Außerdem sollte den Verhandlungen, weil sich's um den Glauben drehe, ein besonderer kaiserlicher Commissar beiwohnen. Beiderlei Demüthigungen begrüßte die mehr als devote Synode mit einem Hoch auf den Hohenpriesterkaiser, den Hüter des Glaubens. Eutyches, zur Verantwortung gedrängt, benahm sich nicht mit Trotz, aber mit dem Selbstgefühl eines Bedrohten, der merken läßt, wen er hinter sich hat; redete meist in abgebrochenen Sätzen, mehr aus Zurückhaltung als Unbehülflichkeit, und suchte den eigentlichen Streitpunkt zu umgehen, mit dem Vorgeben, daß er die Physiologie des göttlichen Wesens nicht wage. Der in sich uneinigen Lehrtradition der Väter zog er die heilige Schrift als die gewissere Quelle des Glaubens vor, was ihn indeß nicht hinderte, daß er sich bis zum Ueberdruß oft auf die seiner Ansicht zusagenden Aussprüche der Väter bezog, deren für seinen Zweck brauchbarste er längst sorgsam aus der ältern Literatur zusammengetragen hatte. Das durch rohe und unbedachte Ausdrücke erzeugte Mißverständniß, als habe der Gottlogos seinen präexistenten Leib aus dem Himmel herabgebracht, lehnte er als eine ihm feindselig aufgebürdete Lästerung ab. Christus sey wahrhaft aus dem Schoß der Jungfrau Mensch geworden, und nicht bloß in Form doketischer Scheingeburt. Da er aber doch den Körper Christi als Leib Gottes zu betrachten liebte und mit dieser Auszeichnung die Gleichwesentlichkeit desselben mit dem Körper aller übrigen Menschen unvereinbar meinte, so sollte die Leiblichkeit Christi nur in dem mittlern Sinn eine menschliche seyn, daß Maria die Gottesmutter einen der Menschheit vollkommen gleichwesentlichen Leib gehabt habe. Daß das Wesen der Gottmenschheit Christi die persönliche Einheit zweier Naturen sey, davon lese man weder in der Schrift noch bei den Vätern. Vor der Einigung allerdings habe un-

ser Herr aus zwei Naturen bestanden, nach der Einigung aber nur aus Einer, nämlich der des fleischgewordenen Gottes. Ueber diese Lehre als eine häretische das Anathem sprechen, hieße die Väter selbst verdammen (*Mansi* VI. 700. 728 sq. 741. 744 sq.). Mit diesem theils vor der Synode, theils vor ihren Abgeordneten vorgetragenem Bekenntnisse, dessen Kern auch in den erhaltenen Schriftresten, einem Brief an Leo und dem Fragment des libellus fidei (*Mansi* V. 1014 sq.) vorliegt, ging Eutyches bloß in dem Einen Punkt deutlich über den Lehrbegriff des Cyrill hinaus, daß er die Gleichwesentlichkeit des Leibes Christi mit dem aller übrigen Menschen in Abrede stellte. Wie aber die transcendentale Potenz der Einen fleischgewordenen Natur zu denken sey, ob als Verwandlung der Menschheit in die Gottheit des Logos (Theodoret) oder als chemische Durchdringung der irgendwie noch bleibenden menschlichen Natur durch die göttliche (Dorner) oder als bloßes Miteinander der menschlichen Eigenschaften und der sie umschließenden göttlichen Substanz (Baur): — subtile Untersuchungen der Art lagen außerhalb der Reflexion des unspeculativen Eutyches. Die Zeitgenossen vermutheten Doketismus, dessen dunkle Gestalt ohne Zweifel mit hineinspielt (Theodoret. h. e. 4, 13.). Die richtende Synode, selbst der antiochenischen Richtung befreundet, argwöhnte die Irrlehre des Valentinianismus und Apollinarismus, und stieß den Unverbesserlichen, nachdem sie mannhaft allen Einschüchterungsversuchen Widerstand geleistet, unter Thränen und Seufzen, wie es in dem officiellen Kirchenstyl hieß, aus dem Priesterstand, aus seinem Rang als Archimandrit und der Gemeinschaft der Gläubigen.

Mit diesem Anathem sah sich die ganze ägyptische Partei im Kriegsstand. Denn wenn schon sie seit dem Vergleich vom Jahre 433 sich hatte gewöhnen müssen, die beiden Naturen als orthodoxe Lehre gewähren zu lassen, und Cyrill's Name von der Synode vorsichtig geschont, ja unter den »Wahrheitszeugen« aufgeführt war, so blieb doch in Eutyches das alexandrinische Dogma direkt verdammt. Ein Gegenstoß war somit unabweislich. Eutyches von Chrysaphius in seiner Renitenz gegen Flavian und die Synode ermuntert, erlangte durch kaiserlichen Machtspruch eine Revision seines Prozesses. Die zu diesem Behuf im Jahr 449 niedergesetzte Commission erwies bis auf einzelne kleine Unregelmäßigkeiten das Ordnungsmäßige des Synodalverfahrens. Aber Eutyches und Dioskur, der nun die Fäden der ganzen Bewegung unmittelbar in die Hand nahm und durch Ehrgeiz, Starrsinn, Verfolgungssucht, die Brandfackel der Kirche, Alles in Verwirrung stürzte, hatten von vorn herein ihr Hauptabsehn auf eine ökumenische Synode. Eutyches schrieb deßfalls eine Reihe Briefe an den Kaiser, an die Bischöfe von Rom, Ravenna u. a., rechnete aber ebenso viel auf die Wirkung seiner an den Straßenecken Constantinopels angehefteten leidenschaftlichen Manifeste. Dioskur, nach seiner Weise um Gesetz und Ordnung durchaus sorglos, stellte den Eutyches eigenmächtig in sein Amt als Presbyter her. Umsonst setzten Flavian und Leo alle Hebel in Bewegung, um das in der Zurüstung begriffene Concil zu hintertreiben. Leo, an welchen beide Theile sich gewandt, entdeckte hierin und in seiner Oberaufsichtspflicht über die ganze Kirche sogar das Mandat, den Streit von sich aus durch einen Lehrbrief endgültig zu schlichten. Es ist dies das berühmte Lehrschreiben an Flavian (ep. 28. vom 13. Juni 449, bei *Mansi* V. 1366 sq.), welches mit Umsicht und Takt, wenn schon in dogmatisch wenig durchgebildeten Formeln das Geheimniß der Gottmenschheit Christi als die persönliche Einheit zweier in ihrer substantiellen Eigenthümlichkeit unveränderten, aber stetig in Gemeinschaft mit einander wirkender Naturen aus der Schrift darthun sollte. Beides vereitelte Dioskur in den Schlangenwindungen der Intrigue unerschöpflich, nunmehr im Besitz aller Mittel, um den langbedachten Streich gegen die seither mehr vereinzelt bekämpften Antiochener zu führen. Auf dem unter seinem Vorsitz (August 449) versammelten, von der Nachwelt als Räubersynode gebrandmarkten Concil zu Ephesus (s. d. Art.) wurde den Bischöfen durch Ueberredung, List, Gewalt die kanonische Wiedereinsetzung des Eutyches und die Verdammung der namhaftesten Antiochener abgepreßt. Es karakterisirt den Geist dieser Synode, daß Flavian, die Hauptzielscheibe ihrer Parteiwuth, den erlittenen

Mißhandlungen entweder noch auf dem Concil oder, wenn der alte Epitomator des Eutychianismus (bei *Mansi* VII. 1062) das Richtigere hat, als Verbannter in Lydien erlag. Eusebius von Dorylãum entrann dem gleichen Schicksal nur durch rasche Flucht nach Rom, wo er in vertrautem Verkehr mit Leo den weitern Gang der Dinge abwartete (*Mansi* VI. 107. 110.). Die Bestätigung der Beschlüsse war dem schwachen Theodosius ohne Mühe abgeschmeichelt. So schien Dioskur am Ziel, der Triumph der Willkür und Unwahrheit vollständig. Die ägyptische Lehrform war die kirchlich orthodoxe. Es stand bei Dioskur, die orientalischen Bischofsstühle mit seinen »Kreaturen« zu besetzen. Vergeblich mahnte, flehte, zürnte, dekretirte Leo, daß durch Cassation der frevelhaften ephesinischen Beschlüsse die unerhörte Schmach von der in ihrem Glauben verstörten, geknechteten, zerrissenen Kirche und von St. Peters Erbe abgewälzt würde. Erst der plötzliche Tod des Theodosius (450) machte dem Nothstand ein Ende. Der lange niedergehaltene Schrei des allgemeinen Unwillens konnte sich Bahn brechen zum Thron. Die Gesinnung der neuen Herrscher bot Gewähr, daß die dogmatische Entwickelung wieder Raum haben würde, in ihr natürliches Bett zurückzulenken. Die Kaiserin Pulcheria, Dioskur's Feindin, und ihr Gemahl Marcian, beide orthodox im Sinn der römischen Kirche, wollten vor Allem den Frieden des Reichs und als Bedingung dazu die Ausgleichung der kirchlichen Gegensätze durch ein neues Symbol. Daher der Gedanke an eine vierte ökumenische Synode, welche zugleich das nothwendige Gegengewicht gegen das übergreifende Ansehen des römischen Bischofs gewähren sollte, in dessen Hände der ganze Abschluß der Glaubensfrage fallen zu wollen den Anschein gab. Aber noch vor ihrem Zustandekommen wurden die verbannten und abgesetzten Bischöfe ihren Sprengeln zurückgegeben, nur Eusebius auffallender Weise erst durch die Synode selbst. Die Leiche Flavian's wurde feierlich in der Apostelkirche der Hauptstadt beigesetzt. Die mit Dioskur, sei's aus Furcht, sei's aus Ueberzeugung verbündet gewesenen Bischöfe des Orients sollten Verzeihung erhalten, so weit sie die gebührende Reue zeigten. Es gehört zu den sprechendsten Symptomen für die unsägliche Hohlheit der von Palaststimmungen abhängigen Staatskirche, wie leichtfertig die Mehrzahl die theologische Farbe wechselte, sobald »am Hof ein anderer Wind wehte.«

Die Synode, der Kriegsunruhen wegen, welche die Anwesenheit des Kaisers erschwerten, von Nicäa nach Chalcedon (s. d. Art.) verlegt, trat hier im Oktober 451 zusammen. Auch Leo beschickte sie, nachdem keine Möglichkeit mehr war, daß sein Brief der Kirche als symbolische Lehrschrift aufgenöthigt würde, und ebensowenig für die Synode in Italien eine fernere Aussicht blieb, durch Legaten, welche in Abwesenheit des kaiserlichen Senats den Vorsitz führten. Mit der Verurtheilung Dioskur's hatte die Synode keine sonderliche Arbeit, seit er, nach Erschöpfung aller Advokatentaktik und erdrückt von den furchtbaren Anklagen, welche alexandrinische Abgeordnete weltlichen und geistlichen Standes auf ihn häuften (*Mansi* VI. 1004 sq.), aus den Sitzungen hinwegblieb. Aber die Klugheit gebot nicht durch Voranstellung der dogmatischen Anstände den Unmuth der monophysitisch gesinnten Synodalmitglieder zu reizen. So wurde Dioskur nicht als Ketzer, sondern auf Grund der in Ephesus begangenen Gewaltthaten und weil er den Vorladungen der Synode nicht Folge leistete, abgesetzt. Der Kaiser verbannte ihn nach Gangra. Dort ist er nach wenigen Jahren gestorben, für die Kirche noch bei Lebzeiten ein moralisch Todter. Gegen die vom Kaiser betriebene Abfassung eines neuen Symbols dagegen sträubte sich fast die ganze Synode. Man nannte sie unnöthig, weil das den Glauben Betreffende bereits die ältern Symbole und die Schriften der Väter hinreichend bezeugten. Die Römer bestanden auf einfacher Annahme der bereits durch die Mehrheit der Bischöfe unterzeichneten Schrift Leo's. Nachdem alsdann über den ersten Entwurf einer stark alexandrinisch (ἐκ δύο φύσεων) gefärbten Formel, deren anfangs ziemlich allgemein gebilligter Einführung nach reiferer Prüfung die Römer und Orientalen beharrlich widersprachen, die Versammlung beinahe gänzlich auseinander gefahren wäre, vereinigten sich die unglaublich aufgeregten Gemüther, erschreckt durch die Eventualität einer

in Italien abzuhaltenden Synode, zuletzt in dem Beschlusse, daß der Entwurf nach dem Lehrbrief Leo's umzuarbeiten sey. Diesen Compromiß erleichterte die berechnete Vergleichung der Lehrart Leo's mit der Dioskur's. Das Ergebniß war das bekannte Symbol von Chalcedon, welches, die ältere Glaubenstradition mitzusammenfassend, als die rechte Mitte zwischen den Extremen des Nestorianismus und Eutychianismus, auch mit seinen neuen Festsetzungen lediglich die vom Anfang an unwandelbare Wahrheit bestätigen wollte. Außer dem Brief Leo's wurde den beiden Lehrschreiben Cyrill's an Nestorius und die Orientalen symbolische Auktorität ertheilt. Die christologische Hauptbestimmung war, daß zwei vollkommene Naturen, eine göttliche und eine menschliche, in Christus anzuerkennen seyen, ohne Vermischung und Verwandlung, wie ohne trennende Sonderung, beide sich durchdringend zu persönlicher Einheit, aber ohne Aufhebung ihres substantiellen Unterschiedes, so daß jede Natur ihr Eigenthümliches beibehalte (*Mansi* VII. 113. 116.). Nach der Sanction dieser einhellig als apostolisch verkündeten Formel beglückwünschten die Väter das in der Sitzung eingetroffene Herrscherpaar als den neuen Constantin und die neue Helena. Der kaiserlichen Bestätigung des Synodaldekretes (452) schloß sich das Verbot an, über die Religionsfrage hinfort öffentlich zu streiten (*Mansi* VII. 476). Eutyches, noch vor der Synode durch den Patriarchen Anatolius von Constantinopel zum andern Mal excommunicirt und von Marcian aus der Nähe der Hauptstadt entfernt, war nicht namentlich verdammt. Aber kaiserliche Strafgesetze verfügten seit 452 die Ueberwachung oder Austreibung der Eutychianer, welche als geschlossene Partei, mit besondern Gottesdiensten und Klöstern, Geistliche und Weltleute, Mönche und Soldaten in beträchtlicher Anzahl fortbestanden (*Mansi* VII. 477. sq. 501 sq.). Nach dem Rath Leo's sollte auch Eutyches, um ihm die Verbindung mit seinen Anhängern und die Ausbreitung seiner Grundsätze abzuschneiden, an einen entlegenern und versteckteren Verbannungsort deportirt werden (*Mansi* VI. 117. 289.). Ueber seine spätern Schicksale verlautet Nichts. Aber schwerlich kann sein hohes Alter den Schmerz über die unversehene Katastrophe und die Beschwerden der Deportation lange überdauert haben.

Urkunden: synodicon adv. tragödiam Iren. (*Mansi* V. 731 sqq.) — Die Akten des chalcedonensischen Concils (*Mansi* VI. 529 sqq. VII.) — Leo's des Großen Briefe (*Mansi* V. 1323 sq. VI. 7 sq.) — [*Gelasii?*] brevicul. histor. Eutychianist. (*Mansi* VII. 1060 sq.) — Liberat. breviar. caus. Nestor. et Eutych. c. 11 sq. (*Mansi* IX. 674 sq.) — Bearbeitungen: Walch, Historie der Ketzereien VI. S. 3 ff. — Schröckh, christl. K.G. XVIII. S. 433 ff. — Neander, christl. K.G. zweite Aufl. II, 2. S. 952 ff. — Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 800 ff. — Dorner, Lehre von der Person Christi. Zweite Aufl. II. S. 99 ff. Semisch.

Eutychianus, 1) der heilige, römischer Bischof zwischen 274 u. 283. Es ist ungewiß, ob er als Märtyrer oder als Bekenner (confessor) gestorben. Es werden ihm zwei unächte Decretalen an die Bischöfe der Provinz Bätica und an die Bischöfe der Provinz Sicilien zugeschrieben. Sein Gedächtnißtag ist der 7. December.

2) Ein wunderthätiger Mönch von der Parthei der Novatianer. Socr. H. E. I. 13.

Eutychius (Said Ibn Batrik), geb. 876 zu Fostat in Aegypten, 933 Patriarch der Melchiten (d. h. der kaiserlich orthodoxen Katholiker im Gegensatz gegen die monophysitischen Kopten, s. Band I, S. 152) in Alexandrien, gest. i. J. oder nach 940, — einer der wenigen Vertreter orientalischer Kirchenliteratur außerhalb des griechischen Sprachgebiets, schrieb in arabischer Sprache eine chronikenartige Welt- und Kirchengeschichte v. Ersch. der Welt bis 937 unter dem Titel: Nothm el Gauhar, d. i. Perlenschnur, vollständig herausgeg. von *E. Pococke*: E. Patr. Alex. Annales. II. Tom. Oxon. 1658. 4. s. *Renaudot*, hist. Patr. Alexandr. p. 346 sqq. Wagenmann.

Eva, חַוָּה, *Eὔα*, der Name des ersten Weibes, der Stammmutter des menschlichen Geschlechtes. Nach Gen. 2, 20. wollte Gott dem Menschen eine Hülfe geben, die vor ihn hinpasse. Wir würden sagen: die für ihn, oder die an seine Seite passe. Aber כְּנֶגְדּוֹ ist: gemäß dem Platze vor ihm. Der Platz vor mir ist aber nicht der

Digitized by Google

eines bloß in leiblichen Dingen an die Hand gehenden*), es ist der Platz dessen, mit dem ich in der vollständigsten Gemeinschaft des Geistes und Leibes stehe. Gott nahm nun, während Adam schlief, seiner Rippen eine (ob צֵלָע Rippe oder ein für sich bestehendes, ablösbares Stück Gebein mit Fleisch, darüber vgl. Hofmann, Weiss. und Erf. I, S. 65. Baumgarten, Commtar zum Pentateuch. I, S. 47. Delitzsch, Genesis. 2. Aufl. S. 152. Meine Schrift: der Gottmensch Bd. I, S. 287). Ueber verwandte Vorstellungen auch bei heidnischen Völkern vgl. Kleuker, Zendavesta I, S. 20. III, S. 83 f. Plato, Sympos. S. 189 ff. — Adam nennt das Weib, welches Gott ihm zuführt, אִשָּׁה. Dies ist ihr Genus-Name, welcher ihr zukommt im Unterschiede vom Manne. Die Ableitung ist wie vira von vir (bei *Festus* ed. O. Müller, p. 261), und ἀνδρίς von ἀνήρ bei Symmachus, von welcher Form (nämlich ἀνδρίς) Hieronymus (quaestt. Hebr. in Gen. ad h. l.) vermuthet, daß Symm. die Etymologie (IS und ISSA, wie er schreibt) im Griechischen habe beibehalten wollen. Den Namen אָדָם, welcher kein Femininum duldet, so wenig als Mensch, homo, ἄνθρωπος hat Eva mit ihrem Manne gemein. Den Namen חַוָּה aber bekommt sie von ihm zur Bezeichnung ihres Verhältnisses zur gesammten Menschheit. Dieser Name ist nicht ein Appellativum, wie אִשָּׁה, sondern ein nomen proprium, denn es ist der Name, der ihr ausschließlich eigen ist. Er ist ebendeßhalb ein Name von nicht bloß natürlicher, sondern auch von heilsgeschichtlicher Bedeutung. Unmittelbar nachdem Gott dem Weibe und dem Manne einem jeden seinen Fluch angekündigt, gibt Adam seinem Weibe einen neuen Namen zu dem alten hinzu, den er ihr schon 2, 23. gegeben hatte. Er nannte sie aber חַוָּה, »denn sie ist die Mutter aller Lebendigen«. Sprachlich ist חַוָּה entweder = חַיָּה Leben (Ps. 74, 19.), daher die LXX: ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, — oder als abgekürzte Participialform (cf. *Delitzsch*, Gen. ad h. l.) = die Lebensspenderin, daher Symmachus ζωογόνος. Mit Recht nennt Delitzsch diese Namengebung eine Glaubensthat Adam's. Aus den Worten des Fluches, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären solle, entnimmt Adam den Trost, daß sie also doch Kinder haben solle, daß sie beide also doch dem Fluche des Todes (2, 17.) nicht ganz, sondern nur für ihre Person verfallen seyn sollen, und daß Eva's Mutterschooß der Quell sey, aus dem neues Leben und neues Heil für אָדָם hervorgehen werde. Vgl. Baumgarten, Pent. I, S. 61 ff. — Ueber verschiedene gnostisch-jüdische Fabeln, die sich an den Namen der Eva anknüpfen, sowie über ein gnostisches Evangelium Evae und einen liber prophetiarum Evae cf. *Fabricius*, Cod. pseudepigr. V. T. P. 95—104. E. Nägelsbach.

Evagrius der Mönch und ascetische Schriftsteller pflegt durch den Beinamen Ponticus von dem gleichnamigen Kirchenhistoriker unterschieden zu werden. Er war der Sohn eines Presbyters, zu Iberis am schwarzen Meere geboren, und trat nach einander mit den drei berühmten Kappadociern in Verbindung. Basilius machte ihn zum Lector in Cäsarea, Gregor von Nyssa zum Diakonus. Seine theologische Bildung verdankte er besonders dem Gregor von Nazianz, der ihn auch 379 oder 380 als Archidiakonus nach Constantinopel zog. Hier nahm er an den Origenistischen Streitigkeiten und zwar zu Gunsten des Origenes Theil. Auch erzählt Sozomenus, sein einnehmendes Aeußere habe die Eifersucht eines dortigen vornehmen Beamten rege gemacht, der die Ehre seiner Gattin durch ihn angetastet glaubte. Vor dessen Nachstellungen warnte ihn ein Traum, er floh zur rechten Zeit, wie Socrates hinzusetzt, mit Gregor von Nazianz, um 385 nach Jerusalem, begab sich dann, von Liebe zum »philosophischen« Leben getrieben, zu den Nitrischen Mönchen in Aegypten, wo er fortan im Umgang mit den beiden Macarius als deren Schüler lebte. Ein durch Theophilus von Alexandrien ihm angebotenes Bisthum schlug er hartnäckig aus, was Socrates mit einer Anekdote berichtet. Sein Todes-

*) Es ist zu beachten, daß sonst der Begriff der Begleitung gern durch „an der Hand, Seite stehen" (Hiob 15, 23; 18, 12.), der Begriff des hülfreichen Beistandes gern durch „zur Rechten stehen" (Ps. 16, 8; 18, 36; 109, 6.) ausgedrückt wird. Vgl. Knobel, Gen. S. 34.

jahr ist unbekannt. *Sozom.* VI, 30. *Socr.* IV, 23. III, 7. *Cassiod.* Hist. trip. VIII, cap. 1. *Pallad.* Histor. Laus. cap. 86. *Niceph.* Call. II, cap. 42. — Evagrius würde ungetheiltes Lob der Zeitgenossen davongetragen haben, wenn er kein Anhänger des Origenismus gewesen wäre. Dies Eine war Ursache, daß ihn nicht allein der Tadel des Hieronymus (Epist. ad Ctesiph. contra Pelag.), sondern auch das spätere Verwerfungsurtheil der Kirche traf (Evagr. Schol. Hist. eccl. IV, cp. 38). Uebrigens aber beweisen die lobenden Erwähnungen eines Socrates und Sozomenus, die ihn als einen beredten und begabten Mann von sittlicher Urtheilskraft, Erfahrung und Bescheidenheit darstellen, wie die Hochschätzung des Gennadius (De viris illustribus cp. 11), der die meisten seiner Schriften übersetzte, und des zweiten Uebersetzers Rufinus, — nicht zu gedenken der ihm zugeschriebenen Wunder, — eine bedeutende und ziemlich weit verbreitete Anerkennung. Und er war dieses Ansehens nicht unwerth. Seine theils doctrinale, theils mönchisch-contemplative Richtung ist aus dem Einfluß der Kappadocischen Lehrer zu erklären. Wenn er sich zu dem Dogma einfacher verhielt und das unaussprechliche Wesen Gottes keinen allzuscharfen Definitionen unterwerfen wollte: so entwickelte er dagegen in der Beleuchtung der verschiedenen Seelenzustände und in der Schilderung der Stärkungsmittel wie der Gefahren des gesunden Seelenlebens einen hohen Grad psychologischer Wahrnehmungsgabe, obschon seine Auffassung innerhalb der Grenzen der Mönchsmoral stehen blieb (vgl. die Stellen und Aussprüche bei Socr. IV, 23). Seine Denkart ist der des ägyptischen Macarius verwandt, doch weniger der Mystik zugeneigt. Von den zugehörigen Schriften, die meist in kurzen Absätzen und Sentenzen abgefaßt sind, werden ihm mit Sicherheit beigelegt: 1) *Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς*, gr. et lat. in Coteler. Monum. Gr. III, p. 68. 2) *Ἀντιῤῥητικός περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν. Pallad.* Vita Chrysostomi ed. Bigotius, p. 349. 3) Liber de rerum monachalium rationibus. Gr. et lat. ap. Cotel. III, p. 103. 4) Scholion de tetragrammato Dei nomine. Ibid. III, p. 116. 5) *Στιχηρά*, sententiarum libri und capitula, früher dem Nilus beigelegt. Suares. Opp. Nili, p. 613. 626. Bibl. Patr. Lugd. Tom. XXVII. Einiges Andere, wie der sermo dogmaticus de trinitate, institutio ad monachos, ist theils mit Schriften des Nilus oder Basilius verwechselt, theils fragmentarisch bei Maximus und in den Catenen eingestreut, ganz verloren das dem obigen Monachus entsprechende Werk: *Γνωστικὸς ἢ περὶ τῶν καταξιωθέντων γνώσεως.* Die einzige Sammlung dieser Schriften, mir leider nicht zugänglich, findet sich in *Gallandi* Bibl. Patr. VII, p. 551—81. Vgl. außerdem *Oudin*, Comm. p. 883. *Tillemont*, Mem. pour l'hist. eccl. X, p. 368. *Fabric.*, B. G. VIII, p. 364. ed. Harl. IX, p. 284—86. VII, 434. X, 10. 99. 137. *Fessler*, Institt. patrol. I, p. 656.

Gaß.

Evagrius der Kirchenhistoriker ist uns nach seinen Lebensumständen nur oberflächlich bekannt. Er war, wie Valesius nachgewiesen, um 536 oder 37 zu Epiphania in Cölesyrien unter der Regierung des Justinian geboren, genoß den sorgfältigsten Unterricht in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren und lebte dann meist in Antiochien, wo er das Amt eines Rechtsanwalts (daher sein Beiname Scholasticus) bekleidete. Hier trat er in die engste Verbindung mit dem Bischof Gregorius, unterstützte ihn nicht allein in der Abfassung von Briefen, Berichten und Verordnungen, sondern wurde auch der persönliche Vertheidiger des von Constantinopel aus schwerer Vergehungen angeklagten Bischofs. Seine amtlichen Verdienste und Geschicklichkeiten belohnten zwei Ehrenämter; der Kaiser Tiberius ertheilte ihm die Quästorenwürde und Mauricius die Codicille der Präfektur (*δέλτους ὑπάρχων*). Er selbst veranstaltete eine doppelte Sammlung theils von Aktenstücken, theils von Briefen, Dekreten und Relationen seiner Hand, die aber wie seine Lobrede auf den Mauricius und dessen Sohn Theodosius frühzeitig verloren gegangen sind (vgl. *Evagr.* Hist. eccl. VI, cp. 24 sub fin.). Erhalten ist dagegen seine werthvolle Kirchengeschichte, welche zuerst von R. Stephanus (Par. 1544. Genev. 1612), dann in sehr verbesserter Gestalt und mit trefflichem Commentar von Valesius (Par. 1673, Frcf. 1679, Amstel. 1695 und später in Hist. eccl. scriptores cum

notis *Valesii* et *Reading*. Cantabr. 1720. 3 Tomi) herausgegeben wurde. Evagrius ist der letzte eigentliche Fortsetzer des Eusebius, der in genauer Anschließung an Socrates, Sozomenus und Theodoret seine Erzählung mit der Synode von Ephesus 431 eröffnet und bis zum zwölften Regierungsjahre des Kaisers Mauricius 594 in sechs Büchern fortführt. Sein Werk ist Hauptquelle für die dogmenhistorische Entwickelung dieser Zeit. Er verfolgt ausführlich die Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten und das Verhalten der Kaiser, gibt Nachricht von den Bischöfen und Mönchen, beschreibt Kirchen und öffentliche Gebäude, z. B. die Sophienkirche IV, 31, erzählt von wichtigen Unglücksfällen, wie Feuersbrunst, Erdbeben und Hungersnoth, schaltet aber auch zahlreiche Abschnitte aus der politischen Geschichte, namentlich die Kriege des Chosroes und die Kämpfe der Barbaren ein. In politischer Beziehung schöpfte er aus Profanschriftstellern, wie Procopius, in kirchlicher aus vielen Berichten und Urkunden. Mit unverkennbarer historischer Sorgfalt und derjenigen Unparteilichkeit, die auch ein freimüthiges Urtheil über Kaiser und Kaiserinnen (vgl. z. B. IV, cp. 30. 32) nicht scheut, verbindet sich eine fließende und geschickte, obwohl weitschweifige Darstellung (Phot. cod. 29: *ἔστι δὲ τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις, εἰ καί πως περιττεύεσθαι ἐνίοτε δοκεῖ*). Gewisse Schranken seiner Glaubwürdigkeit erkennt man leicht. Schon als Knabe hatte er das wunderthätige Holz des Kreuzes Christi zu Apamea verehrt (IV, cp. 26). Dieser Eindruck mag ihn für alle Mönchs- und Reliquienwunder empfänglich gemacht haben; denn mit unbegrenzter Gläubigkeit erzählt er von dem Wunderblute des Leichnams der h. Euphemia in Chalcedon, von dem glänzenden Stern zur Seite des Säulenheiligen Symeon, der selbst wie ein Engel auf Erden geschildert wird (I, 13. II, 3), und von vielem Aehnlichen. Merkwürdig ist seine Vertheidigung Constantins des Großen gegen Zosimus. Mit Recht bestreitet er dessen Erzählung von jenem Aegypter, welcher den Kaiser entsündigt und zum Christenthum geführt (*Zosim.* hist. II, 29), und will nicht einräumen, daß die Ausbreitung des Christenthums dem Römischen Reiche geschadet habe: aber er leugnet auch die von Zosimus berichtete Ermordung des Crispus und der Fausta, und zwar aus dem hier sehr übel angebrachten argumentum e silentio, d. h. aus den verschweigenden Aeußerungen des Eusebius (*Evagr.* III, 40. 41. cum notis Valesii). Die Rechtgläubigkeit des Evagrius ist schon von Photius (cod. 29) und später vielfach gerühmt worden. Und allerdings hält er sich streng an die kirchlichen Entscheidungen und tadelt jede Abweichung von der Linie des Chalcedonensischen Dogma's, ja er drückt sich im Eingang des Werkes über den Eusebius vorsichtigerweise dahin aus, daß derselbe seine Leser wenn auch nicht ganz strenggläubig machen (*εἰ καὶ μὴ λίαν ἀκριβεῖς οἷός τε ποιεῖν*), doch dem wahren Glauben habe nahe bringen können. Und dennoch konnte sich selbst Evagrius dem Einflusse der Erwägungen, welche seine historische Aufgabe ihm zuführte, nicht verschließen. Denn wo er die Menge der verschiedenen Lehrbestimmungen im Großen überblicken und deren Entstehung gegen heidnischen Spott in Schutz nehmen soll, wird er milde und gerecht. Nicht böswillige Absicht noch Schmähsucht gegen das Göttliche, sagt er, hat die Ketzereien hervorgerufen, noch betreffen sie das Wesenhafte und Maßgebende (*τὰ συνεκτικὰ καὶ κύρια*) unseres Glaubens, welches von Allen bekannt wird: sondern alle diese Zusätze und Neuerungen sind daraus zu erklären, daß Gott uns die Freiheit ließ, damit die Kirche durch das, was auf beiden Seiten gesagt wird, immer sicherer auf den rechten Weg geleitet werde. Dieselben Ursachen, welche die Kirche gespalten, haben zugleich zur genauen und untadelhaften Feststellung der Dogmen Anlaß gegeben (II, cp. 11). — Vgl. *Valesii* praef. in Evagr. Fabric. B. G. VI, p. 126. ed. Harl. VII, p. 432. Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hemsen. S. 79 ff. Gaß.

Evangeliarium, sc. volumen, oder Evangeliarius sc. liber s. codex, Evangelienbuch, hieß in der alten Kirche eines der beim Gottesdienst gebrauchten Bücher, welches die zum öffentlichen Vorlesen verordneten Abschnitte der Evangelien enthielt; *Epistolare (Epistolarium)* Epistelbuch, das die zu demselben Zweck bestimmten Abschnitte

aus den apostolischen Briefen, wozu auch die Apostelgeschichte und Apokalypse gerechnet wurden, enthaltende Kirchenbuch. Beide zusammen nannte man auch Lectionarium im engern Sinne, zuweilen auch Lectionarium plenarium; doch bedeutete letzterer Ausdruck öfter das Verzeichniß sämmtlicher Kirchenlektionen, z. E. auch der aus dem A. T. — In der griech. oriental. Kirche hieß jenes Ἐυαγγελιον (i. e. codex in quo descripta sunt Evangelia, quae primum locum dignitate et officio inter lectiones Missarum occupant (Leo Allat.), enthaltend die vier Evangelien der Reihe nach, aber eingetheilt in Abschnitte, welche an jedem Sonn- und Festtag vorgelesen werden sollen; einen Anhang bildete das *Ευαγγελιϛαριον*, gewissermaßen ein Index dazu u. s. w. Später wie sich die Festtage vermehrten, der Ceremonialritus sich vergrößerte, hob man nur gewisse Stücke aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen aus und hieß dann einen solchen Codex *ἐκλογαδιον*, in Bezug auf die Evangelien allein *ἐυαγγελιϛαριον*, und in Ansehung der andern neutestamentlichen Bücher *ἀποϛολος* oder *πραξαποϛολος* (s. Hug, Einl. in d. Schr. d. N. T. 2. Aufl. 1. Thl. S. 247), so daß jenes mit Evangeliarium gleich bedeutend wurde.

Groß war in der alten Kirche die Sorgfalt und der Aufwand, welche man auf die Kirchenbibeln und insbesondere auf die Evangeliarien verwendete. Schon Chrysostomus tadelt es, daß man prächtige Pergamentexemplare mit kostbaren Einbänden und goldnen Buchstaben mehr liebe als fleißiges und andächtiges Bibellesen, namentlich daß Weiber und Kinder die Evangelienbücher als Phylakterien um den Hals trügen, statt sich um den Inhalt zu bekümmern. Dasselbe versichert auch Hieronymus, Comment. in Matth. 23, 5. Aber nicht nur für den gottesdienstlichen Gebrauch (s. d. Art. Ambon), sondern auch für die Synoden, für die Gerichtssäle, besonders zum Behuf der Eidesleistungen, bei Bischofsweihen, Kaiser- und Königskrönungen wurde das Evangelienbuch als wesentliches Requisit betrachtet. Die für einen solchen Gebrauch erforderlichen Exemplare waren gewöhnlich durch Eleganz der Schrift, Reichthum der Verzierungen, der Einbände und Decken, Kapseln u. s. w. besonders ausgezeichnet. S. Balth. Haug, Alterth. d. Christen, Stuttg. 1785. S. 328. Augusti, Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäologie VI. 140 f. 165. 206. X. 56. XII. 288 f. E.

Evangelien, kanonische, s. d. einzelnen Evangelien.

Evangelien, apokryphische, s. Pseudepigraphen des A. T. u. Apokryphen des N. T.

Evangelienharmonie. Gleichzeitig mit der Einführung der evang. Perikopen als kirchlicher Lesestücke, vielleicht noch vor derselben, brachte die aus Frömmigkeit oder wissenschaftlicher Neigung hervorgegangene ernstere Beschäftigung mit den Evangelien sogenannte Evangelienharmonieen hervor, welche es möglich machen sollten, daß man sich den Inhalt aller vier Evangelien in der vollständigsten und übersichtlichsten Form aneignen könne. Insbesondere mußte es von hohem Interesse seyn, die Berichte der vier Evangelisten so zu ordnen, daß daraus eine einzige fortlaufende Erzählung entstand, also aus den vier Einzelevangelien gewissermaßen ein Gesammtevangelium zusammengestellt wurde, welches eine Uebersicht aller Thaten und Reden des Herrn gewährte. Der Wege, zu einer solchen Synopse zu gelangen, konnte es mehrere geben. Der leichteste und natürlichste war wohl der, daß man Eins der kanonischen Evangelien zu Grunde legte und an den geeigneten Stellen die ähnlichen Begebenheiten, Abschnitte, Verse, Parallelen u. s. f. aus den übrigen dreien anmerkte, entweder wörtlich, oder, was das einfachste war und am wenigsten Umstände machte, in der Weise, daß man diese Parallelstellen nur am Rande des Evangeliums, das man besaß oder zu Grunde legte, durch irgend ein Zeichen, eine Zahl u. dergl. angab. Ein solches Verfahren setzte nun auch eine bestimmte Kritik voraus. Ehe eine Parallele aus einem andern Evangelium in dem zu Grunde gelegten beigeschrieben oder angemerkt wurde, mußte man sich von der Identität derselben überzeugt haben, aus welchen Gründen immer; und hierin liegt das Wesen der Synopse (s. den Artikel). Dagegen konnte man sich einer tiefern Kritik enthalten, namentlich es

Digitized by Google

unentschieden lassen, ob z. B. die aus dem Ev. Marci für die entsprechende Stelle im Ev. Matthäi citirte identische Begebenheit in beiden Evangelien in derselben Reihenfolge erzählt wurde, oder ob in einer andern, und wenn dies, ob die Reihenfolge des Markus oder die von Matthäus beobachtete die annehmbarere sey. War nämlich das Matthäusevangelium zu Grunde gelegt, so war damit zugleich bestimmt, daß die in diesem herrschende Akoluthie festgehalten werden sollte. Eine Anwendung der Akoluthistik und eine Feststellung ihrer Grundgesetze fand also bei diesem Verfahren nicht Statt. Gleichwohl mußte dasselbe mit manchen mechanischen Schwierigkeiten verbunden seyn; denn entweder mußte der ganze entsprechende Inhalt von drei Evangelien an den bezüglichen Stellen des zu Grunde gelegten vierten danebengesetzt werden, oder, um eine Anführung durch Verweisung mittelst Buchstaben oder Zahlen zu ermöglichen, mußte man drei Evangelien, ihrem vollständigen Inhalte nach, in kleinere Sektionen zerlegen, diese bezeichnen und, nach dieser Bezeichnung, am Rande des Grundevangeliums auf sie verweisen. Weil nun aber die Menge der auf diese Weise gewonnenen Sektionen oder Paragraphen sehr groß war, so reichten natürlich die Buchstaben des Alphabets nicht aus, und man war daher von selbst auf die Benutzung der Zahlzeichen gewiesen.

Der Mühe einer solchen Zerlegung der Evangelien, um, bei Zugrundelegung des Evangeliums Matthäi, Ein Evangelium aus vieren zu gewinnen, hatte sich, vor der Mitte des 3. Jahrh., der Alexandriner Ammonius (nicht zu verwechseln mit dem Neuplatoniker Ammonius Sakkas) unterzogen. Von ihm spricht Eusebius von Cäsarea in seinem Briefe an den Carpianus. Er setzt das Verfahren des Ammonius in folgenden Worten auseinander: „Der Alexandriner Ammonius hat, nach vieler darauf verwandter Mühe und Emsigkeit, das Evangelium aus Vieren (*τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον*) hinterlassen. Dadurch, daß er die gleichlautenden Perikopen der übrigen Evangelisten dem Evangelium des Matthäus zur Seite setzte, geschah es nothwendigerweise, daß die Reihenfolge und Verbindung der drei Evangelien vernichtet wurde, wenigstens was eine ununterbrochene Lesung anbetrifft u. s. f.“ Eusebius ersann nun, mit Benutzung der ammonischen Perikopen, um jeden einzelnen Evangelisten in seiner Integrität wieder hervortreten zu lassen und die verloren gegangene Verbindung der einzelnen Stellen wieder zu gewinnen, die nach ihm benannten Kanones (s. den Artikel Eusebius). Etwas Näheres über die ammonische Synopse wissen wir nicht; sie ist längst verloren gegangen. Nur so viel wird berichtet, daß er die Evangelien in mehr als 1000 Sektionen zerlegte, die es ihm möglich machten, jedes beliebige Citat, sowohl aus den drei Evangelien zu seinem synoptisch bearbeiteten Matthäus, als aus diesem zu jenen durch eine Zahl, mit Hinzufügung des Evangelistennamens, anzuführen. Den Matthäus hatte er in 355, den Markus in 235, den Lukas in 343, den Johannes in 232 Abschnitte geschieden. Je nach den Codd., indessen werden auch die ammonischen Numeri, deren Verzeichniß noch den älteren Drucken des N. T., z. B. der Ausgabe des Erasmus, beigefügt zu werden pflegten, verschieden angegeben. So zählt Matthäus anstatt 355 in andern Handschriften 352, 354, 358, 359 Sektionen; Markus anstatt 235 deren 233, 234, 236, 241; Lukas anstatt 343 deren 340, 342, 349; Johannes endlich statt 232 deren 231. Diese Sektionen werden bald pericopae, bald lectiones, bald canones, am häufigsten aber capitula genannt. Vom 5. sec. an sind die ammonischen Kapitel fast in allen handschriftl. Evangelienplenarien, nicht bloß den griech. und lat., sondern selbst dem gothischen, am Rande beigeschrieben, und zwar in schwarzer Dinte, während die gewöhnlich mit ihnen angeführten Kanones des Eusebius, nach Vorschrift des Hieronymus, in rother Farbe daneben verzeichnet stehen.

Eusebius gibt dem Buche des Ammonius den Titel '*τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον*', ein Name, der ursprünglich der Musik entlehnt und hier, eben nicht geschickt, auf die Uebereinstimmung der vier Evangelisten angewandt ist, wie auch eine '*συμφωνία εὐαγγελική*' des Hesychius von Jerusalem angeführt wird, oder wie man später derartige Schrif-

ten nannte: harmonia evangelica. Der Name μονοτέσσαρον i. e. unum ex quatuor (s. Du Cange) ist noch späteren Ursprungs.

Von Werken, in denen, mit Zugrundlegung Eines Evangeliums, die concordirenden Stellen der übrigen in ihren eigenen Worten beigefügt worden wären, ist nichts bekannt. Dagegen finden sich Evangelienhandschriften, in denen von ihren Besitzern oder schon von den Abschreibern Zusätze aus andern Evangelien willkürlich beigeschrieben sind: ein Verfahren, durch welches die Texte entstellt werden mußten (s. die Klage des Hieron. hierüber; Artikel: Bibeltext des N. T.), und das kaum als harmonistischer Versuch bezeichnet werden kann.

Ein anderer, wissenschaftlich schwierigerer Weg, zu einer vollständigen ununterbrochenen Erzählung des Evangelieninhaltes zu gelangen, war der, daß derselbe in freierer, selbstständiger Weise und so zusammengetragen wurde, daß man die Ausdrücke der einzelnen Evangelisten möglichst beibehielt, aber, je nach Befinden, auch Auslassungen sich erlaubte. Wenn z. B. ein besonderes dogmatisches Interesse obwaltete, konnte dieses nöthigen, gewisse Abschnitte einzelner Evangelien zu übergehen, sie in die Gesammterzählung nicht mit aufzunehmen. Ein solches Evangelium empfahl sich einerseits dem Leser, weil es vollständiger war als jedes einzelne, und beeinträchtigte doch andererseits die evangelische Wahrheit zu Gunsten eines Parteiinteresses. Eine solche Arbeit machte auch die Aufstellung von kritischen Grundsätzen nöthig, die sich auf die Reihenfolge der einzelnen Begebenheiten und der Aussprüche des Herrn, so wie auf alle die tieferen, mit der Akoluthie verbundenen Fragen zu beziehen hatte. Nur besonderes Geschick und mehr als gewöhnliche Begabung vermochte eine solche Evangelienerzählung zu Stande zu bringen. Ein Werk dieser Art mag das längst verlorene Diatessaron des Assyrers Tatianus (um 170) gewesen seyn. Die frühe Existenz desselben bestätigt Eusebius, der in seiner K.G. 4, 29. sagt: Tatianus hat eine Art von Harmonie (συνάφεια) und Vereinigung der Evangelien irgendwie zusammengestellt und sie Diatessaron genannt. Theodoret. haer. fab. 1, 20. bestätigt diese Nachricht. Ohne Zweifel hatte ihn, der, ursprünglich ein Schüler des Irenäus, vom orthodoxen Glauben abtrat, sich zum gnostischen Doketismus wandte und Haupt der Enkratiten wurde (Euseb. l. c.), bei Abfassung seiner Evangelienschrift ein sektirerisches Interesse geleitet. Wie Tatianus nämlich mit den Briefen Pauli mancherlei Abänderungen vornahm, und wie seine zahlreichen Schriften alle das Gepräge seiner Sekte an sich trugen; so scheute er sich auch nicht, um seines Systems willen, die evangelischen Berichte zu verstümmeln. Theodoret (l. c.) berichtet: Tatian habe die Genealogieen herausgeschnitten (περικόψας) und alles Andere, was zeigt, daß der Herr, dem Fleische nach, von David entsprossen sey. Theodoret sah dieses nur sehr uneigentlich Evangelien-Harmonie genannte Werk des Tatianus selbst, was weder von Eusebius gesagt werden kann, noch auch von Epiphanius, der mittheilt, daß dasselbe von Manchen „das Ev. der Hebräer" genannt werde, das offenbar älter ist als Tatian. Theodoret hatte, nach seinem eigenen Zeugnisse, über 200 Exemplare dieser beliebten Tatianschen Schrift aus seinem Sprengel zusammenbringen lassen und dafür die unentstellten Evangelien verbreitet. Aus dem Umstande, daß Tatian die Stammtafeln bei Matthäus und Lukas ausließ, ist von Barhebräus der unrichtige Schluß gezogen worden, er habe sein Evangelium mit Joh. Kap. 1. begonnen. Ebenso beruht es nur auf einer sehr späten Quelle (Fabric. cod. apocr. N. T. I. p. 379 nota), wenn Viktor Capuensis dem tatianschen Diatessaron den Titel διὰ πέντε beilegt. Endlich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß die Nachricht, welche Hieronym. ep. 151 ad Algas. quaest. 5 von Theophilus von Antiochien, einem Zeitgenossen Tatians mittheilt: „quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui monimenta reliquit." Von diesem Werke des Theophilus ist sonst nichts bekannt; auch führt Euseb. (K.G. 4, 24.) unter dessen Schriften keine Evangelienharmonie an.

Kirchliches Ansehen konnte eine Evangelienharmonie überhaupt nur dann erhalten, wenn sie den unverletzten Text aller 4 Ev. zu einem Ganzen verarbeitete, so daß man

in jedem Augenblicke von der diplomatischen Richtigkeit der angeführten eingefügten Stellen sich zu überzeugen vermochte. Zur Hervorbringung eines solchen Werkes bedurfte es einer kritischen Behandlung des evangelischen Stoffes nach beiden Seiten hin: nach der Seite der Synopse und gleichzeitig nach derjenigen der Akoluthie. Es mußte ein vollständiges System erbaut werden, nach dessen Grundsätzen es möglich war, den Gesammtinhalt aller Evangelien unter bestimmte Rubriken oder Titel zu bringen, welche die synoptischen Berichte mit denjenigen des Johannes vereinigte. Diese unter sich wiederum so zu ordnen, daß sie eine fortgehende Erzählung bildeten, und die Stelle, wo sie sich in den einzelnen Evangelien fanden, genau zu bezeichnen, war eine unerläßliche, wenn auch mühsame Arbeit. Die ammonischen Sektionen und die Kanones des Eusebius gewährten schätzbare Hülfsmittel dazu, wenn sie auch nicht nothwendig benutzt werden mußten. Griechische Evangelienharmonieen sind überhaupt nicht auf uns gekommen, also auch keine dergleichen, die eine Entstehung, wie die eben angegebene, vermuthen ließe. Dagegen tragen die lat. Ev.-Harmonieen die wesentlichen Züge einer solchen harmonisirenden Zusammenstellung an sich. Sie ruhen, wie sich von selbst versteht, auf der Uebersetzung des Hieronymus, deren Weiterverbreitung in der Kirche sie ihr eignes Ansehen und ihre Erhaltung bis auf unsere Tage verdanken.

Die älteste lat. Ev.-Harm. ist in einem lat. Cod. des N. T. aus dem 6. Jahrhundert enthalten und gehört zu den handschriftlichen Schätzen der Kirche zu Fulda. Der Bischof Victor von Capua hat sie mit eigner Hand, im J. 546, verbessert, wie aus einer autographischen Unterschrift am Schlusse der Apostelgeschichte hervorgeht. Das Nähere über dieses ehrwürdige Buch kann man in Lachmann's Vorr. zu seinem N. T. graece et latine. 1842. S. XXVII und XXVIII nachlesen; einer Tradition zu Folge hat Bonifacius es aus Italien nach Fulda mitgebracht. Unter mehreren bekannten Abschriften ist für uns die St. Galler Evangelienharmonie die wichtigste. Sie, wie alle übrigen, beginnt mit einer praefatio Victoris Episcopi Capuae, die also anhebt: „cum fortuito in manus meas incideret *unum ex quatuor Evangelium* compositum, et absente titulo non invenirem nomen autoris" cet. Victor kannte also den Verfasser dieser Ev.-Harmonie nicht; allein er hatte den Eusebius gelesen und stellte nun die von späteren Herausgebern wiederholte Behauptung auf, daß Ammonius von Alexandrien, oder wahrscheinlicher Tatianus der Urheber dieser Harmonie sey, deren Brauchbarkeit Victor durch Hinzufügung der ammonischen Zahlen und der eusebian. Kanones erhöhte.

Der eben erwähnte St. Galler cod., aus dem 9. Jahrh., dessen von dem Fuldaer abweichende Lesarten Lachmann in den 2. Band seines N. T. aufgenommen hat, ist für die deutsche Literaturgeschichte von hoher Wichtigkeit, weil er, dem lat. Texte gegenüber, eine althochd. wörtliche Uebersetzung desselben enthält. Diese sogenannte fränkische Evangelienharmonie, deren Verf. unbekannt ist, diente offenbar nur zu Schulzwecken, d. h. es wurde mit ihrer Hülfe das Lateinische aus der Handschrift gelehrt. Wie Glossen überhaupt, folgt sie den lateinischen Worten, so daß die deutsche Wortfolge, bei sonstiger genauer Beobachtung der Flexionen, ganz aufgegeben ist. Nach Palthenius (1706) und Joh. Georg Scherz (im Schilter'schen thesaurus, Bd. 2, 1727), gab sie 1841 J. Andr. Schmeller nach dem einzig vollständigen St. Galler Codex heraus. Von dem lückenhaften Cod. des Bonaventura Vulcanius zu Brügge hat sich nur ein Apographon unter den Handschriften von Francisc. Junius in der bodlejan. Bibliothek zu Oxford erhalten. Dieses lag den Ausgaben vor der Schmeller'schen zu Grunde. Die Sprache dieser ältesten deutschen Evangelienharmonie schwankt zwischen der alemannischen und bairischen Mundart, ist weicher als diese und durch eine Anzahl sonst nur dem Altſ. und Angelſ. eignen Wörter bemerkenswerth; zu den reinfränkischen Sprachdenkmälern gehört sie also nicht. (S. Grimm's Grtk. 1. Ausg. S. LV. Gesch. der deutschen Spr. 2. Ausg. S. 382.)

Dem Bedürfnisse nach einem deutschen Evangelienbuche konnte durch eine so mangelhafte Uebertragung nicht genügt seyn. Zudem lag es im Interesse der Verbreitung des

christlichen Glaubens, den Inhalt der Evangelien in jeder Form unter das Volk zu bringen. Daß auch Lieder gesungen wurden, welche die Thaten des Heilandes in heimathlicher Sprache priesen und dem Evangelium ein williges Gehör verschafften, wissen wir aus einem anziehenden Beispiele, das uns der Mönch von Malmesbury von dem gefeierten Dichter und Bischofe Aldhelm erzählt. (S. *Wrights* bibliogr. brit. 1, 215.) Auch wird von Ludwig dem Frommen eine freilich wenig verbürgte Erzählung umgetragen (s. unten), daß er einem sächsischen Dichter den Auftrag ertheilt habe, das A. und das N. T. in deutsche Verse zu übertragen. Einen um so bedeutenderen Einfluß muß daher das poetische Evangelienbuch des Weißenburger Mönchs Otfrid ausgeübt haben, dessen Arbeit unzweifelhaft für den Vortrag unter Gesang bestimmt war.

Von Otfrieds Lebensverhältnissen, so wie von der Veranlassung zu seinem für die damalige Zeit erstaunlichen, für alle Zeit aber höchst dankenswerthen Unternehmen, den Inhalt der Evangelien in fortlaufender Erzählung und zwar in gereimten Versen darzustellen, wissen wir nur so viel, wie er uns in den vier seinem Werke vorausgeschickten Zuschriften (an den Erzbischof Liutbert von Mainz, in dessen Sprengel Weißenburg lag, in lat. Sprache, an Ludwig den Deutschen, seinen Landesherrn, an Bischof Salomo (I.) von Kostnitz, seinen Gönner und Unterstützer, endlich an die St. Galler Mönche Hartmuat und Werinbert, seine ehemaligen Mitschüler in Rhabanus Schule zu Fulda, an diese letzteren in deutscher Sprache) selbst mittheilt. Was ihn, der muthmaßlich am Bodensee geboren war, mit Salomo's Unterstützung — er nennt ihn seinen zahtâri, d. i. altor — von Rhabanus unterrichtet wurde, aus seiner alemannischen, auch in seiner von ihm freilich fränkisch genannten Mundart (vgl. z. B. die Ausg. v. Graff, Krist S. 20, 34. 24, 113. 122. 383, 7. 8. 401, 3 ff. 441, 11.) zu erkennenden Heimath in das von dem Apostel der Alemannen Sct. Pirminus († 754) gegründete Kloster Weißenburg im Speiergau geführt hat, kann nicht einmal vermuthet werden. Der Umfang von Otfrieds Bildung ging über die in seinem Werke wahrnehmbare theologische Schule seiner Zeit hinaus: er war mit Virgil, Lucan, Ovid bekannt; mit den christl. Dichtern Juvencus, Aratus, Prudentius, die er sich zu Vorbildern nahm, war er wohl vertraut; das schöne Ebenmaß griechischer und römischer Dichtung in Zierlichkeit des Ausdrucks und Sicherheit des Verses weiß er gebührend anzuerkennen (20, 1 ff.). Der lat. Sprache verstand er sich, wie die Zuschrift an Liutbert zeigt, ziemlich geläufig zu bedienen. Seine Dichtergabe mochte seinen alten Mitschülern, wenn wir unter den „quibusdam memoriae dignis fratribus" der eben erwähnten Zuschrift Mönche, wie z. B. die St. Galler, verstehen dürfen, — längst bekannt gewesen seyn. Ihren Bitten und denen einer Nonne, vielleicht Aebtissin, Judith, das Evangelium (euangeliono deil) in deutsche Liederverse zu bringen, um dem obscönen Volksliede der Laien entgegenzuwirken, kam er, im Gefühle großer Unwürdigkeit und herzlicher Demuth (vgl. z. B. 441, 1 ff. 442, 29—50.), auf's Trefflichste nach, ungeachtet ihm die Handhabung der dichterisch noch wenig gebildeten Sprache, ihre Barbaries, wie der gelehrte Mönch sagt, ihm nur mühsam zu überwindende Schwierigkeiten in den Weg legte. Durch sein aus 15,000 Reimzeilen bestehendes Evangelienbuch hat er die von den gereimten lat. Kirchenliedern entlehnte kurze, vierzeilige Strophe, wie den Reim selbst, zum bindenden Gesetz deutscher Dichtkunst erhoben und zu einer echt deutschen Prosodik den Grund gelegt. Wie ferner, seine Zeit (Mitte des 9. Jahrh.) in jene Periode fällt, wo Deutschland zum erstenmale in seiner Besonderheit als ein Ganzes rechtliche Existenz erhielt; so hat auch Otfried durch die besondere Form, in welcher er dem Deutschthum einen kirchlichen, auch die letzten Spuren des Heidenthums in der Sprache verwischenden Ausdruck verlieh, parallel zu der augenblicklichen politischen Einheit Deutschlands, der kirchlichen Einheit desselben und dem Siege des Christenthums in der germanischen Welt ein ebenso erhabenes wie vollendetes Denkmal gesetzt. Die otfridische gereimte Strophe verdrängte die aus heidnischer Zeit stammenden anreimenden Witten für immer.

Sehr wahrscheinlich ist Otfrids, von ihm selbst in fünf Bücher getheiltes Werk, all-

mählig entstanden; die letzten 5 Kapitel des 5. Buchs, welche eschatologische Gegenstände behandeln, machten offenbar ein für sich bestehendes, mit dem Evangelienbuche nicht innerlich verbundenes Gedicht aus, vielleicht das älteste des Ganzen. Andererseits gestatten Otfrids eigne Aeußerungen die Annahme, daß das dritte Buch das zuletzt verfaßte sey. Den Inhalt seines Werkes gibt Otfrid selbst an; das erste Buch erzählt Christi Geburt und schließt mit der Taufe und Predigt Johannis; das zweite berichtet, wie der Herr seine Jünger sammelte, wie und durch welche Wunderzeichen seine Lehre der Welt bekannt ward; das dritte schildert Christi herrliche Wunder und seine Predigt an die Juden; das fünfte seine Auferstehung, seine Unterredung mit den Jüngern nach derselben, die Himmelfahrt und das Endgericht. Um nun zu bestimmen, in wie weit Otfrid sich der lat. Evangelienharmonie bedient hat, wird die Untersuchung sich darauf richten müssen, die einzelnen Kapitel der deutschen mit der lat. Harmonie zu vergleichen, wobei natürlich die selbstständig eingelegte, ziemlich zahlreichen Abschnitte in Abzug gebracht werden müssen. Aus einer solchen Vergleichung ergibt sich, daß Otfried in dem ersten Buche (28 Kapitel) der lat. Harmonie genau, nur mit ein Paar unbedeutender Umstellungen, und in der Weise gefolgt ist, daß er die einzelnen lateinischen Kapitel in mehrere Theile zerlegte, offenbar um Dichtungen von geringerem Umfange zu gewinnen, die sich dem Gedächtnisse leichter einprägten und auch leichter zur Harfe vorgetragen werden konnten. Das zweite aus 24 Kap. bestehende Buch handelt „de verbo sine principio et quibusdam signis et doctrina eius" und verläßt die Reihenfolge der lat. Harmonie durchaus. Im dritten Buche (26 Kap.) folgt Otfrid einer eigenthümlichen synoptischen Anordnung, die auf eine selbstständige Kritik der Akoluthie hinweist und seinen Ausspruch, daß er hier die Ordnung verlassen und bloß aus dem Gedächtnisse geschrieben habe, einigermaßen beschränkt. Im vierten Buche (27 Kap.) erzählt Otfried „uuio druhtin selbo thaz biuuarb, er sines thankes bi unsih starb", wie der Herr selbst das vollbrachte, daß er freiwillig für uns starb (S. 267); es umfaßt dieses Buch also die Passion des Herrn, ebenfalls selbstständig; denn daß er in der Darstellung der letzten Begebenheiten aus dem Leben des Herrn dieselbe Reihenfolge mit der lat. Harmonie (cp. 155—172) einhält, war durch den Inhalt selbst geboten; im Uebrigen folgt er auch hier ganz besonders dem Evangelium Johannis. Das fünfte Buch endlich besteht aus zwei (cp. 1—16. c. 17—25) leicht zu scheidenden Hälften, in welchen, unter besonders ausführlicher Hervorhebung des Kreuzes, seines Nutzens, des Kreuzeszeichens u. s. f. die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn abgehandelt wird. Auch in diesem Buche folgt Otfrid vorzugsweise dem Evang. Johannis bis zum Ende desselben; die Himmelfahrt ist nach Mark. 16. erzählt. Mit dieser schließen eigentlich die Evangelien; allein Otfrid ist weiter gegangen: er nimmt im 17. Kap. die Himmelfahrt nach Apg. 1 nochmals auf und verbindet damit (Kap. 18—23) eine ausführliche Schilderung des jüngsten Gerichts, nach bestimmten leitenden Gedanken, welche in den Ueberschriften der einzelnen Kapitel enthalten sind. Dem Schlusse des ganzen Werkes (Kap. 25) geht in Kap. 24 ein inniges Gebet vorher. Ueberhaupt übt diese innige, dem Mystischen zuneigende Frömmigkeit des Dichters eine große Anziehungskraft auf den Leser.

Zur Beurtheilung der persönlichen Glaubensstellung Otfrids bieten sich die an mehreren Stellen seines Evangelienbuchs eingefügten Gebete und manche freiere Ausführungen frommer Gedanken als Quelle dar. Seine theologischen Ansichten dagegen ergeben sich am leichtesten aus einer Zusammenstellung der zahlreichen mit mystice, moraliter, spiritaliter überschriebenen Abschnitte und aus den Einleitungen. Die Bedeutung dieser Kapitel für eine richtige Würdigung des Dichters leuchtet ein, wenn wir wahrnehmen, daß sein Christenthum ein wesentlich inneres, mystisches, auf dem Grunde der demüthigen „caritas, bruodarscaf, minna," sich aufbauendes ist, dessen Mittelpunkt Jesus Christus, der Sohn Gottes, von ihm in lebendigem Glauben aufgenommen und als der rechte Heiland (heilari, heilant, druhtin heilant, krist, druthin krist cet.) angebetet wird. Ihm ist Christus nicht bloß der Herr (druthin) schlechtweg: er ist ihm der ewige Kaiser, er

himmlische König („ther keisor evinigo, ther kuning himilisgo“ 329, 39. 337, 9. 10.). Otfrid hat mit der Samariterin am Brunnen geistlichen Trank getrunken, geistlichen Wein auf der Hochzeit zu Cana (127, 25. vgl. 129, 68.); darum ist auch sein Auge geöffnet für die ewige Sonne („thiu eviniga sunna“ 293, 23 ff.), von deren Strahlen er sich erwärmen läßt; Christus ist der theuerste, der rechte Schatz, den man im Grabe barg bis zum Sonntag Morgen, wo die ewige Sonne und mit ihr das Heil aufging (354, 37 ff.). Des Dichters Wünschen und Sehnen richtet sich daher einzig auf seinen Heiland, als den Wunderthäter, der auch ihn von allen Sünden reinigen und der ewigen Seligkeit gewiß machen kann („thóih si thin scalk *givitto*“ 176, 13—177, 44.). Christi Geduld im Leiden ist ihm Muster und nachahmungswerthes Vorbild (S. 232); sein ernstes Gebet geht darauf aus, daß der Herr, der ihn in's Leben gerufen und alle seine Tage hält in seiner Hand, ihn behüte und bewahre vor Sünden und endlich aufnehme in die ewige Freude seiner Gegenwart (S. 439 f.). Wiederholt auch spricht er von seiner nidiri (444, 77.), und zeigt in allen seinen Ausdrücken eine herzliche Demuth (z. B. in der „invocatio scriptoris ad dominum“), die einen günstigen Schluß auf seine persönliche Frömmigkeit zuläßt.

Flacius Illyricus, der erste Herausgeber des otfrid'schen Evangelienbuchs, rühmt den Dichter auch wegen seiner Unabhängigkeit von den Satzungen Roms. Allerdings schreibt Otfrid (28, 45.) seine Seligkeit nur Gottes Gnade zu („thaz nist bi verken minen, suntar rehto in vâru *bi thineru ginadu*“ u. s. f.); allein diese Aussprüche sind ebensowenig in paulinisch-augustinischem Sinne zu pressen, wie andere Aeußerungen, wo er vom Verdienen (githionon, irthionon) des Himmelreichs spricht. Es ist ein Grundzug aller wahren Mystik, daß sie eine strenge Dogmatik flieht und im innersten Wesen das eigene Verdienst, der göttlichen Forderung gegenüber, aufrichtet. Sie kann sich daher mit sehr verschiedenen Glaubensformen verbinden, ohne in einen entzweienden Widerspruch mit denselben zu treten, weil ihr das unbegrenzte Gebiet willkürlicher Deutung und Auslegung — Otfrids Muster sind Gregorius M., Augustinus (402, 25. 27.), Hieronymus (444, 69.) — beständig zu Gebote steht. Deshalb hat es auch in dem otfridischen Buche nichts Auffallendes, daß der Dichter, ungeachtet er mit inniger Liebe an seinem Heilande hängt, dennoch die Heiligen, unter denen natürlich Maria, »die heilige Gottes Dirne«, den ersten Platz einnimmt, um ihre Intercession anruft; z. B. 44, 25. Otfrid folgt in der Verehrung Maria's durchaus der kirchlichen Tradition, die sich besonders um ihre Jungfrauschaft bewegte und alttestamentliche Stellen aus den Propheten mit zuversichtlicher Kühnheit auf dieselbe deutete. So ist denn auch Otfriden Christus gern der Jungfrau Sohn („thiarnun sun“ 410, 19.), und Ezech. 44, 2. deutet er, mit Gregor und der Angels. Kirche, auf die unbefleckte Jungfrauschaft Maria's („er ingiang ungimerrit *duron so bisperrit*“ 395, 19 ff.). Wer auf Erden selig werden will, muß an die reiche Himmelskönigin sich bittend wenden (30, 23 ff.) u. s. f.

Schon die bisher gegebenen Proben werden hinreichen, um die Bedeutung des mit wenigem Recht Evangelienharmonie genannten Evangelienbuchs Otfrids für die theolog. Wissenschaft erkennen zu lassen. Leider ist das Studium desselben noch mit großen Schwierigkeiten verbunden, da Graff's Ausgabe (»Krist.« Königsb. 1831) zwar einen kritisch festgestellten Text liefert, aber bei gänzlichem Mangel erläuternder Anmerkungen oder eines Glossars immer noch Schilters, nur durch Scherz' verbessernde, gediegene Anmerkungen brauchbar gemachte, mit einer lat. Uebersetzung versehene Ausgabe nicht entbehrlich macht. S. *Schilteri*, thes. antiquitatum teutonicar. Ulmae 1728.

Dürfen wir annehmen, daß in Otfrid sich die Tiefe eines deutschen Gemüthes mit der überkommenen, auf römischer Anschauung ruhenden theologischen Wissenschaftlichkeit verband, und er uns in seinem Werke, dessen Deutung im Einzelnen noch nicht versucht ist, einen treuen Abdruck, gewissermaßen eine Grundform, der Theologie seiner Zeit gibt, insbesondere, wie sie im südlichen Deutschland sich Grund und Boden gewonnen hatte; so ist uns durch die etwa 25 Jahre ältere, altsächsische Evangeliendichtung, welcher noch

weniger als dem Buche Otfrieds der ihr von Hickes beigelegte Name einer Evangelienharmonie zukommt, eine nach allen Seiten hin sauber ausgearbeitete Grundlage gegeben, von der aus wir das Gebäude theologischer Lehrweise in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. im Norden und Nordwesten Deutschlands mit ziemlicher Sicherheit aufführen können. Den Zugang zu diesem Schatze, dem selbst Klopstock und mancher treue Deutsche vor ihm vergebens auf die Spur zu kommen suchte, hat uns J. Andreas Schmeller (Heliand oder die altſ. Ev.-Harmonie. 1830, 1840) eröffnet; seine Benutzung Kannegießers wenn auch sehr ungenaue Uebersetzung (Berlin 1847) und Grimms dem besser verstandenen Texte sich treuer anschließende Uebertragung (Rinteln 1854) erleichtert. Hoffentlich wird die von Köne in Münster verheißene Ausgabe das Vielen erwünschte Mittel werden, mit mehr Genuß und weniger Zeitaufwand sich ein klares Bild des uralten deutschen Christenglaubens selbstständig zu entwerfen.

Aus einer nicht genannten Quelle stammt die in Theganus Lebensbeschreibung Ludwigs des Frommen nicht enthaltene Nachricht, daß dieser deutscher Sangesart sonst abholde Fürst einen berühmten sächsischen Dichter beauftragt habe, das alte und das neue Test. in deutsche Verse zu übertragen. Der Dichter leistete Folge und führte das umfangreiche Werk, von der Schöpfung anhebend, bis zum Schlusse des N. T. (ſ. *Eccards* Franc. Or. II, 324 sqq.) aus. Eccard bezog, scharfsinnig, diese vereinzelte Erzählung auf die von Hickes beschriebene, von diesem für fränkischen Ursprungs ausgegebene Evangelienharmonie einer Cotton. Handschrift und auf einen zweiten deutschen Evangeliencodex, der erst im J. 1794 von dem Lothringer Gerard Gley in Bamberg wieder aufgefunden wurde und später nach München gelangte. In neuerer Zeit hat man die weitere, unbegründete Vermuthung aufgestellt, die unter dem Namen Cädmons (eines angelsächsischen Dichters, über den der ehrwürdige Beda [K.G. 4, 24.] sich verbreitet) gehenden Dichtungen des alten Testamentes möchten die Ergänzung zu der altſ. Evangelienharmonie bilden, mit der sie, in Ausdruck und Ton, eine leicht erklärliche Verwandtschaft zeigen. Das altſ. Evangelienbuch ist unstreitig das Werk Eines, dazu sehr begabten, Dichters des sächsischen Festlandes: die cädmon'schen Dichtungen rühren von verschiedenen Dichtern der Inselsachsen her und stammen sehr wahrscheinlich auch aus verschiedenen Zeiten. Wer fähig ist, beide Dichtungen in der Urschrift zu verstehen, wird sich leicht von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen. Auf Cädmon wollen wir später mit Einem Worte zurückkommen; hier dagegen, so weit der Raum es gestattet, das Nöthigste über den theologischen Karakter des Heliand (d. i. Heiland) sagen.

Zunächst ist bemerkenswerth, daß der Verf. sich an die lat. Harmonie gar nicht gebunden hat, sondern aus den Evangelien eine Reihe von Begebenheiten und Lehrreden des Herrn auswählte, die er zum Gegenstande einer oft weitläuftigen poetischen Umschreibung macht; z. B. die Magier (Schmeller 16, 9—21, 10.), den Kindermord in Bethlehem (21, 22—23, 10.), die Bergpredigt (38, 11—55, 22.), Aussendung und Instruktion der Jünger (55, 22—60, 20.), der Hauptmann von Capernaum (63, 18—66, 3.); Gleichnisse: vom Säemann (72, 13—77, 17.), vom Unkraut und Endgericht (77, 18—80, 10.), vom Netz (80, 11—81, 5.), des Täufers Zeugniß und Enthauptung (83, 19—86, 12.), vom reichen Mann und armen Lazarus (102, 10—104, 20.), von den Arbeitern im Weinberg, mit mystischer Exposition (104, 21—107, 23.); von den Blinden zu Jericho, ebenfalls eigenthümlich mystisch gedeutet (108, 22—112, 15., vgl. Otfr.); Auferweckung des Lazarus (121, 9—126, 20.), von der Zerstörung des Tempels und vom Endgericht (129, 14—136, 7.). Aus der Passionsgeschichte sind besonders hervorzuheben: das Passahmahl, Einsetzung des Abendmahls (138, 16—144, 4.), Petri Verleugnung, mit einem originellen Abschnitte über die Buße (150, 23—154, 5.), und Christus vor Pilatus (161, 15—165, 10.), mit einem eingefügten Stücke, in welchem die Beschickung des Pilatus durch seine Frau als aus des Teufels Neid und seiner Eingebung hervorgegangen dargestellt wird. Eine große Anzahl anderer und zwar höchst bedeutender Perikopen, z. B. Christus und die Samariterin, vom verlornen Schaf, vom verlornen Sohne, vom Könige, der mit sei-

nen Knechten abrechnet, vom ungerechten Haushalter, von den bösen Weingärtnern, von dem Könige, der seinem Sohne Hochzeit macht, vom barmherzigen Samariter, vom guten Hirten, von den zehn Jungfrauen u. A., sind ganz ausgelassen. Wie aber der Dichter sich nicht an die lat. Harmonie bindet, sondern sich auf dem Gebiete der neutestamentlichen Geschichte selbstständig bewegt, so hat er sich auch nicht ängstlich an das biblische Wort angeschlossen, vielmehr seine Darstellungen durch einleitende Worte, die jedem Abschnitte vorausgehen, durch eingeschobene Erklärungen und eigenthümliche nationale oder überraschende Züge (die Hirten z. B. sind Pferdehirten: ehuscalcos, wiggeo gomean 12, 5 sq.; die Taube setzt sich dem Herrn bei der Taufe auf die Achsel: 29, 24. 30, 1.), durch sehr lebhafte Schilderungen (z. B. die Geburtstagsfeier des Herodes: 83, 21 ff.), lehrreiche Ausläufer, besonders aber durch längere dramatisch eingeordnete Reden und epische Formeln zu beleben und den Leser durch diese Aeußerlichkeiten in Spannung zu erhalten und zu fesseln gesucht. Er handhabt die an den Stabreim gebundene dichterische Sprache seines Stammes meisterhaft, mit jener auch in den agſ. Gedichten zum nothwendigen Gesetz erhobenen wiederholenden doppelten Bezeichnung derselben Begriffe durch parallel sich häufende Ausdrücke, welche nothwendigerweise eine große Breite mit sich führt und die leichte Bewegung des Gedankens hemmt oder erschwert. Der Dichter verbindet Treue der Schilderung mit Durchsichtigkeit der Darstellung; nüchterner und viel weniger innerlich als Otfrid, bedient er sich der hergebrachten dogmatischen Terminologie mit großer Geläufigkeit, besonders was die Gottheit (gotcundi, godcundi 82, 6. 96, 3. 160, 24.) und die Menschheit (menniski 111, 15 sqq.) Christi angeht, während die den christlichen Kultus und die Hierarchie betreffenden Bezeichnungen sparsam hervortreten (Priester, Obersten der Juden, hoher Priester: biscop, vîhes vard 150, 24. biscop, furisto thes folkes 155, 4. oborvard vero, biscop 126, 21. 22. 127, 11. 136, 20. encora [agſ. ancra, anachoreta] 26, 3.; Kirche, altſ. kerika, kommt hier noch nicht vor, obschon der Begriff derselben als Gottes Familie [hiviski] wiederholt richtig ausgedrückt ist), oder auf die offenbar noch neuen und ungewohnten christlichen Verhältnisse heimathliche, dem Heidenthum kaum entwachsene Vorstellungen ohne Anstoß verwandt werden, doch so, daß einem möglichen Irrthum vorgebeugt ist. So geht z. B. neben dem heidnischen Worte mudspelli (nur 79, 24. und 133, 4 ff.) Weltuntergang, das erklärende „endi thesaro veroldes“ oder „givand thesaro veroldes“ 136, 9. parallel; neben dem uralten vurd (141, 9. 146, 2.) und vurdigiscapu oder vurde giscapu (103, 7.), womit der heidnische Germane das Fatum, die dunkle Schicksalsmacht, das bestimmte Loos, insonderheit Todesloos, nannte, steht ein erklärendes godes giscapu (16, 19. 23, 17.), thiu hêlagon giscapu (124, 9.), metodo giscapu (147, 11.), Gottes heilig geordnetes, des Schöpfers vorbestimmtes Loos, wohl auch „die große Macht Gottes“ u. s. f. zur Seite. Wie frei also auch der Dichter des Heliand und wie glücklich er altheimische Ausdrucksweisen auf den Inhalt der Evangelien überträgt, und wie sicher man eben hieraus den Schluß ziehen darf, daß das ganze, höchst beachtungswerthe Gedicht kurz nach der Bekehrung der Sachsen entstanden seyn mag und den Standpunkt der ersten Missionare unter denselben treu wiedergibt: so muß man sich doch andererseits sorgfältig hüten, die denkbaren Rückerinnerungen an das Heidenthum nicht von ihrem sie begleitenden christlichen Correktiv zu lösen, oder selbst in dem frischen nationalen Bewußtseyn, von dem viele Stellen des altſ. Evangelienbuchs getragen sind, eine entschiedene Annäherung an den Standpunkt der Reformation des 16. Jahrh. zu erblicken, wie dies z. B. Rettberg thut. Allerdings weiß der Altsachse von Maria's Fürbitte nichts, der Gottes Jungfrau (godes thiorna 13, 18. 24, 12.), der milden, guten, seligen Jungfrau (20, 9. 21, 15. 24, 10.), der Mutter Christi (muoder cristes 167, 27., nicht Mutter Gottes), der makellosen Frau (idis unvamma 168, 1.), noch auch von der Heiligen Vertretung bei Gott; allein ebenso wenig lehrt er die Rechtfertigung durch den Glauben oder irgend einen Glaubenssatz, der mit der katholischen Kirche in Widerspruch wäre; vielmehr folgt er in manchen Zügen (z. B. 16, 15. 18, 4. 19, 24. u. A.) ihrer Tradition und entlehnt ihren großen Glaubensmännern die eine und andere

mystische Deutung oder Anwendung, der auch Otfrid folgt; z. B. die Zusammenstellung der Versuchung Christi durch den Teufel mit Adams Fall, bei Otfrid S. 114 f., bei dem Altsachsen S. 31, 13 ff.; daß bei der Speisung der Fünftausend das vom Herrn gesegnete Brod unter den Händen der Männer wuchs (Otfr. 188, 36., Heliand 87, 20.), die spiritualisirende Deutung des am Blindgebornen geübten Wunders auf die ganze in die Nacht der Sünde versunkene Menschheit (Otfr. 243 f.; bei dem Altsachsen geben die Blinden von Jericho Veranlassung zu solcher Erklärung: 110, 4.) u. a. mehr. Genauerer Forschung muß es vorbehalten bleiben, die gemeinsamen Quellen aufzufinden. Für den Altsachsen konnte Alcuin der nächste Gewährsmann seyn; wollte man jedoch dessen großem Schüler Liudger die Abfassung der altſ. Evangeliendichtung zulegen, so müßten noch andere Gründe als die Verwandtschaft der altſ. mit der Mundart des Münsterlandes geltend gemacht werden. Leider gestattet der Raum nicht, hier ein Mehreres über unsere Dichtung zu sagen; nur das sey noch beigefügt, daß der Altsachse die Grenze der Evangelien nicht überschreitet: er schließt mit der Himmelfahrt des Herrn.

Auch unter dem Namen des Angelsachsen Cädmon haben sich in einer Handschrift der bodlejanischen Bibliothek (s. meine Ausgabe Cädmon's, Th. I.) einige hundert Verse erhalten, welche einen neutestamentlichen Gegenstand, der, wie das jüngste Gericht, von den christlichen Dichtern des Mittelalters mit Vorliebe behandelt wurde: die Höllenfahrt Christi, nach dem unter den Angelsachsen sehr verbreiteten Evangelium des Nicodemus in weitläuftiger, ziemlich verderbter Sprache darstellen, mithin auch keinen Anspruch erheben können, unter die Evangelienharmonieen gezählt zu werden.

Mit der Reformation traten auch die harmonistischen Bestrebungen in ein neues, meist von dogmatischen Grundsätzen beschränktes Stadium; nur wenige Theologen behaupteten bei Zusammenstellung ihrer Harmonieen den freieren historischen Standpunkt Augustins (Libri IV. de consensu evangelistarum) oder Calvins (Harmonia ex Matthaeo, Marco et Luca); die meisten folgten dem Systeme Andr. Osianders (harmonia evangeliorum, 1537), das, bei Aufrechthaltung eines einseitigen Inspirationsbegriffs, den historischen Zusammenhang der evangelischen Geschichte gänzlich zerstörte und die H a r m o n i s t i k in übeln Ruf brachte. Ein Verdienst der aufbauenden Kritiker unserer Tage wird es seyn, das rein historische Interesse in seiner vollen Wahrheit gegen die Zersplitterer der Evangelieneinheit, wie gegen Diejenigen, die ihr menschlich ersonnene Fesseln anlegen, gleich siegreich zu vertheidigen.

Bouterwek.

Evangelische Allianz (evangelical alliance). Die evangelische Allianz ist im Jahre 1846 in England in's Leben getreten; doch ging der erste Impuls zu ihrer Bildung nicht von dem an sogenannten „Sekten" so reichen England selber, sondern von einem Lande aus, wo die Anzahl der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften eine weit kleinere, die kirchlichen Verhältnisse weit einfachere sind, nämlich von S c h o t t l a n d. Obwohl in dem ersten Aufruf vom 5. Aug. 1845 hauptsächlich das ä u ß e r e Bedürfniß hervorgehoben wird, den Uebergriffen des Papismus und Puseyismus eine größere Einheit entgegenzusetzen, so glauben wir doch nicht zu irren, wenn wir in dem Bruch zwischen der freien Kirche und der established church in Schottland (beides bekanntlich presbyterianische Kirchen) den i n n e r n Grund sehen, welcher geförderte christliche Männer zuerst auf die Nothwendigkeit eines evangelischen Bundes führte. Gesegnetes Schisma, das zu einer Vereinigung führte, welche an Bedeutung und Umfang das Schisma weit überwiegt! Ueber eine Verfassungsfrage (nach der Stellung der Kirche zum Patronat des Staatsoberhauptes) hatten evangelische Christen von evangelischen Christen sich k i r c h l i c h getrennt; weil es beiderseits l e b e n d i g e Christen waren, fühlten sie, daß sie sich n u r k i r c h l i c h, n i c h t a l s Christen trennen durften, daß es vielmehr ihre Pflicht sey, einander über die gezogene Schranke der äußern Organisation hinüber die Hände zu reichen.

Dieser erste Anstoß fand aber bald auch in anderen Kreisen mächtigen Anklang. Eine Anzahl Männer von v e r s c h i e d e n e n kirchlichen Gemeinschaften in Schottland erließen den 5. Aug. 1845 einen Aufruf zu engerer Verbrüderung; alsbald fühlte man a u c h

Digitized by Google

in England, wie segensreich ein solcher Friedens- und Liebesbund seyn würde; in Liverpool wurde vom 1. bis 3. Okt. 1845 eine vorberathende Versammlung gehalten, welche von 216 Personen aus 20 verschiedenen Kirchengenossenschaften besucht war; und vom 19. Aug. bis 2. Sept. 1846 wurde sodann die erste Generalversammlung des evangelischen Bundes in 26 Sitzungen in der Freemasonshall (great queen's street) zu London gehalten; 921 christliche Männer aus allen Theilen der Erde nahmen Theil; darunter 47 von dem europäischen Festlande und 87 von Amerika und andern Welttheilen. Dr. Barth von Calw in Würtemberg, Pfarrer Baup von Vevay, Dr. Baird von Newyork, Pastor Bonnet von Frankf. a. M. (der Herausgeber der Briefe Calvin's), Dr. Buchanan von Glasgow, Dr. Cunningham von Edinburgh, Antistes Kind von Chur, Pfarrer Dr. König von Mainz, Pred. Kuntze von Berlin, Prof. La Harpe von Genf, William Jones, Präsident der berühmten Tract society, Dr. Marriott von Basel, Missionar Mögling von Mangalur, Missionsinspektor (jetzt Generalsuperintendent) Dr. Hoffmann, Pastor Adolf Monod (damals in Montauban), Prediger Oncken von Hamburg, Past. Panchaud von Brüssel, Pastor Plitt von Carlsruhe, Dr. Reinthaler von Erfurt, Pred. Baptist Noel v. London, Dr. Tholuck v. Halle, Past. Treviranus v. Bremen, Rud. v. Wattenwyl v. Bern finden sich in der Liste der Theilnehmer. Fünfzig evangel. Kirchengemeinschaften waren vertreten, von denen jedoch mehrere (wie z. B. die ref. Kirche von Frankreich und die von Genf, sodann die lutherische Kirche von Nordamerika und die von Würtemberg u. s. w.) sich nur local unterschieden. Auch schwarze Prediger (Neger) waren anwesend. Unter Gebet und Flehen ward die Versammlung eröffnet. Zum Präsidenten (chairman) wurde der edle Baronet Sir Culling Eardley gewählt, welcher seitdem an der Spitze dieses großen evangelischen Bundes steht. Ueber das, was man wollte, war man klar und einig. Die evangelische Allianz will nicht seyn eine Union, auch nicht auf eine Union der getrennten Kirchenabtheilungen (denominations) hinarbeiten, sondern lediglich auf ein christlich liebevolles, friedliches, freundliches Verhältniß zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und auf ein einträchtiges Zusammenwirken gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefahren. Das Mittel ferner, wodurch sie diesen Zweck zu erreichen sucht, ist nicht eine ganz- oder halb-offizielle Vertretung der Kirchengemeinschaften (wie das beim deutschen Kirchentag mehr oder minder der Fall ist); sie will keine Conföderation von Kirchenabtheilungen darstellen, sondern sie will seyn und ist eine Vereinigung von Individuen*) — „kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund.“ Genug, wenn viele und hervorragende, wahrhaft evangelisch gesinnte einzelne Christen aus verschiedenen Kirchgemeinschaften einander die Hände reichen; der Rückschlag auf die gegenseitige Haltung der Kirchgemeinschaften selber bleibt nicht aus; mindestens steht dann in einer jeden der etwa vorhandenen polemischen Partei eine irenische, eine Anzahl von Vertretern der irenischen Interessen, gegenüber.

Da die evang. Allianz kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund ist, so hat sie es folgerichtig nicht mit den und den bestimmten evangel. „Bekenntnissen“ zu thun, kann die Theilnahme an ihr selbst auch nicht auf eine gewisse begrenzte Zahl von Bekenntnissen (Confessionen) beschränken; sondern indem sie einem Jeden sein Sonderbekenntniß — dem Reformirten das reformirte, dem Unirten das unirte, dem Lutheraner das lutherische, dem Baptisten das baptistische u. s. f. — läßt, fordert sie ihrerseits von Jedem, der ihr Mitglied werden will, nur die Uebereinstimmung mit ihren Grundprinzipien. Sie fragt ihn daher nicht: welcher Confession gehörst du an? sondern sie fragt ihn: stimmst du (sey es nun: wegen, oder sey es: trotz deiner Confession) deiner Ueberzeugung nach mit den Grundprinzipien und Grundlehren des Evangeliums überein. Diese Grundlehren und Grundprinzipien mußten demgemäß formulirt werden. Und das geschah; auf den Antrag von Dr. Edward Bickersteth wurden nach mehrtägiger reiflicher Berathung

*) Diese höchstwesentliche Bestimmung wurde mit vollstem Bewußtseyn, und zwar schon zu Liverpool den 3. Okt. 1845 auf den Antrag des ehrw. Dr. Steane einstimmig angenommen.

den 24. Aug. folgende neun Artikel einstimmig als Glaubensgrundlage der evang. Allianz angenommen:

Eos solum associandos esse, qui sententias amplectuntur et profitentur, quae plerumque Evangelicae appellantur, de locis doctrinae sequentibus:

1) De scripturae sacrae inspiratione divina, autoritate et sufficientia.

2) De jure et officio judicii fidelium singulorum in scriptura interpretanda exercendi.

3) De Deo uno et tribus in eodem personis.

4) De natura humana penitus per lapsum corrupta.

5) De Deo Filio homine facto, de opere ejus reconciliationis pro peccatoribus humanis, de ejusdem mediatoris intercessione et regno.

6) De peccatoris justificatione per fidem solam.

7) De spiritus sancti opere in peccatore convertendo et sanctificando.

8) De animae immortalitate, corporis resurrectione, generis humani per Jesum Christum judicio, una cum aeterna cum justorum felicitate, tum impiorum poena.

9) De divina ministerii Christiani institutione, et de baptismi coenaeque Dominicae ordinatione obligatoria et perpetua*).

Diese Sätze wurden niedergelegt in einem Dokument: Societatis Evangelicae constitutionis et statutorum expositio brevis. Eben daselbst wurde der schon oben angeführte Zweck des evang. Bundes in folgender Formulirung niedergelegt: Minime propositum est, ut haec societas sibi assumat aut petat novae structurae ecclesiasticae speciem, ita ut deposcat aut exerceat ecclesiae Christianae munera. Finis propositus grandis simul et simplex feliciter promovebitur, nulla ecclesiae parte, cui societatis participes singuli adjungantur, tacta aut perturbata. Als Zweck wird angegeben a) nach innen: ut operam praestet ad aperte exhibendam, quantum fieri potest, unitatem, quae revera est, discipulorum Christi sincerorum; ut conjunctionem eorum commercio fraterno et cultus Divini foveat; ut ab invidia, rixa et dissensione dehortetur; ut Christianos moneat, quantum sit officium obsequendi Domini mandato jubentis, ut se invicem amarent, et experiendi quomodo id absolvi possit, quod ille oratione expetivit, verbis gratia plenis quum usus est: ut sint unum sicut et nos unum sumus, ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum, et ut cognoscat mundus quod tu me miseris. b) nach außen: quae res ut feliciter progrediatur, quodcunque novi de religionis verae progressu in omnibus regionibus communicare velint fratres Christiani, accipiet societas; et literarum commercium cum fratribus Christianis in variis orbis partibus initum sustinebitur, *et praesertim cum iis, qui rebus arduis et infensorum repugnantia in evangelii ministerio laborant*, eo ut simul ipsorum animos erigat, et alios ad statum eorum benigne respi-

---

*) Der englische Text des Statuts der evangel. Allianz lautet: The parties composing the Alliance shall be such persons only as hold and maintain what are usually unterstood to be Evangelical views, in regard to the matter of doctrines understated, namely:

1) The divine Inspiration, Authority, and Sufficiency of the Holy Scriptures.

2) The right and duty of private judgement in the interpretation of the Holy Scriptures.

3) The unity of the Godhead, and the trinity of Persons therein.

4) The utter depravity of human nature, in consequence of the fall.

5) The incarnation of the Son of God, his work of atonement fors sinners of mankind, and his mediatoral intercession and reign.

6) The justification of the sinners by faith alone.

7) The work of the Holy Spirit in the conversion and sanctification of the sinner.

8) The immortality of the soul, the resurrection of the body, the judgement of the world by our Lord Jesus Christ, with the eternal blessedness of the righteous, and the eternal punishment of the wicked.

9) The divine institution of the christian ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lords Supper.

ciendum excitet. Ferner: Conabitur societas progressui favere doctrinarum inter Protestantes evangelicorum, et idcirco *incredulitati obstabit, superstitioni Romanae* et aliis omnibus superstitionis, erroris et impietatis formis, quae protestantium fidei maxime sunt infensae, quas inter primas est *Diei dominicae profanatio.* Die Mitglieder verpflichten sich zu eifrigem Ringen im Gebet um Ausgießung des heil. Geistes auf die Gemeinde aller Gläubigen, und namentlich zu gemeinschaftlicher Fürbitte am Morgen des ersten Wochentages, sowie in der ersten Woche jedes Jahres; ferner zu christlicher Vorsicht in Wort und Schrift, wo es sich um Begründung und Vertheidigung von Unterscheidungslehren handelt.

Den 2. Sept. wurde der evangelische Bund organisirt; es wurde ein Schema von 7 Zweigvereinen (1. Großbritanien und Irland, 2. vereinigte Staaten von Nord-Amerika, 3. Frankreich, Belgien und französische Schweiz, 4. Norddeutschland, 5. Süddeutschland und deutsche Schweiz, 6. britisch Nord-Amerika, 7. Westindien) aufgestellt; welche 7 Zweigvereine auch wirklich alle in's Leben getreten sind.

Man hat (in Deutschland) den wunderlichen Einwurf gemacht, es mangle dem evang. Bund an einem praktischen Zweck. Namentlich von Solchen wurde dieser Einwurf erhoben, welche den umgekehrten Zweck: die einzelnen Confessionen möglichst weit auseinanderzuhalten, das Sondernde zu betonen, eine Annäherung an Rom anzustreben, eine Theologie nicht der auszulegenden, sondern der ausgelegten Schrift zu gründen — mit sehr viel praktischem Geschick verfolgen. Würde der evang. Bund keinen weiteren Zweck haben, als dieser Krankheit des Insular- und Continental-Puseyismus entgegenzuarbeiten, so wäre schon dies Bestreben praktisch genug. Es hat aber Gott sey Lob dem evangelischen Bunde bisher auch an anderweitigen praktischen Zwecken so wenig gefehlt, als an praktischen Erfolgen. Zunächst ist es schon etwas Großes und praktisch unaussprechlich Wichtiges, daß mittelst der Zweig- und Hauptversammlungen durch das persönliche Zusammenkommen und durch briefliche Mittheilungen und mündliche Vorträge eine ebenso umfassende als genaue Kenntniß der äußeren und inneren Zustände evangelischer Kirchgenossenschaften erzielt und verbreitet wird; von dem Segen des persönlichen Einanderkennenlernens so vieler geförderter Jünger des Herrn ganz zu schweigen. Zweitens hat die evangel. Allianz (britischer Zweig) durch die Herausgabe der trefflichen Zeitschrift: *Evangelical Christendom*, its state and prospects (London, Patridge and Oakey, Paternoster Row), worin die laufenden Correspondenzen aus allen Theilen der Erde niedergelegt werden, ein höchst wichtiges statistisches Organ im höhern Sinne geschaffen. Dazu kommen drittens jene höchstpraktischen Einzelzwecke und Einzelerfolge, die sich der evangelischen Allianz wie von selbst dargeboten haben. Der laute und wiederholte Protest gegen die Sklaverei hat bis jetzt wenigstens den Erfolg gehabt, den Zweigverein der verein. Staaten zu einem energischeren Zeugniß gegen jene Scheuslichkeit aufzustacheln, und wird am Ende mit des Herrn Hülfe noch weitere Früchte tragen. Als 1846 auch einzelne (den westindischen Baptistengemeinden angehörige) Neger in der Versammlung erschienen, und von den englischen Brüdern mit Händedruck und Bruderkuß empfangen wurden, da war dieser Anblick den nordamerikanischen Predigern neu; daß der Racen-Widerwille soweit überwunden werden könne durch den Geist der Liebe Jesu Christi, hatten sie sich bis dahin nicht denken können. Jene Umarmung war die erste Bresche, die von der evang. Allianz in die Wälle des amerik. Sklavereisystems geschossen wurde. — In römischen Gegenden hat die Ausbreitung des Evangeliums wesentliche Fortschritte gemacht, seitdem in Folge der evangel. Allianz der Bruderzwist der Evangelischen untereinander einem brüderlich einträchtigen Zusammenwirken gewichen ist. Bestimmte Beispiele dieser Art von Erfolgen wurden bei der Plenarversammlung der evangel. Allianz 1851 in Masse und aus den verschiedensten Gegenden mitgetheilt. — Endlich aber ist die Kraft und Energie, womit die evang. Allianz der Verfolgten sich annimmt, nicht hoch genug anzuschlagen. Die Befreiung des Madiai'schen Ehepaares aus dem Inquisitionskerker zu Florenz ist der bekannteste, aber nicht der einzige Fall dieser Art.

Digitized by Google

Ueber die Vorversammlung in Liverpool ist eine urkundliche Darstellung vorhanden unter dem Titel: Conference on Christian Union. Narrative of the Proceedings of the Meetings, held at Liverpool, October 1845. London, Nisbet 1845.

Ueber die constituirende Versammlung im Jahre 1846 ist ein (508 Großoktavseiten starker) authentischer, die sämmtlichen Sitzungsprotokolle und Reden enthaltender Bericht erschienen, unter dem Titel: Evangelical Alliance. Report of the proceedings of the conference, held at Freemasons Hall, London from Aug. 19th to Sept. 2nd inclus. 1846. Published by Order of the Conference. London, Partridge and Oakey. Patern. Row. 1847.

Ferner ist zu vergleichen: »der evang. Bund. Die zu Liverpool und London gehaltenen Conferenzen über christliche Vereinigung, nach den Aktenstücken beschrieben von Pf. Karl Mann und Pf. Theodor Plitt. Basel, zu haben bei Dr. Marriott.« Sodann: Dr. *Massie*, The evangelical Alliance, its Origin and Development. London, John Snow, 1847. Und: *L. Bonnet*, L'unité de l'ésprit par le lien de la paix. Lettres sur l'alliance évangélique. Paris, Delay, 1847. Dr. Ebrard.

Evangelische Kirchenkonferenz, die deutsche, ist ein periodischer Zusammentritt von Abgeordneten der deutschen evangelischen Kirchenregimente, um, »auf Grundlage des Bekenntnisses, wichtigere Fragen des kirchlichen Lebens in freiem Austausche zu besprechen und unbeschadet der Selbstständigkeit jeder einzelnen Landeskirche, ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwicklung ihrer Zustände zu fördern.« Die erste Anregung zu einer solchen amtlichen Annäherung der verschiedenen Gebiete des evangelischen Deutschlands ging im Jahr 1845 von dem Könige Wilhelm von Württemberg aus und in Folge einer von Berlin in Verbindung mit Stuttgart an die süddeutschen, in Verbindung mit Hannover an die norddeutschen Kirchenregierungen ergangenen Einladung kam schon im Januar 1846 die erste Conferenz in Berlin zu Stande, bei welcher, Oesterreich, Bayern, Oldenburg und die freien Städte ausgenommen, sämmtliche oberste Kirchenbehörden des evangelischen Deutschlands vertreten waren. Die Berathungen erstreckten sich damals über die Fragen von der Einrichtung und Aufgabe wiederkehrender Conferenzen, von dem Bekenntniß, von der Liturgie nebst Gesangbuch und von der Kirchenverfassung, sind aber, weil eine Regierung die Geheimhaltung wünschte, nicht offiziell veröffentlicht und nur durch ein norddeutsches Journal in einer jedoch unzuverlässigen Weise bekannt geworden. Eine zweite Conferenz war im J. 1846 für das Jahr 1848 bestimmt und zum Versammlungsort Stuttgart ausersehen worden. Die Revolution trat hemmend dazwischen, diente aber nur dazu, den kirchlichen wie den sittlichen Nothstand der Zeit in seiner Tiefe und Größe aufzudecken und das Bedürfniß des Austausches und Verständnisses als ein allgemeines nahezulegen. Auf dem Stuttgarter Kirchentage traten i. J. 1850 anwesende Kirchenbeamte verschiedener Länder zusammen, überzeugt, daß die Idee der Berliner Kirchenconferenz wieder aufgenommen werden sollte, und besprachen sich, wie solches am besten geschehen könnte. Diese Besprechung wiederholte sich bei einem vertraulichen Zusammentreffen im Juni 1851 zu Frankfurt a. M., mit Wissen derjenigen Kirchenregierungen, von welchen Mitglieder anwesend waren. Auf Grundlage eines daselbst entworfenen Programms, welches durch vertrauliche Mittheilung in die Hände noch weiterer Kirchenregimente gelangt war, verfaßten während des Elberfelder Kirchentags am 18. Sept. 1851 zwölf Mitglieder deutscher evangelischer Kirchenbehörden über Anknüpfung einer geeigneten Verbindung zwischen den obersten Kirchenbehörden der deutschen evangelischen Landeskirchen, insbesondere auch über Veranstaltung eines Centralorgans für den Austausch der kirchenregimentlichen Verordnungen Vorlagen, die der Genehmigung sämmtlicher Kirchenregimente unterbreitet und von beinahe allen gutgeheißen wurden. In Gemäßheit dieser Vorlagen trat im Juni 1852 in Eisenach die deutsche evangelische Kirchenconferenz zusammen und erschien in demselben Jahre das Allgemeine Kirchenblatt für das evangelische Deutschland unter der Redaktion des württembergischen Prälaten v. Moser in der J. G. Cotta'schen Verlagshandlung zu Stuttgart.

Die nähere Geschichte dieser und der späteren Conferenzen enthält das Allg. Kirchenblatt. Die erste Frucht der Conferenzen ist das aus einer Commission von Sachkundigen hervorgegangene deutsche evangelische Kirchengesangbuch, dessen Abfassung schon in der Berliner Conferenz v. J. 1846 in Aussicht genommen worden war, und das zu diesem Gesangbuch gehörende Choralbuch, von dem Freiherrn v. Tucher, Dr. Faißt und Zahn bearbeitet. Aus Veranlassung der über den evangelischen Gottesdienst und dessen nothwendige Reformen der Reinigung oder Weiterbildung angestellten Berathungen ist die liturgische Conferenz in Dresden entstanden, welche von Abgeordneten der evangelisch-lutherischen Kirchenbehörden von Sachsen, Bayern, sodann Würtemberg und beiden Mecklenburg gebildet, bereits über wichtige Punkte verhandelt und auch schon praktische Erfolge gehabt hat, wobei ein Zusammengehen der geschiedenen Confessionen in solange als unzulässig erkannt wurde, als nicht die gleichartigen Confessionskirchen unter sich eine Verständigung herbeigeführt hätten. Auch ihre Verhandlungen bringt das Allg. Kirchenblatt f. d. ev. D. **Grüneisen.**

Evangelische Räthe, s. *consilia evangelica.*

Evangelium, ewiges. Im neunten Decennium des zwölften Jahrhunderts schrieb der Calabrische Mönch Joachim († 1202) ein Buch, dem er den Titel Concordia veteris et novi testamenti gab, und in dem er auf eine eigenthümliche Art die Uebereinstimmung des alten und des neuen Testaments dadurch nachzuweisen versucht, daß er, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Personen und die Ereignisse des alten Testaments Vorbilder auf die des neuen seyen, die Geschichte beider Testamente in eine bei beiden gleiche Anzahl von Abschnitten theilt und den geschichtlichen Inhalt der entsprechenden Abschnitte als übereinstimmend aufzuzeigen den Versuch macht. Diese Theilung wird ihm beim neuen Testamente, wo er die 42 Generationen des Matthäus zu Grunde legen kann, sehr leicht; schwerer und nicht ohne exegetische und chronologische Künsteleien vermag er die Analogie des Inhaltes der alttestamentlichen mit diesen neutestamentlichen Zeitabschnitten nachzuweisen. Es ist ihm das auch nicht der letzte Zweck seiner Arbeit; denn seine Hauptintention geht darauf, es wahrscheinlich zu machen, daß eine neue Zeit nahe bevorstehe, und daß man wohl annehmen könne, daß der Schluß der 42 Generationen des neuen Testaments (welche, die Generation zu 30 Jahren gerechnet, 1260 Jahre geben) der Anfang dieser neuen Zeit seyn werde, einer Zeit des Geistes, welche den Zeitaltern des Vaters und des Sohnes folgend, mit dem Jahr 1260 n. Chr. Geb. ihren Anfang nehmen werde. — Es hatten den ernsten, strengen, mönchisch gesinnten Calabrier, der in der Jugend an Rogers II. Hofe gewesen und dann eine Wallfahrt nach Palästina gemacht hatte, der Anblick der Verderbniß der Kirche und die Sehnsucht nach einer Reformation derselben zu einem eifrigen Studium der Schrift getrieben, um in derselben über die Zukunft der Kirche sich aufzuklären. Er glaubte, durch den Nachweis der Analogie der alttestamentlichen Geschichte mit der neutestamentlichen seinem Zwecke näher zu kommen, die Wahrscheinlichkeit einer baldigen Neugestaltung der Kirche zu beweisen, und verfolgte denselben Zweck auch in einer Auslegung der Apokalypse, und da seine ganze Arbeit auf der Anwendung der geistigen Auslegung ruhte, so verbreitete er sich in einer eignen Schrift, die er psalterium decem chordarum nannte, über die verschiedenen Arten dieser Auslegungen.

Der Grundgedanke seiner Arbeit ist die Annahme von drei Status der Kirche. Er setzte den ersten dieser Status in die Zeit unter dem Gesetze, da das Volk des Herrn noch unter den Elementen dieser Welt stand, und noch ohne die Freiheit des Geistes war, welche erst der Sohn brachte, den zweiten, von dem er sagte, daß derselbe zwar Freiheit in Bezug auf die Vergangenheit, aber nicht in Bezug auf die Zukunft habe, und daß er bis auf seine (Joachims) Zeit daure, unter das Evangelium, und erwartete den dritten, der nicht mehr unter der Hülle des Buchstabens, sondern in der vollen Freiheit des Geistes sich befinden werde, vor dem Ende der Welt. In diesem dritten Status werde das falsche Evangelium des Sohnes des Verderbers und der Propheten desselben zerstört und vernichtet seyn, und viele Lehrer würden erscheinen, welche die Menschen in der

Gerechtigkeit unterrichten, und in der Herrlichkeit des Firmaments und der ewigen Sterne glänzen würden. Er unterscheidet in Bezug auf diesen Status die allmählige, ihrem wirklichen Eintritt länger vorangehende Vorbereitung (initiatio) von ihrem Eintritt selbst. So begann ihm der erste Status mit Adam, der zweite wurde von Usia an vorbereitet und begann mit Christo, der dritte habe sich schon mit S. Benedikt angemeldet, werde seine volle Klarheit aber erst erreichen, wenn Elias erscheine und die Juden bekehrt seyn würden. Der Buchstabe des alten Testaments beziehe sich auf den Vater, der des neuen auf den Sohn, der geistige Sinn beider, der vom Vater und Sohne ausgehe, auf den heil. Geist. Im ersten Status hätten Verehlichte, im zweiten unverheirathete Prediger die Gemeinde geleitet, im dritten würden dies Mönche thun. Indem Joachim aber so einen dreifachen Status, des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes annimmt, findet er es doch nöthig, zu bemerken, daß man ganz wohl auch nur von Einem status mundi und von nur Einem populus electorum reden könne, und daß Alles zugleich des Vaters, des Sohnes und des Geistes sey. Er unterscheidet ferner eine Zeit, die unter dem Buchstaben des Evangeliums, eine zweite, die unter dem geistigen Verständnisse dieses Buchstabens stehe und eine dritte des offenbaren Anschauens Gottes. Im Commentar zur Apocalypse bemerkt er ausdrücklich, daß er, wenn er von drei Status rede, er zwei Status, den vor dem Gesetze und den nach dem Weltende weglasse. Von Adam bis Christus, lehrt er, lebten die Menschen nach dem Fleisch, doch begann schon von Elisa und Usia an ein Leben zwischen Fleisch und Geist, sowie von S. Benedikt an das Leben nach dem Geiste sich einleitet, und von dem nach den 42 Generationen bestimmten Jahre dann in Vollendung bis zum Weltende dauere. Was aber dieses Jahr selbst betrifft, mit welchem der dritte Status seinen eigentlichen Anfang nimmt, und die vollständige Eröffnung des neuen Testamentes erfolgt, die die Kirchenväter noch nicht geben konnten, so vermuthet Joachim bloß, daß es nahe ist; wann es erscheinen werde, wisse nur der Herr, nur als wahrscheinlich bezeichnet er es, daß vom Jahre 1200 an jene Verfolgung der Lehrer eintreten werde, welche der Zeit des Geistes voranzugehen bestimmt sey. Er erklärt es ferner für ganz gleich, ob man das Ende des zweiten Zeitalters in's Jahr 1200, als den Schluß der vierzigsten Generation setze, oder in die gegenwärtige Zeit, oder in den Zeitpunkt, wo die Fülle der Heiden eingegangen seyn werde, oder auf den der Bekehrung Israels. Denn die Schrift brauche das Wort »Ende« im engern und im weitern Sinne. — In Johannes und Petrus findet Joachim zwei ehrwürdige Stände bezeichnet, durch deren heilbringendes Wort die Kirche immer gestützt werde, der der Geistlichen und der der Mönche. Von den letzteren vorzugsweise erwartet er die Reformation der Kirche. Er selbst war ein strenger Mönch, das Mönchsleben war ihm das höchste, und von der Vervollkommnung desselben erwartete er die Umgestaltung der Kirche und den Eintritt der Zeit des heil. Geistes. Auf das Erscheinen dieser Zeit und zwar in Bälde und eingeleitet durch vervollkommnete Mönchsorden sah er auf, ohne diese Mönchsorden selbst anders als im Allgemeinen zu bezeichnen und ohne zu wagen, den Termin des Anfangs des Zeitalters des Geistes genau zu bestimmen.

Sechs Jahre nach Joachims Tod stiftete Franziskus von Assisi den Orden der Franziskaner, in dem sich bald von einer milderen Parthei eine strengere schied, welche durch schwärmerischen Enthusiasmus und eine bedenkliche Opposition gegen den römischen Stuhl karakterisirt ist. Die Mitglieder dieser strengeren Partei fanden für ihre Ideen eine erwünschte Bestätigung in den drei erwähnten Werken Joachim's. Dieselben wurden häufig von ihnen gelesen, als ein Evangelium geehrt, ja in ihnen jenes ewige Evangelium der Apocalypse gefunden. Einer dieser strengeren Franziskaner, Gerhard, machte (wahrscheinlich von dem Franziskanergeneral Johannes von Parma unterstützt), aus diesen drei Schriften Joachim's einen Auszug, den er Introductorium in evangelium aeternum nannte. Diese Schrift Gerhards hat sich nicht erhalten. Ueber ihren Inhalt lernen wir zunächst einiges aus einem Aktenstücke, welches Quétif und Echard (Scriptor. praedicator. I, 202—13) mitgetheilt haben. Es ist dies ein Stück aus einer Schrift des Hugo von

Caro, eines Zeitgenossen († 1262), die den Titel processus in evangelium aeternum führt, und welche von diesem Introductorius (welchen Hugo in dieser Schrift durchaus dem Gerhard zuschreibt) sagt, daß in demselben gelehrt werde: erstlich daß im Jahr 1200 der Geist des Lebens aus den beiden Testamenten, dem alten und dem neuen ausgegangen sey, um das ewige Evangelium hervorzubringen, dann, daß dieses ewige Evangelium aus dem liber concordiarum vel concordiae veritatis, aus der apocalypsis nova und dem psalterium decem chordarum bestehe, ferner daß dieses ewige Evangelium vorzugsweise jenem Orden übertragen sey, der zu gleichen Theilen aus dem Stande der Laien und aus dem Stande der Geistlichen bestehe, dem Orden der Barfüßer, endlich, daß der h. Franziskus der Engel gewesen sey, der das Siegel des lebendigen Gottes gehabt habe und im Jahre 1200 erschienen sey.

Es erhellt schon aus diesen wenigen Angaben Hugo's v. S. Caro, daß der oder die Verfasser des Introductorius allgemeine und als Vermuthungen vorgetragene Aeußerungen Joachim's in Beziehung auf die Erscheinung des ewigen Evangeliums und auf die Personen, durch die es gebracht werden sollte, in ganz bestimmte Sätze verwandelten, und was jener von zwei dem Elias und dem Henoch entsprechenden Mönchsorden gesagt hatte, auf Franziskus und die Franziskaner anwandten. Dies wird noch deutlicher durch die umfassenderen Auszüge, welche der spanische Inquisitor, Nikolaus Eymerich, Dominikanerordens, in seinem Directorio inquisitionis romanae (P. II. qu. 9. §. 4.) uns aufbehalten hat, wenn es auch in hohem Grade wahrscheinlich ist, daß der Inquisitor die Sätze des Introductorius auf's Schärfste ausgedrückt und in diesen Ausdruck seine eigenen Consequenzen aus denselben mit aufgenommen hat. — Daß Gerhard die Lehre von den drei Status aus Joachim nahm, unterliegt keinem Zweifel und es ist ganz in Joachim's Sinne, wenn der Introductorius behauptet, daß wie bei der Erscheinung Johannes des Täufers alles ihm Vorangegangene wegen des Neuen, das da kam, für ungültig erklärt worden sey, ebenso bei dem Eintritte des Zeitalters des heil. Geistes alles Frühere werde aufgehoben werden. Aber das ist kaum glaublich, daß Gerhard geradezu, und in der Bestimmtheit, wie Eymerich es anführt, die Lehre Joachim's über die Lehre Christi gestellt, daß er dem Evangelium Christi seine Eigenschaft als Evangelium des Reiches Gottes und die Fähigkeit zum Bau dieses Reiches abgesprochen und daß er mit klaren Worten gesagt hätte, das neue Testament würde vom J. 1260 an gerade so außer aller Wirksamkeit treten, wie das alte früher. — In den Aeußerungen Joachim's lag allerdings, daß an die Stelle des wörtlichen Verstandes des neuen Testamentes der geistige treten, und daß dadurch ein Stand der Vollkommenen entstehen werde, daß das wörtlich verstandene Evangelium Christi durch das geistig verstandene werde ersetzt und an die Stelle des dermaligen Priesterthums in der Kirche ein geistiges Priesterthum treten werde. Der neue Status der Kirche, das lehrt Joachim unzweideutig, soll aus dem geistigen Verständnisse der Schrift hervorgehen, und dieses Verständnisses mächtige Männer sollen durch ihre Predigt diesen neuen Status herbeiführen. Daß die Franziskaner diese Männer seyn würden, ist eine Folgerung der Verfasser des Introductorius, und die harte Form, in welcher das Verhältniß des neuen geistigen Evangeliums zum Evangelium Christi ausgesprochen wird, ist wohl auf Rechnung des Referenten Eymerich zu setzen. Auch das ergab sich allerdings aus Joachim's Sätzen, daß die Kirche, wie sie bis jetzt bestanden, nicht fähig gewesen sey, mehr Kinder Gottes zu gebären, d. h. ihre Kinder zu Vollkommenen zu bilden; die Geistigen des neuen Zeitalters stehen auch ihm hoch über den Psychischen des zweiten Status, das (wörtlich verstandene) Evangelium konnte nicht zur Vollkommenheit führen. Daß nun aber Joachim's Werke dieses ewige Evangelium, dieses Evangelium des Geistes enthielten, das ist eine Behauptung Gerhards, an die Joachim selbst nicht dachte. Wenn von der Unvollkommenheit der Kirche vor 1260 die Rede war, so traf das vorzugsweise das Haupt der abendländischen Kirche, den Pabst. Wenn nun der Introductorius, nach den Auszügen bei Eymerich, behauptete, daß dem römischen Pabste nur der wörtliche, nicht der geistige Sinn des neuen Testaments anvertraut sey,

und daß derselbe also über diesen geistigen Sinn kein Urtheil oder nur ein unbedachtes und unrichtiges fällen könne, das man nicht zu beachten verpflichtet sey, so ist das wohl eine aus Joachim's Prämissen über das Verhältniß der psychischen Kirche vor 1260 und der geistigen nach diesem Jahre gezogene Folgerung, an die aber Joachim nicht gedacht haben konnte, geschweige daß er sie ausgesprochen hätte. Hatte er ja von Lucius III. persönlich die Erlaubniß zur Schrifterklärung sich erbeten und sie erhalten (1183), hatte ihn doch Urban III., da er ihn 1185 in Verona sah, aufgemuntert, seine Auslegung der Apocalypse zu vollenden, und, um ihm die nöthige Muße zu verschaffen, ihn von der Aufsicht über das Kloster Corace dispensirt, hatte ihn doch Clemens III. (1187) aufgefordert, seine Bücher zu vollenden und vorzulegen, und Cölestin III. ihn bei der Stiftung des Klosters Floris, dem Joachim eine höchst strenge Regel gegeben hatte, und aus welchem die Congregation von Floris (congregatio florensis) hervorging, unterstützt. — Ebendeßhalb ist auch alles das, was der Verfasser des Introductorius von dem Verhältniß der griechischen Kirche zur römischen, von der Erhebung jener über diese sagt, nicht in Joachim's Sinne. Dieser konnte als vom Pabste begünstigt, nicht sagen, daß die griechische Kirche Recht gehabt habe, sich von der römischen zu trennen, und daß geistige Männer dieser letzteren keinen Gehorsam schuldig seyen — nicht von der lateinischen Kirche, sondern von der Kirche überhaupt galt, daß der heil. Geist noch nicht in ihr gewirkt hatte. Gerhard aber, der den General Johannes von Parma begleitet hatte, als dieser vom Pabste nach Konstantinopel gesandt wurde, um die Unterhandlungen über die Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche zu führen, konnte, besonders da er sich große Achtung bei den Griechen erworben hatte, in der Opposition gegen den Pabst leicht einen Vorzug der griechischen Kirche behaupten, sowie auch, daß er den Barfüßern die Predigt des ewigen Evangeliums vindicirte, und bis auf Joachim das active Leben Frucht bringen, von diesem aber das contemplative Leben anfangen ließ, das selbst bei Christus und den Aposteln nicht vollkommen gewesen sey.

Aus dem Gesagten ergibt sich das Verhältniß des ewigen Evangeliums, wie dies von dem schwärmerischen Franziskaner im Introductorius dargestellt war, zu den drei Schriften Joachim's von selbst. In beiden findet sich die Ueberzeugung von dem Verderbniß der Kirche am Ende des zwölften und in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, und die Erwartung, daß demnächst ein Zeitalter des heil. Geistes eintreten und durch Mönche verkündigt werden sollte. Es ist dieser Gedanke von dem nahen Eintritte einer vollkommnern Zeit der Kirche als einer Erscheinung des ewigen Evangeliums unter dieser Form allerdings nur von den schwärmerischen Franziskanern dargestellt worden, die Ueberzeugung selbst aber von einer nahe bevorstehenden vollkommenen Gestalt der Kirche ist in verschiedenen Zeiten der Kirche bestimmt hervorgetreten. Die Vollendung der Kirche durch den Paraklet bei den Montanisten stellt auch den heil. Geist als den Bringer einer geistigen Kirche, die über der Kirche des Psychischen stehe, dar, den Erwartungen der schwärmerischen Sekten zur Zeit der Reformation, selbst Speners Hoffnung besserer Zeiten liegt ein ähnlicher Gedanke zu Grunde, der Gedanke, daß noch vor dem Ende der Dinge ein vollkommener Zustand der Kirche eintreten müsse. Das unterscheidet diese Erwartungen, die auch Lessing theilte, und die der Ansicht Schellings von dem Entwicklungsgange der Kirche zu Grunde liegen, von der Lehre der Chiliasten, die diese Vollkommenheit nach dem Ablauf der Zeit der irdischen Kirche für die Erwählten nach der ersten Auferstehung erwarten, und die vollkommene Kirche auf Erden, die tausend Jahr zwischen der ersten und zweiten Auferstehung als einen Vorbereitungszustand für die ewige Seligkeit der Gerechten bezeichnen. Die Gläubigen an die Zeit des Evangeliums und alle, die einen vollkommenen Zustand der Kirche wie Joachim und Gerhard erwarten, setzen diesen Zustand vor die Auferstehung und lassen ihn durch den heiligen Geist veranlaßt seyn, so die Montanisten, denen eine strenge Sittenlehre als Kennzeichen dieses Zustandes galt, in dem aber eben die Wirkung des heil. Geistes in Ekstasen und Prophezeihungen sich äußere, so Joachim, der den Mönchsstand als Vermittler des neuen Zeitalters dachte,

in dem er eine vollkommene geistige Erkenntniß des wörtlichen Evangeliums voraussetzte, so endlich die Philosophie der Offenbarung, welche eben von dem Ergebnisse dieser Philosophie die Kirche des Johannes erwartete, welche auf die Kirche des Petrus die in der katholischen Kirche und auf die des Paulus, welche in der protestantischen Kirche erschienen sey, folgen sollte. Engelhardt.

Evaristus, der heilige, aus Antiochien, Bischof der Christengemeinde zu Rom, unter Trajan (c. 100 nach Christo) zum Nachfolger des Clemens erwählt, wird von der römischen Kirche als Märtyrer verehrt, wiewohl von einem Märtyrerthum desselben nichts Geschichtliches vorhanden. Trajan hat kein Gesetz zur Verfolgung und Ausrottung der Christen als solcher gegeben, sondern bestand nur strenge auf dem Verbot der geschlossenen oder geheimen Gesellschaften. Daß unter diesen Umständen vornehmlich die Vorstände solcher politischen oder religiösen Vereine mit Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatten und nach Umständen die Schwere des Gesetzes oder die Folgen der Pöbelwuth zuerst empfanden, liegt in der Natur der Sache, weßhalb diese Gemeindevorsteher der christlichen Urzeit meistentheils im weitern Sinn Opfer ihrer Berufstreue für die Sache ihres heil. Glaubens werden mochten, ohne gerade Leibs- oder Lebensstrafe zu erdulden. Die kirchliche Eintheilung der Stadt Rom nach Parochieen rc. soll von ihm herrühren(?). Er starb nach der gewöhnlichen Meinung im Jahr 109 n. Chr. Die Briefe, die ihm zugeschrieben werden, sind unächt. S.

Evilmerodach, folgte im J. 561 v. Chr. seinem Vater Nebucadnezar auf dem chaldäischen Königsthron, wurde aber schon im 2. Jahre seiner wollüstigen und tyrannischen Herrschaft von seinem Schwager Neriglissar ermordet (Beros. ap. Joseph. c. Ap. 1, 20; Euseb. praep. ev. 9, 40). Wie Joseph. Antt. 10, 11, 2 dazu kommen kann, ihm 18 Regierungsjahre beizulegen, oder wie Alexander Polyhist. ap. Euseb. chr. arm. p. 21 ihm 12 Jahre geben kann, ist durchaus nicht einzusehen und muß als Irrthum angesehen werden, da die sonsther feststehende Chronologie den spätern chaldäischen Fürsten nur für zwei Jahre Raum läßt. Die Angabe des Hieronymus aber zu Jesaj. 14, 19. von einer seiner eigenen Regierung vorangegangenen 7jährigen Regentschaft während der räthselhaften Krankheit Nebucadnezar's, nach welcher er dann in's Gefängniß geworfen worden sey und hier mit dem gefangenen Judenkönig Jojachin Freundschaft geschlossen habe, scheint nichts als eine rabbinische Erfindung zu seyn, herausgesponnen aus Dan. 4. und der einzigen, sichern Angabe über diesen König, daß er — ohne Zweifel gleich bei seiner Thronbesteigung, um diese nach orientalischer Sitte durch einen Gnadenakt zu bezeichnen — den seit 37 Jahren gefangen gehaltenen Jojachin aus seinem Kerker befreit, am Hofe ehrenvoll behandelt, an seine Tafel gezogen und bis an dessen Lebensende mit dem nöthigen Unterhalt versorgt habe (2 Kön. 25, 27 ff. Jerem. 52, 31.). Der Name dieses Chaldäers wird übrigens sehr verschieden geschrieben; die hebräische Form desselben אֱוִיל מְרֹדַךְ weist hin auf den Namen des chald. Gottes Merodak (= Mars, s. Band II. p. 622) und bedeutet mit höhnischer Umbildung des ersten Theils desselben (vgl. Aehnliches mit Beelzebul — Bd. I. S. 770), der im Aramäischen sicherlich etwas Anderes bedeutet, wenn auch ähnlich gelautet haben wird, gleichsam: stultus (cultor) „Merodachi" (Gesen. L. M. s. v.). S. noch Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 475 und Real-Encykl. Bd. II. S. 17 u. 621. Rüetschi.

Ewald, Name zweier Brüder aus England, welche gegen Ende des siebenten Jahrhunderts als Missionäre unter den Sachsen in Westphalen wirkten, von denen der Eine (der Weiße) von den Heiden erschlagen, der Andere (der Schwarze) nach furchtbaren Martern in Stücke zerrissen wurde. Sie werden als Landespatrone in Westphalen verehrt; das römische Martyrologium führt sie unter dem 3. Oktober auf. Ihre Leichname sollen aus dem Rhein gezogen, zuerst an der Stätte ihres Märtyrertodes beigesetzt, später von Pipin nach Köln gebracht und vom Erzbischof Hanno 1074 in der St. Cunibertskirche beigesetzt worden seyn. Cf. *Massini,* Vite de' Santi II, p. 232. A. Buttler, Leben der Väter und Mart. Bd. 14. S. 111 ff. P.

Ewigkeit Gottes, s. Gott.

Ewigkeit der Höllenstrafen, s. Höllenstrafen.

Exactionen, (exactiones, talliae) sind Steuern und Abgaben außerordentlicher Art, sey es daß dieselben bisher gar nicht üblich waren (census de novo impositus c. 13. X. de censibus, exactionibus et procurationibus III, 39), oder daß der frühere Maßstab erhöht wird (augmentatio census, c. 15. X. h. t.). An sich sind solche Abgaben nicht erlaubt, daher schon das dritte Concil zu Toledo 589 den Bischöfen verbietet exactiones dioecesi vel damna infligare: (c. 6. Can. X. qu. III.) und Leo IV. (c. 62. Can. XVI. qu. I. vom J. 853) als exactiones illicitae bezeichnet, wenn die Bischöfe den ihnen untergebenen Geistlichen und Instituten dationes ultra statuta patrum aut superappositae in angariis, auferlegen. Das Prinzip wiederholte Alexander III. auf dem Lateranconcil 1179: Prohibemus, ne ab abbatibus, vel episcopis, aliisve praelatis novi census imponantur ecclesiis, nec veteres augeantur, nec partem redituum suis usibus appropriare praesumant (c. 7. X. de censibus. c. eod. u. a.). Anwendungen kommen bei verschiedenen kirchlichen Abgaben vor (s. d. A. Bd. I. S. 53 ff.), wie bei Prokurationen, dem subsidium caritativum (c. 6. X. de censibus), Behufs der Erreichung gewisser kirchlicher Zwecke, wie Errichtung neuer Lehrstellen (Clem. 1. de magistris V. 1. Conc. Trident. sess. V. cap. 1. de reform.) u. a. Die Auferlegung der Exactionen erfordert einen trifftigen Grund (manifesta ac rationabilis causa) und Einschränkung auf das Nothwendige (moderatum auxilium). Außerdem ist auch jetzt noch die Genehmigung des Staates einzuholen, insoferne nicht die Beisteuer durch freiwillige Sammlungen zusammengebracht wird (s. d. A. Collekten, Bd. II. S. 777 oben). Jacobson.

Exclusiva ist das einigen römisch-katholischen Mächten gebührende Recht, einen ihnen nicht angenehmen Cardinal von der Wahl zur päbstlichen Würde auszuschließen. Schon zeitig gewannen die römischen Kaiser großen Einfluß auf die Besetzung der römischen Bischofsstelle. Anlaß dazu gab weniger die Herrschsucht des Kaisers, als die Schuld der Kirche. Staudenmaier (Geschichte der Bischofswahlen. Tübingen 1830. S. 55) macht die aus den Thatsachen erkennbare Bemerkung „Aus der Geschichte der Pabstwahlen unter den christlich-römischen Kaisern der Periode (bis zum Untergange des abendländischen Reichs) geht im Allgemeinen hervor, daß eine kanonische Freiheit feststand.... Doch gaben Ränke der Bischöfe, deren Folgen gewöhnlich zweispaltige Wahlen waren, den Kaisern vielfache Veranlassung, sich einzumischen u. s. w.“ So erklärt sich die Verordnung des Kaisers Honorius von 420 über die Wiederholung der Wahl, nachdem eine Doppelwahl erfolgt ist (c. 8. dist. LXXIX. verb. mit c. 1. und 2. dist. XCVII.). Im Jahr 418 hatte der Kaiser selbst durch persönliche Entscheidung zu Gunsten Bonifazius I. gegen Eulalius den Zwiespalt erledigt. Unter der germanischen Herrschaft über Italien dauerte das Entscheidungsrecht der Könige fort. Das Edikt Odoacers von 483, daß nicht ohne seine Mitwirkung (non sine nostra consultatione) die Wahl vollzogen werde, war durch den Pabst Simplicius veranlaßt (c. 1. §. 1. dist. XCVI). Das später auf einer römischen Synode unter Symmachus im Jahr 502 dagegen erlassene Dekret (c. 1. §. 7. dist. XCVI. c. 23. Can. XVI. qu. VII.) ward von den späteren Regenten nicht beachtet. Theodorich erneuerte das Gesetz von 483, denn er „war gezwungen, sich in das Wahlgeschäft zu mischen“ (Staudenmaier a. a. O. S. 65). Nach der Wiedereroberung Italiens unter Justinian fiel das Recht der Bestätigung an den Kaiser, welcher sich für die Ertheilung derselben eine bedeutende Summe entrichten ließ, bis Constantinus Pogonatus auf die Zahlung 678 verzichtete (Anastasius biblioth. in vita Agathonis. c. 21. dist. LXIII.). Unter Benedikt II. gab derselbe Kaiser sogar sein Bestätigungsrecht auf. Sogleich zeigten sich aber wieder die früheren Mißstände und man erbat sich auf's Neue die weltliche Mitwirkung (vgl. die aus dem siebenten und Anfange des achten Jahrhunderts herrührenden Formeln de ordinatione summi Pontificis, im liber diurnus cap. II. [ed. Garnerii. Paris 1680. 4. und bei *C. G. Hoffmann*, collectio nova scriptorum etc. Tom. II. Lipsiae 1733. 4.]). Die Verbindung Roms mit dem fränkischen Reiche hatte

die königliche Confirmation des römischen Bischofs zur Folge; der Bericht dagegen, daß 774 Hadrian ein Concil gehalten habe: quo Papa Imperatori cum dignitate patriciatus Ecclesiae Romanae jus eligendi pontificem .... tradidisset etc.: ist unächt (c. 22. dist. LXIII. vgl. *S. Hirsch*, de vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis. Berol. 1841. pag. 42 sq.). Ebenso sind diejenigen Urkunden des neunten und zehnten Jahrhunderts, welche auf der einen Seite die vollständige Unabhängigkeit der Pabstwahl von Ludwig und Lothar, auf der andern Seite das freie Recht Otto's I. den Pabst zu wählen enthalten, nicht für ächt zu halten (c. 30. 23. dist. LXII. u. a. Dönniges Jahrbücher des deutschen Reichs I, 3, 203. Hasse, über die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Obergewalt im römischen Kirchenstaate [Haarlem 1852. 4.] S. 87 ff.). Daß aber die Kaiser aus dem sächsischen Hause, Otto I. selbst und seine Nachfolger, in den damaligen schwierigen Zeiten die zu Bischöfen geeigneten Personen aussuchten, also faktisch das Recht übten, unterliegt keinem Zweifel. Das römische Volk sah dies nicht ungern und als seit dem Anfange des eilften Jahrhunderts von den mächtigeren Parteien der Nobiles jede einen eigenen Pabst erkor und die Einheit der Kirche zerstörte, bat das Volk Heinrich III. die Ordnung herzustellen und selbst einen Pabst einzusetzen. Nachdem die von ihm 1046 zu Sutri veranlaßte Synode die drei damaligen Päbste, Benedikt IX., Sylvester III., Gregor VI. abgesetzt hatte, machte er den Bischof Suidger von Bamberg (Clemens II.) zum Pabste (Stengel, Geschichte der fränkischen Kaiser I, 102 ff.). Auch die drei folgenden Päbste, die schnell hinter einander starben, wurden von ihm eingesetzt. Auf Betrieb Hildebrand's (des nachmaligen Gregor's VII.) übertrug aber Nikolaus II. im Jahr 1059 dem Cardinalcollegium die Wahl des römischen Bischofs „salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici (IV.) etc.“ (c. 1. dist. XXIII.). Hiernach besaß der Kaiser wieder nur das Confirmationsrecht; aber selbst dieses konnte für die Dauer nicht aufrecht erhalten werden. Bereits die Verordnung des Lateranconcils von 1179 unter Alexander III. (c. 6. X. de electione I. 6.) überweist die Pabstwahl selbstständig den Cardinälen, ohne Berücksichtigung des früheren Rechts des Volks, des Klerus und des Kaisers. Die Bestätigung wurde natürlich nicht eingeholt in Zeiten des Zerwürfnisses. Diese traten aber nur zu bald ein und der Einfluß, den früher die deutschen Kaiser besaßen, ging seit dem Tode Bonifazius VIII. auf Frankreich über. Jetzt bildeten sich in dem Collegium der Cardinäle selbst Parteien mit entgegengesetzten Interessen, welche vorzüglich bei der Wahl eines neuen Oberhaupts entscheidend einwirkten. Diese Interessen fielen meistens mit den politischen Intentionen der Länder zusammen, denen die einzelnen Cardinäle angehörten, und so hing die Pabstwahl seitdem mehr oder weniger immer von der weltlichen Politik selbst ab. Die eigentlich schon 1179 aufgehobene Confirmation des Kaisers nachzusuchen, schien auch unpassend, seitdem die höchste Autorität auf Erden vom Statthalter des Herrn behauptet wurde. An die Stelle des untergegangenen älteren positiven Rechts der Confirmation trat mit der Zeit die negative Befugniß der Exclusion, nämlich das Recht bei dem Cardinalcollegium durchzusetzen, daß gewisse mißliebige Personen nicht zu Päbsten gewählt würden. Wann zuerst von diesem Rechte Gebrauch gemacht worden, läßt sich mit Sicherheit nicht angeben. Eine förmliche Anerkennung der römischen Curie ist gewiß niemals erfolgt. In den noch jetzt geltenden Verordnungen über die Pabstwahl findet sich keine Spur von dem Rechte irgend einer Macht, gegen die Wahl der Cardinäle Einspruch zu thun oder dieselbe zu beschränken. In der Constitution Gregor's XV.: Aeterni patris vom 15. November 1621 (oft gedruckt, unter andern in *P. J. a. Riegger*, corpus juris eccl. novissimi. Viennae 1725. p. 361 sq.) sind §. XVIII. die Cardinäle bei Strafe angewiesen, sich von allem fern zu halten, was die freie Wahl hindern könnte (.... omnino abstineant ab omnibus pactionibus .... aliisque quibuscunque obligationibus, minis, signis ... seu schedularum aut aliis tam verbo, quam scripto, aut quomodocunque dandis aut petendis, tam respectu inclusionis, quam exclusionis, tam unius personae, quam plurium .... seu de suffragio dando, vel non dando ...). Die Observanz, welche dem Kaiser, den Königen von Frankreich und Spanien das jus exclu-

sivae zuerkennt, ist damit eigentlich unvereinbar. Eine Rechtfertigung, jedoch nur zu Gunsten des Kaisers hat Estor versucht (progr. de jure exclusivae, ut appellant, quo Caesar Augustus uti potest, quum patres purpurati in creando Pontifice sunt occupati. Marburg 1740). Er erklärt das Recht für ein Ueberbleibsel der ursprünglichen größeren Gerechtsame. Diese Auffassung ist jedoch unhaltbar, da nach der obigen Nachweisung die kaiserliche Mitwirkung gänzlich aufgehört hatte. Andere erklären es aus der kaiserlichen Schirmvogtei über die Kirche, oder rechtfertigen es aus Gründen des Natur- und Völkerrechts (wie *Joh. Casp. Barthel:* quid de exclusiva ... sentiendum, in den Opuscula juridica. Bamberg 1756. 4. Tom. II. pag. 447 sq.), wogegen wieder andere es für durchaus unstatthaft halten (m. s. die literarischen Nachweisungen bei Pütter, Literatur des Staatsrechts Bd. III. S. 864. 865. Klübers Fortsetzung IV. S. 728. 729. verb. *Hammer,* de jure principis catholici circa sacra. Bamberg 1744, in *Schmidt,* thesaurus juris eccl. Tom. III. pag. 685 sq.). Wie sich die Exclusiva bilden konnte, erhellt aus der Art und Weise, wie im Widerspruche mit den über die Pabstwahl ergangenen Verordnungen das politische Interesse bei der Creation das Hauptmoment bildet. Die Factionen der Cardinäle entstehen weniger aus religiösen, als politischen Motiven (m. vgl. Histoire des conclaves depuis Clement V jusqu'à present. Lyon 1691. 2 vol.). v. Droste-Hülshoff sagt in seinem Kirchenrecht (B. II. Abth. I. S. 201) 1835: Wie es mit der Exclusiva jetzt stehe, weiß ich nicht. Es scheint, daß sie dieses Recht noch ausüben. — Etwas Sicheres ist in neuerer Zeit darüber nicht zu öffentlicher Kunde gekommen (m. s. übrigens noch d. Art. Pabstwahl). Einen geschichtlichen Zusammenhang der Exclusiva bei der Pabstwahl und bei der Wahl der Bischöfe wird man übrigens nicht nachweisen können. Ob der Kaiser dieses Recht bei den Wahlen der deutschen Bischöfe habe üben können, wird von manchen bejaht, von anderen, wohl aus guten Gründen, verneint (vgl. die Literatur über diese Streitfrage bei Pütter a. a. O. III, 684. Klüber's Fortsetzung IV, 527. 528. *G. L. Böhmer,* principia juris canonici [ed. VII.] §. 495). Das Recht, die Landesbischöfe zu bestätigen, besaßen dagegen schon früher die einzelnen Landesherren, und gegenwärtig hat der Pabst selbst den Regenten die Exclusiva zugestanden, indem die Domcapitel angewiesen sind, keinen Canoniker zu wählen, von dem sie nicht im Voraus die Ueberzeugung erlangt haben, daß er persona regi grata sey. So ist es bereits im französischen Concordate von 1801, Art. X. ausgesprochen und für Deutschland im Besondern wiederholt, wie im bayerischen Concordat Art. XI., für Preußen in einem eigenen Breve vom 16. Juni 1821 zur Ergänzung der preußischen Circumscriptionsbulle u. a. m. H. F. Jacobson.

Excommunicatio, s. Bann und Anathema.

Exedra, wörtlich ein außerhalb befindlicher, von Außen angebrachter Sitz, bezeichnete im heidnischen Alterthum eine mit Sitzen versehene Disputirhalle, die meist mit den Gymnasien verbunden war. Nach *Eusebius* h. e. X, 4, 45. und *Socrates* III, 1. bezeichnet das Wort sowohl die Kanzel als die bischöfliche Kathedra. In der Mehrzahl exedrae werden damit die Nebengebäude der größeren Kirchen als Baptisterium, Secretarium und Scaphophylacium bezeichnet. P.

Exegese, s. Hermeneutik.

Exegetische Sammlungen. Die heiligen Schriften beschäftigten die christlichen Lehrer vom Anfange an auf's Angelegentlichste. Den alten, die fast ausschließlich nur in griechischer Uebersetzung und zwar in der der LXX benutzt wurden, traten ebenfalls mit göttlichem Ansehen die der neuen Oekonomie zur Seite. Da bald das praktische, bald das theoretische Interesse trieb, so sammelte sich in verhältnißmäßig kurzer Zeit ein tüchtiger exegetischer Fonds an, der zwar sehr zerstreut war, aber Anregungen in Menge enthielt. Nachdem nun in Origenes ein vielseitiger und äußerst fruchtbarer Exeget erschienen war, darauf die griechische Kirche bis etwa in die Mitte des 5. Jahrhunderts zu ihrem Höhepunkt emporstieg und die reichste literarische Thätigkeit entwickelte, das Abendland aber sonderlich in Ambrosius, Augustinus und in dem gelehrten Uebersetzer

und Sammler Hieronymus fruchtbare Gewährsmänner erhalten hatte, da lag eine solche Masse exegetischen Stoffes vor, daß es Zeit war ihn zu epitomiren, zu sichten und zu ordnen und nach Art der alten Scholiasten auf diesem neuen Gebiete zu arbeiten. Daß die Quelle eigener Produktivität immer mehr versiegte, war dabei nur förderlich. So entstanden exegetische Sammlungen, welche die Griechen sehr bezeichnend ἐπιτομαὶ (συλλογαί, συναγωγαί) ἑρμηνειῶν, ἑρμηνεῖαι συνερανισθεῖσαι, ἐξηγήσεις συλλεγεῖσαι und dergleichen betitelten, die Lateiner einfach glossae, postillae nannten, wenn sie nicht als Commentare der Zusammensteller in Umlauf waren, wogegen der noch gebräuchliche Name catenae (Ketten, Auslegungen kettenartig aneinandergereiht) erst spätern Ursprungs ist. Nach der früher gewöhnlichen Meinung hätte ihn Thomas von Aquino zuerst gebraucht; allein daß der Titel seines Sammelwerks zu den Evangelien catena aurea von ihm selbst herrühre, hat um so weniger für sich, als noch die ältesten Ausgaben dafür continuum oder glossa continua geben.

Die herkömmliche Angabe läßt im Abendlande den Cassiodorus zu Ende des 5. Jahrhunderts, im Morgenlande den Procopius von Gaza im 6. Jahrh. die Reihe der Catenen beginnen. Dies ist unrichtig, und wenn auch an die Stelle dieser Angabe dermalen keine so bestimmte gesetzt werden kann, so ist doch soviel erkennbar, daß die Werke jener Männer nicht den Karakter eigentlicher Catenen tragen und es länger währte, bis man zu solchen kam. Diese sind nämlich entweder so eingerichtet, daß dem biblischen Texte zur Seite am Rande die Auslegung steht, oder gewöhnlicher so, daß auf den nach Versen oder kleinern Abschnitten gegebenen biblischen Text die Auslegung folgt. Die Auslegung selbst ist einfaches Excerpt aus vorliegenden, mehreren oder wenigern Exegeten, deren Namen bei jeder Stelle ausdrücklich angegeben sind. Der Zusammensteller erlaubt sich dabei kein Urtheil und nur bisweilen drängt ihn der Eifer zu einer kleinen, gewöhnlich gehässigen Zwischenbemerkung. Seine Thätigkeit ist also nur eine sammelnde und zusammenstellende und bloß da, wo er der Länge wegen abkürzen und zusammenziehen zu müssen glaubt, sieht er sich genöthigt, sprachlich hier und da umzuändern und von sich hinzuzuthun. Die Wahl der Väter, aus denen man excerpirte, war individuell und zufällig; natürlich wurden hervorragende Lehrer besonders bevorzugt, im Morgenlande namentlich Origenes, Chrysostomus, Theodoretus und Cyrillus, im Abendlande vor allen Augustinus. Auch Häretiker wurden benutzt, aber gelegentlich vor Sätzen derselben gewarnt. Endlich wurde nicht nur aus exegetischen Werken, sondern auch aus andern Dienliches, was sich vorfand, mitgetheilt. Von diesen eigentlichen Catenen als bloßen Sammelwerken sind die exegetischen Werke zu unterscheiden, die zwar einen verwandten Karakter tragen, aber dadurch verschieden sind, daß der Verfasser nur einem Gewährsmann, oder doch nur wenigen folgt, diesen nicht geradezu nur ausschreibt, sondern ihn epitomirt und wörtlicher oder freier wiedergibt, ohne daneben auf eigenes Urtheil und eigene Zuthaten zu verzichten. Und dies gilt eben von den Werken des Procopius, Cassiodorus, Primasius, Florus Magister, Beda, Rhabanus Maurus u. A.; ohne Zweifel aber bildete dies den Uebergang zu den eigentlichen Catenen, deren Alter wir den ältesten handschriftlichen Denkmalen zufolge jedenfalls nicht später als in's 9. Jahrhundert setzen dürfen. Möglich daß bei denselben zunächst ein Exeget zu Grunde gelegt wurde, worauf sich dann die Excerpte aus andern anschlossen. So finden wir in den Evangelien Matth. und Joh. den Chrysostomus als Grundlage, in dem Luk. den Titus Bostrensis und im Mark. eine Arbeit, die bald dem Victor Antiochenus, bald dem Cyrillus Alexandrinus, bald dem Origenes, in einer Handschrift in margine auch einem Leontius ab Aetolia, s. Novae patrum bibliothecae Tom. III. Rom. 1845. 4. p. VI. 11. zugeschrieben wird.

Mit Anfertigung und beziehungsweise Abschrift von Catenen beschäftigte man sich das Mittelalter hindurch und bis tief in's 16. Jahrhundert sehr angelegentlich. So lieferten solche z. B. noch Aloys. Lipomanus und Fr. Puteanus. Ihre Zahl ist daher groß und das Handschriftliche bis dahin nur erst einem geringen Theile nach ausge-

deutet; s. das Literarische überhaupt am ausführlichsten zusammengestellt in *J. A. Fabricii* biblioth. graeca cur. Harl. VIII. p. 637 sq. und vgl. im Besondern *J. A. Noesselt,* De catenis patrum graec. in N. T. in dessen Opuscc. ad hist. eccles. fasc. III. Hal. 1817. 8. p. 321 sq. Freilich aber wird eine nähere Erforschung immer mehr herausstellen, daß es der selbstständigen und ursprünglichen Catenen verhältnißmäßig nicht eben sehr viele gab, daß vielmehr von denselben nur zahlreiche Abschriften vorliegen, die indessen von den Abschreibern oft genug willkürlich behandelt, bald abgekürzt, bald aber auch vermehrt wurden. Daß Catenen bei Ablauf des Mittelalters in Landessprachen übersetzt wurden, wird selten vorgekommen seyn; über eine niederdeutsche zum Jesus Sirach s. Ge. W. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenländ. Literatur 2. S. 55 ff., über zwei hochdeutsche Handschriften über das N. T. aus dem 15. Jahrh. in Augsburg s. G. C. Mezger, Gesch. der — Bibl. in Augsburg. Augsb. 1812. 8. S. 91.

Die Bedeutung der Catenen anlangend, so ist die, welche sie für die frühere Zeit hatten, eine andere als die, welche sie für uns haben. Jene war eine exegetische, diese ist allgemeiner eine literarische und historische. In ersterer Hinsicht war es für eine Zeit, der nun einmal die Fähigkeit abging, sich in historischer Exegese selbstständig zu bewegen, das Ersprießlichste, auf diesem Wege einen guten Theil des Ergebnisses der alten Exegese als hermeneutische Tradition vor Augen zu behalten, theils um nicht gänzlich den historischen Boden verlierend, der Phantasie anheimzufallen, theils um sich an diesem Ergebnisse übend, den Schatz nicht als todten für die Fortentwickelung ruhen zu lassen. Für uns sind die Catenen einmal als literarische Denkmale der Zeit ihrer Entstehung von Wichtigkeit, sodann aber und besonders dadurch, daß sie uns eine ansehnliche literarische Erbschaft der alten Kirche übermitteln. Was die Excerpte aus den Schriften betrifft, die uns anderweitig erhalten sind, so können dabei die Catenen natürlich nur der Textkritik dienen. Daneben enthalten die Catenen und vorzugsweise die griechischen auch eine Masse von Excerpten aus verloren gegangenen, aber zum Theil gerade sehr bemerkenswerthen Schriften, wie denn die bis dahin veröffentlichten Fragmente der Väter dem größern Theile nach Catenen entnommen sind. Und hierin liegt für uns der Hauptwerth der Catenen, denn diese Bruchstücke sind ein wahrer geschichtlicher Schatz, der freilich erst theilweis gehoben ist; neuestens hat dafür Ang. Mai Bedeutendes geleistet. Das Weitere, diese Bruchstücke gesichtet und geordnet besonders zusammenzustellen, ist gar ein fast noch brach liegendes Feld. Dabei bedarf es freilich bei Benutzung der Catenen der umsichtigsten Kritik, um die Excerpte richtig zu geben und nicht falschen Verfassern beizulegen. Zwar wird absichtliche Fälschung in den Catenen schwerlich je vorgekommen seyn, wie denn das häufige *ἄλλως* oder *ἀνεπιγράφου, ἀδήλου* für die Gewissenhaftigkeit spricht, aber nahe lag der Irrthum, die Namen der Verfasser hier und da wegzulassen, oder sie an einen falschen Ort zu setzen, und da sie meist abgekürzt gegeben wurden, war eine falsche Auflösung oder Verwirrung leicht möglich, und so finden wir namentlich bei den Männern, die den gleichen Namen führen, als Gregorius, Eusebius, Theodorus, Hesychius, oder den ähnlichen, als Severus und Severianus häufige Verwechselungen. Da weiter oft genug abgekürzt wurde, konnte dadurch leicht der Sinn afficirt werden, und kleinere Zusätze wurden etwa auch gemacht. Endlich hat sich der Text durch Nachlässigkeit oft sehr verderbt.

Die lateinischen Catenen sind im Ganzen von nur untergeordneter Bedeutung, denn von lateinischen Vätern geben sie ganz überwiegend anderweitig Bekanntes und das Sonstige ist nur theilweis von wirklichem Interesse, das aus dem Griechischen Uebersetzte aber ist nur etwa mittelbar hier und da für den Kritiker von Belang. Dagegen sind die bisher im griechischen Grundtexte erschienenen Catenen zu wichtig, um hier übergangen zu werden. Sehr reichhaltige besitzen wir zum Oktateuch (besorgt vom Griechen Nicephorus, Lips. 1772. 73. 2 T. fol.) und zu den Psalmen (gr. et lat. ed. Balth. Corderius, Antw. 1643—46. 3 T. fol.); eine zum Hiob veröffentlichte gr. et lat. Patr. Junius, Lond. 1637. fol., eine zum Hohel. J. Meursius, Lugd. B. 1617. 4., eine zum

Jerem., zu den Klagl. und zum Baruch gr. et lat. Mich. Ghislerius als Beilage zu seinem Commentar, Lugd. 1633. fol. und eine zum Daniel s. in *Ang. Mai*, Scriptor. vett. nova collect. T. I. Vom N. T. erschienen zwei Catenen zum Matth. gr. et lat. besorgt von Petr. Possinus, Tolos. 1646. fol. und von Balth. Corderius, Antw. 1647. fol. und zwei zum Mark., eine gr. et lat. herausgegeben von Petr. Possinus, Romae 1673. fol., die andere von Ch. F. Matthaei, Mosqu. 1775. 2 T. 8. Eine Catene zum Luk. ist der unter dem Namen des Titus Bostrensis herausgegebene Commentar im Auctar. biblioth. patr. ed. Fronto Ducaeus T. II. und in der Bibl. patr. Paris. T. XIII., ansehnliche Stücke aus einer andern zum Luk. s. in *Ang. Mai*, Scriptor. vett. nova coll. T. IX. Zum Joh. ließ Balth. Corderius eine Catene gr. et lat. Antw. 1630. fol., zu den kathol. Briefen Ch. F. Matthaei, Rigae 1782. 8. erscheinen. Neuestens wurde diese Literatur durch J. A. Cramer außerordentlich bereichert, der unter Benutzung verschiedener Handschriften Catenen über sämmtliche Schriften des N. T., Oxon. 1838—44. 8 T. 8., veröffentlichte. Das exegetische Werk zu der Apostelgesch. und den Briefen, welches gewöhnlich dem Oecumenius, Bischof von Tricca zugeschrieben wird, ist nichts als eine epitomirte Catene, in der die Angabe der excerpirten Väter leider oft fehlt und die mit dem Oecumenius nichts weiter zu thun haben wird, als daß auch er für sie beisteuern mußte. Endlich tragen die exegetischen Werke des Euthymius Zigabenus (Ps., Evangelien; letzteres herausgegeben von Ch. F. Matthaei, Lips. 1792. 3 T. 8.) und Theophylactus (Evv. und Paul. Briefe; wesentlich identisch ist der Commentar zu den kath. Briefen unter dem Namen des Theophyl. und Oecumen.) und die Commentare zur Apokalypse der Bischöfe von Cäsarea in Kappadocien Andreas und Arethas, deren Zeitalter schwerlich schon, wie H. C. M. Rettig (Theol. Stud. und Krit. 1831. S. 734 ff.) will, die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts ist, den Karakter von Catenen, doch sind sie mehr epitomatorisch und mit einiger Selbstständigkeit gehalten.

Als sich seit dem 16. Jahrhunderte auf dem exegetischen Gebiete wieder eine neue Regsamkeit entwickelt und gar bald eine schwer zu bewältigende Stoffmasse angesammelt hatte, traten neue exegetische Sammlungen an's Licht. Sie waren zwiefacher Art. Entweder solche, die die Bemerkungen von ausgewählten Auslegern übersichtlicher, aber unverstümmelt enthielten, oder solche, in welchen nur Auszüge, aber dafür aus einer größern Zahl von Auslegern geliefert wurden. Die bedeutendsten Werke ersterer Art sind: Biblia magna ed. J. de la Haye, Par. 1643. 5 T. fol., Biblia maxima, Par. 1660. 19 T. fol., die katholische, Annotations upon all the books of the O. and N. T., Lond. 1645, 3. Aufl. 1657. 2 Bde. Fol., die englische, und Critici sacri s. clariss. virorum in — biblia annotationes atque tractatus, Lond. 1660. 9 T. fol., besorgt von J. Pearson u. A., ed. II. correctior (besorgt von Nik. Gürtler) Francof. ad M. 1695—1701. (Amstel. 1698) 9 T. fol., die katholische und reformirte Ausleger enthalten. Anderer Art ist die Synopsis criticorum aliorumque scr. s. interpretum et commentatorum von Matth. Polus, Lond. 1669 sq. 5 T. fol., Francof. ad M. 1678 sq., ed. rec. 1712, Ultraj. (ex rec. J. Leusdenii) 1684 sq. 5 T. fol., denn in einem fortlaufenden Commentare sind die Auslegungen einer Masse von Auslegern auszugsweise mitgetheilt. Die Apokryphen sind übergangen. Weiter gehört hierher *Christoph Starcke*, Synopsis bibliothecae exeget. Kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen. A. T. Leipz. 1741 ff. 6 Bde. 4. (die Apokryphen sind übergangen); N. T. 1733 ff., 4. Aufl. 1758 f. 3 Bde. 4., und das Sammelwerk aus englischen Exegeten: die heil. Schrift A. und N. T. — aus dem Französ. (Haag 1742 ff. 4.) mit vielen Anmerkungen von Rom. Teller, J. A. Dietelmaier und J. Brucker, Leiz. 1749—70. 19 Bde. 4. In vielen neuern Commentaren ist eine Masse exegetischen Stoffes fast weniger verarbeitet, als vielmehr bloß angehäuft, so daß sie den Karakter von Catenen tragen, wenn auch in sehr verkürzter Gestalt. Namentlich gilt dies von denen, welche Katholiken verfaßten, als von den Arbeiten eines Franc. Haräus, Jak. Tirinus, Corn. a Lapide, J. St. Menochius, Aug. Calmet über die ganze Bibel und von vielen Einzelcommentaren. So hat sich

bis in die neuesten exegetischen Handbücher eine exegetische Tradition fortgepflanzt, aber freilich ist sie zur todten und unglaublich fehlerhaften Nomenclatur zusammengeschrumpft.

O. F. Fritzsche.

Exemtion ist die Aufhebung der einer Person oder Sache zuständigen (competenten) Gerichtsbarkeit, und die Unterwerfung unter eine andere, insbesondere höhere. Fälle, in welchen an die Stelle des forum competens ein forum exemtum, ein Ausnahmgericht, tritt, sind schon früh dem weltlichen, wie dem geistlichen Rechte nicht unbekannt, ja die geistliche Gerichtsbarkeit überhaupt beruht eigentlich auf einer Exemtion, auf der Befreiung der Kirche von der Jurisdiction der bürgerlichen Richter. Jede Exemtion erscheint als eine Ausnahme, welche wie jede Abweichung von der Regel nur aus besondern trifftigen Gründen gerechtfertigt werden kann; indessen ist dieser Grundsatz weder im Staate, noch in der Kirche stets festgehalten und es sind im Laufe der Zeit nicht zu billigende Exemtionen entstanden, deren Aufhebung nach und nach, aber selbst gegenwärtig noch nicht in vollem Umfange erfolgt ist.

Die Ordnung der Gemeinden bedingt die Verbindung der Gemeindeglieder mit ihrem Pfarrer und das Bestehen der gegliederten, complexen Kirche fordert den Zusammenhang der Gemeinden und kirchlichen Institute mit den geistlichen Oberen. Dies ist grundsätzlich bereits in den ersten Jahrhunderten anerkannt und in mannigfachen Anwendungen ausgesprochen, wie beim Verbote kirchlicher Spaltungen (s. d. Art. Schisma), in Betreff der Ertheilung von Dimissorialien (s. d. A. Bd. III. S. 395) u. a. Als das erste Beispiel förmlicher Exemtionen erscheint die Befreiung der Klöster von der bischöflichen Jurisdiction (vergl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina circa beneficia P. I. lib. III. cap. XXVI sq.). Das Concil von Chalcedon 451 hatte im can. 4. (c. 12. Can. XVI. qu. I. c. 10. Can. XVIII. qu. III.) die Subjection der Mönche unter die bischöfliche Gewalt ausdrücklich bestimmt und spätere kirchliche, wie weltliche Gesetze (Nov. 123. c. 21. von Justinian 546) bestätigten dieselbe. Der Druck, den die Bischöfe übten, veranlaßten aber die Klöster, sich ihrer Autorität zu entziehen und Schutzbriefe der Synoden (Conc. Ilerdense a. 546. c. 3. c. 34. Can. XVI. qu. I.), römischen Bischöfe (z. B. von Gregor I. a. 601. in c. 5. Can. XVIII. qu. II.) und der Könige zu erwirken (Roth, Geschichte des Beneficialwesens. Erlangen 1850, S. 262, 263). Die eximirten oder privilegirten, zu königlichen oder Reichsabteien erhobenen Klöster (monasteria regalia) erhielten in der Regel die freie Wahl ihres Abtes und die eigene Verwaltung des Vermögens; hinsichtlich der Disciplin sollte der Bischof streng nach den canones und nicht willkürlich verfahren (vgl. *Marculfi* formulae lib. I. form. 1 sq. Formulae Alsaticae VIII. IX. u. a. *Walter*, corpus juris Germ. I. 287 sq. 531 sq.). Da aber die Bischöfe, um die Klöster wieder abhängiger zu machen, selbst zu Urkundenfälschungen griffen (Roth a. a. O. S. 259, 451 fg.), wurde eine vollständigere Lösung des Bandes gesucht und diese einzelnen Klöstern, ja ganzen Orden päbstlicher Seits bewilligt. So den Cisterciensern (s. d. Art. Bd. I. S. 705), den Cluniacensern (s. d. Art. Clugny I. S. 758) u. a. Die Folge davon war, daß die befreiten Klosteroberen unmittelbar nur ihren Ordensoberen und mittelbar dem Pabste unterworfen waren, daß sie keiner Diöcese angehörten (praelati nullius dioeceseos), ja selbst bischöfliche Rechte üben konnten (praelati cum jurisdictione episcopali vel quasi), soweit der Sprengel des Klosters reichte (territorium). Zeugnisse dafür finden sich im Tit. de regularibus (X. III, 31. Lib. VI. III, 14. Clem. III, 9.), de privilegiis et excessibus privilegiatorum (X. V, 33. Lib. VI. V, 7. Clem. V, 7.) u. a. Die Klagen der dadurch, zumal seit den neuen Concessionen während des Schismas, beeinträchtigten Bischöfe mußten Erledigung finden. Zu Costnitz erklärte Pabst Martin V. 1418 die Aufhebung der Vorrechte, durch welche seine Vorgänger seit Gregor XI. nonnullas ecclesias, monasteria, capitula, conventus, prioratus, beneficia, loca et personas .... de novo a dictorum ordinariorum jurisdictionibus exemerunt, in grave ipsorum ordinariorum praejudicium und verhieß zugleich, er werde keine Exemtionen ferner verleihen, ehe die Berechtigten darüber gehört seyen; dasselbe wiederholte

Leo X. auf dem Lateranconcil 1515 (vergl. die Stellen bei *J. H. Boehmer*, jus eccl. Prot. lib. III. tit. XXXV. §. 34. 35.). Dennoch wurde dem Uebel nicht gründlich abgeholfen und die von Paul III. im Jahre 1538 zur Prüfung kirchlicher Beschwerden niedergesetzte Commission der Cardinäle rügte besonders die aus den Exemtionen entstandenen Mißbräuche (*Le Plat*, monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima Tom. II. pag. 601). Daher wurde diese Sache auf dem Tridentinischen Concil selbst reiflicher erwogen und ungeachtet des Widerspruchs der Ordensvorsteher (s. *Sarpi*, [P. Soave Polano] historia Conc. Trid. [ed. 1622] lib. VIII. p. 886, 887) im Ganzen zur Zufriedenheit der Bischöfe geordnet. Eximirte Regularen sollen im Allgemeinen dem Bischofe schuldigen Gehorsam leisten, insbesondere seinen Anordnungen wegen der Feste und Processionen folgen (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 12. 13. de regularibus); ohne seine Approbation dürfen sie weder Beichte hören, noch predigen (sess. XXXIII. cap. 15. de reform. sess. XXIV. cap. 4. de reform.). In vielen Fällen sollen die Bischöfe die Rechte des Pabstes über Eximirte als seine Delegaten üben, so wenn der Obere des Exemten seine Pflicht versäumt (sess. V. cap. 1. 2. de reform.), ferner in Bezug auf das Visitationsrecht (sess. VI. cap. 4. de reform. u. a.), bei Delicten der außerhalb des Klosters lebenden Regularen (sess. VI. cap. 3. de reform. sess. XXV. cap. 14. de reform.), hinsichtlich der die Messe betreffenden Anordnungen (sess. XXII. decret. de observandis in celebratione missae, in fine) u. v. a. Dazu erschienen später noch weitere Declarationen. Ueber diese s. m. *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Regulares. Art. II. und die Entscheidungen der Congreg. Conc. Trid. in der Ausgabe des Concils von Richter und Schulte. Die meisten exemten Klöster gingen aber in Folge der Secularisationen nachher unter.

Außer den Regularen sind der römisch-katholischen Kirche auch andere Exemtionen bekannt. So bei Seculargeistlichen, für welche jedoch die Bischöfe als päbstliche Delegaten zur Uebung der Jurisdiction in Civil- und Criminalsachen beauftragt sind (Conc. Trid. sess. VII. cap. 14. de reform.). Insbesondere bestehen auch Exemtionen für die Bischöfe selbst, welche der Subjection unter den Erzbischof entzogen und unmittelbar dem apostolischen Stuhle unterworfen sind; wie noch jetzt die Bischöfe von Hildesheim und Osnabrück, Ermland, Breslau. Selbst für Laien werden bisweilen Exemtionen ertheilt. Dies geschieht namentlich für das Militär, welches z. B. in Oestreich kraft besonderer Verleihung Clemens XI. von den Ordinarien eximirt und einem apostolischen Feldvicarius in der ganzen Monarchie unterworfen ist.

Exemtionen sollen nur aus guten Gründen ertheilt werden. Sie beruhen auf päbstlichem Privilegium (c. 10. de privilegiis in VI°. V, 7. Bonifac. VIII.), welches aber nicht bereits in der vom Pabste vollzogenen Ordination enthalten ist (c. 7. X. de majoritate et obedientia I. 33. Innocent. III. a. 1206), oder auf Verjährung von 40 Jahren, unter Voraussetzung eines Rechtstitels (c. 15. 18. X. de praescriptionibus II. 26. [Innocent. III. a. 1202, 1208] c. 7. de privilegiis in VI°. V. 7. Bonifac. VIII.) oder ohne den Titel auf unvordenklicher Verjährung (a. a. O.). Außerdem hat aber in neuerer Zeit die weltliche Gesetzgebung auch die Zustimmung des Staats für nothwendig erklärt (wie das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 116, 941. Badisches organisches Edikt IV. §. 13. Nr. 5. Bayerische Verfassungsurkunde. Abth. III. §. 60. u. a.).

Während für die römisch-katholische Kirche sich in den bisher genannten Beziehungen Veranlassungen zur Ertheilung von Exemtionen vorfanden, gab es für die evangelische Kirche Anfangs kein anderes Bedürfniß zur Exemtion, als im Verhältnisse zur römischen Kirche selbst. Nach dem Grundsatze: quidquid est *in* parochia est etiam *de* parochia (s. Tit. X. III, 29. de parochiis et alienis parochianis), waren die Priester berechtigt, auch über Evangelische, welche in ihrem Sprengel wohnten, die Rechte der geistlichen Jurisdiction zu üben. Die Befreiung von dieser Gerichtsbarkeit, welche übrigens die römische Kirche über Christen anderer Confessionen prinzipiell niemals aufgegeben hat, ist erst nach langwierigen und heftigen Kämpfen gelungen, ja zum Theil ist

erst in neuester Zeit hie und da die Unabhängigkeit der Evangelischen von der römischen Jurisdiction in geistlichen Angelegenheiten festgestellt worden. In Schlesien z. B. erst nach und nach seit 1742, in Westpreußen seit 1773, in der Ober-Lausitz seit 1825 u. a. Eben so erfolgte denn auch die Exemtion der Römisch-Katholischen von den Evangelischen, wo diese die Parochialrechte über jene erlangt hatten, und in ähnlicher Weise kam es auch zur Auseinandersetzung von Lutheranern und Reformirten. Eine andere Art von Exemtion in der evangelischen Kirche besteht für Mediatconsistorien, welche, ähnlich wie die römischen praelati nullius, inmitten des Sprengels der ordentlichen landesherrlichen Consistorien Episkopalrechte ausüben (m. s. d. Art. Consistorialverfassung Bd. III. S. 129). Exemtionen einzelner Gemeindeglieder von ihrem Pfarrer sind dagegen den Evangelischen anfänglich nicht bekannt, doch gaben die Streitigkeiten der beiden evangelischen Confessionen später dazu Veranlassung. Zuerst nahmen die Landesherren selbst für sich die Exemtion in Anspruch und eine Anerkennung derselben liegt auch im Instrum. pacis Osnabrug. art. VII. §. 1., nach welchem ihnen die Wahl eigener Hofprediger ihrer Confession zugestanden wurde. Darauf gestützt wurde auch den Beamten, als Vertretern des Landesherrn die Exemtion von dem Ortspfarrer zu Theil. So rescribirte Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg unterm 21. August 1696 an das Consistorium zu Halle, es genieße der kurfürstliche Rath und Oberamtmann Freiheit in Bezug auf Beichte und Abendmahl, weil er das kurfürstliche Amtshaus bewohne, ratione dessen er an keinen Pfarrer gebunden, sondern eo respectu und weil er die kurfürstlichen jura im Amte vertrete, billig die Freiheit habe (*J. H. Boehmer*, jus parochiale sectio IV. cap. I. §. 13.). Die Befreiung der reformirten Beamten von den lutherischen Geistlichen, eben so die Exemtion der evangelischen Beamten von den römischen Priestern wurde nach und nach erweitert und der Grundsatz angenommen, daß die Beamten in den Städten, welche der Gerichtsbarkeit des Stadtgerichts nicht unterworfen seyen, auch in Bezug auf Taufen und Trauungen von der Parochie eximirt seyn sollten. Indessen war diese Exemtion immer nur eine provinzielle, wie namentlich in der Mark Brandenburg und in Schlesien. Durch das preußische Landrecht wurde dieselbe jedoch generalisirt. Außer dem Militär, welches seine eigenen Geistlichen hat, sind darnach sämmtliche zum Civilstande gehörige königliche, in wirklichen Diensten stehende, oder Titularräthe, und andere Bediente der Regel nach von der ordentlichen Parochie ihres Wohnorts ausgenommen (Theil II. Tit. XI. §. 278 fg. 283 fg.). Durch die Exemtion sind dieselben berechtigt, in jedem einzelnen Falle die Kirchenanstalt zu wählen, welcher sie sich bedienen wollen (a. a. O. §. 288). Neben dieser persönlichen Exemtion kennt das Landrecht auch eine locale, indem es bestimmt: Sind gewisse, innerhalb der Grenzen des Kirchspiels gelegene, Häuser von der Parochie ausgenommen, so kommt diese Exemtion allen Bewohnern zu statten (a. a. O. §. 287). Rücksichtlich einzelner Parochialakte ist außerdem auch in manchen Städten die Freiheit allgemeiner anerkannt. Das ostpreußische Provinzialrecht Zusatz 180. bestimmt z. B., in Königsberg findet unter den Lutheranern wegen der Taufen und des Abendmahls kein Pfarrzwang statt. Mit Unrecht ist dagegen bisweilen behauptet worden, daß der Adel überhaupt eximirt sey: denn das Landrecht §. 277. im citirten Titel declarirt: Aus der Befreiung von der ordentlichen Gerichtsbarkeit des Orts folgt noch nicht die Ausnahme von der Parochie. — Da die Exemtion von der Parochie ein Privilegium ist, so kann dieselbe nur denjenigen Personen zugestanden werden, welchen sie ausdrücklich in den Gesetzen beigelegt ist. Beim Adel ist dies aber in Preußen nicht der Fall, wogegen allerdings in andern Ländern, aber auch hier nur theilweise schriftsässige Personen eximirt sind. M. s. z. B. das Regulativ über die Parochialverhältnisse in Dresden vom 7. Juni 1828, im Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts. Leipzig 1840. 4. S. 285. In den meisten evangelischen Landeskirchen bestehen Exemtionen weder für den Adel, noch für Beamte. M. vgl. wegen Hannover Schlegel, Kurhannöversches Kirchenrecht Th. II. S. 264. Th. V. S. 49 fg.

Mit Ausnahme der das Verhältniß verschiedener Confessionen berührenden Fälle

Digitized by Google

besteht ein wirkliches Bedürfniß der Exemtionen für die Evangelischen nicht, zumal da bei besonderer Veranlassung durch Ertheilung eines Dimissoriale geholfen werden kann (s. d. Art. Bd. III. S. 396). Exemtionen fallen aber freilich weg, wenn man, wie Klee (das Recht der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi Th. II. Magdeburg 1841. S. 57 fg.) allen Parochialzwang aufheben will. Dadurch wird das Voluntary Principle, das Freiwilligkeitssystem der Mehrzahl der Dissenter, nämlich der Independenten, Congregationalisten, Baptisten u. a. an die Stelle geordneter kirchlicher Gemeinden gesetzt, ja consequent Staat und Kirche selbst völlig von einander gelöst. Für evangelische Landeskirchen ist dies natürlich geradezu der Todesstoß und diese sind daher auch in neuerer Zeit eher darauf bedacht gewesen, selbst den Keim eines solchen Systems zu beseitigen, mithin auch die Exemtionen, wo sie bestehen, aufzuheben. Als in Preußen 1814 eine besondere Commission zur Verbesserung des Kirchenwesens bestellt wurde, machte dieselbe den Vorschlag, die Exemtionen abzuschaffen und führte dadurch eine Cabinetsordre vom 27. Mai 1816 und eine Circularverordnung vom 2. Januar 1817 herbei, welche die Aufhebung aussprachen. Die Ausführung unterblieb indessen, ebenso hatten auch die darüber gepflogenen Verhandlungen der Provinzialsynoden von 1844 und der Berliner Generalsynode von 1846 keinen günstigen Erfolg. Als Folge der Aufhebung des eximirten Gerichtsstandes durch Verordnung vom 2. Januar 1849 kann das Aufhören der Exemtion von der ordentlichen Parochie des Wohnorts nicht betrachtet werden. Die Annahme eines solchen Zusammenhanges in der: Denkschrift, betreffend die Exemtion u. s. w., in den Aktenstücken aus der Verwaltung der Abtheilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten für die inneren evangelischen Kirchensachen, Berlin 1850, S. 104 fg., ist mit Recht später aufgegeben und der Fortbestand der Exemtion in den Motiven zu den Grundzügen einer Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen des preußischen Staats vom 29. Juni 1850, §. 4. anerkannt. Dagegen ist der Zweifel über die Fortdauer der Exemtion in §. 2. der Kirchenordnung für die Rheinprovinz und Westphalen vom 5. März 1835 durch Verordnung vom 17. Juni 1848 erledigt und die 1853 neu redigirte Kirchenordnung hat den Zusatz erhalten: Exemtionen vom Pfarrverbande finden nicht statt. — Möge die Ausdehnung auf Ostpreußen und weiter sich bald daran anschließen! H. F. Jacobson.

Exequien, s. Exsequien.

Exercitien, geistliche (exercitia spiritualia), ein in der katholischen Ascetik gebräuchlicher Ausdruck für eigens angestellte Uebungen in der Selbstverläugnung und Selbstbetrachtung, wie dieselben von Geistlichen und Laien unter Leitung eines Seelsorgers zu ernster Buße und würdigem Empfang des Sakramentes des Altars abgehalten werden. Insbesondere paßte solch ein Exercitium in das System des Jesuitenordens, weßwegen dem Ignatius von Loyola nachgerühmt wird, das Institut der Exercitien auf's Feinste ausgebildet und mit den speciellsten Vorschriften ausgestattet zu haben. Seine Methode ward vom Pabste gutgeheißen, und Alexander VII. begnadigte in einem Breve vom 12. Oktober 1657 alle Geistlichen und Laien, welche nach der Weise des Ignatius in den Häusern der Gesellschaft Jesu acht Tage lang sich also einexerciren ließen, mit vollkommenem Ablaß. Bei diesen Exercitien wechseln mit einander ab Meditationen, Considerationen, geistliche Lesungen, mündliche Gebete, Gewissenserforschungen und specielle Vorbereitungen auf den wirklichen Empfang der Sakramente der Buße und des Altars. Unterziehen sich Mehrere zugleich diesen Exercitien, so wird besonders das Stillschweigen zur heiligen Pflicht gemacht. Diese Exercitien pflegen den geistlichen Weihen der Candidaten des Priesterstandes voranzugehen und werden in Seminarien zur Fastenzeit allgemein vorgenommen. Die neueren von Jesuiten und Redemtoristen geleiteten Missionen werden nach diesem System der Exercitien betrieben. Im Protestantismus hat der Methodismus nicht selten ähnliche Exercitien vorgeschrieben, das Werk der Heiligung in einen todten Mechanismus verknöchernd. P.

Exil, babylonisches, s. Babylonisches Exil.

Exodus, s. Pentateuch.

Exorcismus, ἐξορκισμός, eine Beschwörung, durch welche der böse Geist aus einer Person oder Sache, die man von ihm besessen glaubt, ausgetrieben oder gebannt wird. Man unterscheidet daher Personal- und Realexorcismen. Hinsichtlich der ersteren, geht aus Luk. 11, 19. 20. hervor, daß sie bei den Juden zur Zeit Christi vielfach im Gebrauch waren. Nach Matth. 10, 8. Luk. 9, 1.; 10, 17. 19. ward den Jüngern die Macht verliehen, „Teufel auszutreiben," wenn gleich nicht in allen Fällen, vgl. Matth. 17, 19.; Luk. 9, 40. Andererseits wird Luk. 9, 49. berichtet, daß Einer in Jesu Namen Teufel ausgetrieben, ohne zu den Jüngern zu gehören; und ein ganz ähnlicher Fall findet sich Apostelg. 19, 13 ff. Hatten nun schon bei Ungläubigen dergleichen Beschwörungen in Jesu Namen solche Kraft, wie viel mehr bei Gläubigen. Daher erklärt es Tertullian (apologet. c. 23) für unzweifelhaft, daß ein Besessener „a quolibet Christiano loqui jussus" solchem Befehle folgen müsse, und jeder gläubige Christ schon als solcher Macht über die Dämonen habe. Ebenso führt Origenes (contr. Celsum VII. 334) als eine bekannte Thatsache an, daß nicht wenige Christen, ohne irgendwelche Kenntniß von Zaubermitteln oder künstlichen Beschwörungsformeln, durch Gebet allein und einfache Beschwörungen (*μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρκώσεσιν ἁπλουστέραις*) Besessene heilten, und zwar seien es meist einfache, ungebildete Leute (*ἰδιῶται*), die dies thäten. Demgemäß galt diese Gabe der Heilung für ein Charisma, das im Allgemeinen allen Christen, namentlich den Bischöfen und Lehrern verheißen, außerdem aber, wie manche andere Gaben, einzelnen Personen, unabhängig von einer kirchlichen Weihe in ganz besonderem Maße aus Gnaden verliehen sey. Man nannte daher dergleichen Personen, die zwar zu ihren Exorcismen der bischöflichen Genehmigung bedurften, bei denen aber keine Ordination durch Handauflegung des Bischofs stattfinden sollte (vgl. Constit. VIII. 26. ἐξορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται) *Exorcistae per gratiam*, zum Unterschiede von den Exorcisten *per ordinem*, welche durch kirchliche Ordination in den Stand der Kleriker aufgenommen waren, wie dies im Abendlande bereits um die Mitte des 3. Jahrh. geschah. Der Bischof Cornelius von Rom (251) wenigstens nennt bei Aufzählung des kirchlichen Personals ausdrücklich auch die Exorcisten als einen der vier inferiores ordines ecclesiae. Der Hauptgrund hierzu war jedenfalls die Taufpraxis. Nach dem Grundsatz, daß, wer nicht Christum zum Herrn habe, dem Teufel angehöre, mußte bekanntlich jeder erwachsene Katechumen vor der Taufe öffentlich und feierlich dem Teufel entsagen. (Für die an Ostern zu Taufenden war der Sonntag Oculi zu dieser *„abrenuntiatio"* bestimmt, daher er auch der Exorcismus-Sonntag hieß, und mit Rücksicht auf diese altchristliche Praxis sind die Evangelien der drei ersten Fastensonntage so gewählt, daß sie alle auf die Uebermacht Christi über den Teufel hinweisen. Bei Kindern aber, die eine solche Entsagungsformel nicht selbst ablegen konnten, in Folge der Erbsünde aber so lange, bis sie getauft waren, als ein Eigenthum des Teufels angesehen wurden, schien es ebenso nothwendig als angemessen, daß der Priester oder der ihm assistirende Exorcist den unreinen Geist der Sünde aus dem Täufling aushauchte (exsufflatio), worauf durch ein abermaliges Anhauchen (insufflatio) das Einziehen des heiligen Geistes symbolisch angedeutet wurde, wie dies noch jetzt Praxis der kathol. Kirche ist. „Sacerdos," heißt es in dem Ritual, *„exsufflat* ter in faciem Catechumeni, semel dicens: Exi ab eo (ea), spiritus immunde, et da locum Spiritui Sancto Paraclito. Hic in modum crucis *halet* in faciem ipsius et dicat: Accipe Spiritum bonum per istam *insufflationem*, et Dei benedictionem. † Pax tibi." Außerdem waren im christl. Alterthum die sogen. Energumenen (*ἐνεργούμενοι* sc. *ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*) der Sorge der Exorcisten anvertraut, und während der Bischof oder Presbyter bei jedem öffentlichen Gottesdienst das für diese Unglücklichen bestimmte Gebet zu sprechen hatte, sollten jene ihnen täglich unter Gebet die Hände auflegen. Vgl. das 4. Karthag. Concil (im J. 398) c. 90. Omni die exorcistae energumenis manus imponant. Obwohl nun diese Energumenen im Laufe der Zeit immer seltener wurden und der Taufexorcismus

sehr bald, namentlich in kleineren Kirchen, denen nur Ein Priester vorstand, Sache des taufenden Priesters wurde, so hat doch die römische Kirche den Ordo der Exorcisten nie eingehen lassen. Noch jetzt erhält jeder Kleriker vor der Priesterordination die Weihen der vier niederen ordines, d. h. er wird zuerst als Ostiarius, dann als Lector, hierauf als Exorcist und schließlich als Akoluth ordinirt. Ueber die Exorcistenweihe bestimmte schon das obenerwähnte 4. Karthag. Concil can. 9. „Exorcista, quum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi — gegenwärtig ist es meist ein Missale, das der ordinirende Bischof den Ordinanden darreicht und das sie der Reihe nach zu berühren haben — dicente sibi episcopo: Accipe et commenda memoriae, et habeto potestatem imponendi manus super energumenum, sive baptizatum sive catechumenum. Tritt übrigens der heutzutage ziemlich seltene Fall ein, daß der Priester einen an Besessenheit Leidenden zu exorcisiren hat, so reicht jene allgemeine Berechtigung allein nicht zu. Es ist vielmehr zuvörderst seine Pflicht, sich durch Fasten, Beten, Beichte und Kommunion speciell auf sein Werk vorzubereiten, das in der Kirche, Sakristey, im Hause des Priesters oder falls es die Umstände erfordern, in der Wohnung des Kranken, jedoch immer in Gegenwart einiger Zeugen, vorzunehmen ist. Hier besprengt der Priester, angethan mit Talar, Chorrock und einer blauen Stola, den Kranken zunächst mit Weihwasser, betet dann niederknieend die Allerheiligenlitaney, das Vaterunser und Ps. 53. Deus, in nomine tuo (in der luth. Bibel Ps. 54.); darauf zwei Orationen, in denen er, über den Besessenen das Zeichen des Kreuzes machend, dem bösen Geiste zu weichen besiehlt kraft der Mysterien der Menschwerdung, des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, der Sendung des heil. Geistes und der Wiederkunft zum Gericht. Hierauf folgt die Lection von Joh. 1. In principio erat Verbum, ferner Mark. 16, 15—18. und Luk. 10, 17—19. Alsdann legt er beide Hände auf das Haupt des Energumenen mit den Worten: Ecce crucem Domini: fugite partes adversae: vicit leo de tribu Juda, und darauf folgt die Oration mit der eigentlichen Exorcismusformel: „Exorcizo te, immunde spiritus," wobei der Priester auf Stirn und Brust des Energumenen im Namen der Trinität drei Kreuze macht. Entweicht der böse Geist nicht, so muß der Priester mit denselben Gebeten und Exorcismen wieder von vorn anfangen. — Hinsichtlich der Realexorcismen galt von jeher die Ansicht des Apostels Paulus, daß alle Creatur Gottes, die mit Danksagung gebraucht wird, gut sey. In Folge des Fluches aber, der um der ersten Sünde willen, über die ganze Natur ergangen, schien es nothwendig, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Dinge, namentlich das zum Weihwasser erforderliche Salz und Wasser vorher zu exorcisiren. Außerdem werden vorkommenden Falls auch Thiere, Wohnungen, Aecker und Früchte exorcisirt — in der Orientalischen Kirche allerdings häufiger, als in der Römischen. So gibt es in Rußland ein eigenes Fest der priesterlichen Obstweihe, das für das Volk maßgebend ist. Bis zu dem Tage, da der Priester die Weiheformel über alles Obst der Gegend ausspricht, wagt Niemand es zu genießen. Von da an aber wird reifes und unreifes Obst sorglos durcheinander gegessen, und wird Einer davon todtkrank, so hat er doch den Trost, daß keine dämonischen Einflüsse daran Schuld sind.

In der Evangelischen Kirche handelte es sich bei der Frage, ob der Exorcismus beizubehalten sey oder nicht, natürlich nur um den bei der Taufe gebräuchlichen. Da Zwingli und Calvin (Instit. IV. c. 15, 19.) ihn entschieden gemißbilligt hatten, so war er von den Reformirten bald anfangs beseitigt worden, und fehlt demgemäß bereits in der Augsburg. Agende von 1537 und 1545, in der Straßburger K.O. von 1543 und 1598, in den Pfälzer Kirchenordnungen und denjenigen von Schwäbisch-Hall 1543.

Luther dagegen und Melanchthon hatten ihn gebilligt, und ihrem Vorgange waren die übrigen lutherischen Theologen gefolgt. Erst 1583 wagte Heshusius ihn für weglaßbar zu erklären, wogegen Just. Menius in einer Schrift: „Vom Exorcismo, daß dieß ohne Verletzung des Gewissens bei der Taufe wohl mag gebraucht und behalten

werden“ (1590) ihn wiederum in Schutz nahm. — Somit war derselbe zu einem wichtigen Differenzpunkt zwischen beiden, sich gegenseitig anfeindenden Kirchen geworden, und wer in der Lutherischen Kirche für seine Beseitigung sprach, machte sich des „Calvinismus“ schuldig. Als daher die Preußische K.O. vom J. 1558 ihn wegließ, führten die Landstände sehr dringend Beschwerde, daß man ihnen eine neue ärgerliche Taufordnung aufdringen wolle, die zum Calvinismus führen könne, da der Exorcismus in ihr fehle. Noch heftiger erhob sich der Streit, als Nikol. Krell, der geheime Rath und Kanzler des Kurfürsten Christian I. von Sachsen, ein entschiedener Freund der des Kryptocalvinismus verdächtigen „Philippisten,“ 1591 den sächs. Predigern befahl, bei der Taufe den Exorcismus wegzulassen; und erst als der Kurfürst im September desselben Jahres gestorben, Krell aber von dem neuen Regenten abgesetzt und zu zehnjähriger Gefängnißstrafe verurtheilt, und auf dem Landtag zu Torgau 1592 mit dem ächten Lutherthum auch der Exorcismus wieder hergestellt war, gab man sich zufrieden. Von den späteren Theologen erklärten Gerhard, Quenstedt und Hollaz ihn für ein Adiaphoron; Baier und Baumgarten sprachen sich für seine Abschaffung aus, und noch entschiedener that dies Reinhard und seine Schule. Seit dieser Zeit kam er in der Lutherischen Kirche allmählig in Vergessenheit, und erst die Berliner Hof- und Domagende (1822) brachte ihn wieder in Erinnerung, indem der Geistliche am Schluß der Taufrede die eigentliche Handlung mit den Worten: „der Geist des Unreinen gebe Raum dem heiligen Geiste“ und dem Zeichen des Kreuzes an Stirn und Brust des Täuflings beginnen sollte, woran sich weiterhin die Frage: „Entsagst Du dem Bösen in seinen Werken und seinem Wesen?“ anschloß. Doch scheint diese Praxis nie ganz allgemein geworden zu seyn. H. A.

Exsequien, s. Begräbniß bei den Christen.

Exspectanzen — exspectantiae, exspectativae, gratiae exsp. heißen im kanonischen Recht die Anwartschaften auf eine noch nicht erledigte Kirchenstelle, im engern Sinn die von den Kapiteln verliehenen Anwartschaften auf vacantwerdende Präbenden. Das Aufkommen derselben hängt ohne Zweifel theils mit dem der absoluten Weihen und mit dem Bestreben zusammen der ursprünglichen Kirchensatzung, welche ohne ein bestimmtes Amt keine Weihe zuließ, sowie der mit dem kirchlichen Beneficiensystem entstandenen Regel, wonach der zu Weihende einen Tischtitel haben sollte, dadurch zu entsprechen, daß man in Ermanglung einer Stelle auch die Aussicht darauf und das Versprechen, sie zu erhalten, als Grund der Aufnahme in den Klerus gelten ließ; theils aber und noch offenbarer steht es mit dem ganzen während des Mittelalters in die Besetzung der geistlichen Stellen eingedrungenen Unfug der Spekulation auf Pfründengenuß in Verbindung. — Anfänglich noch reagirte das kirchliche Schamgefühl gegen den Gedanken, einen Kleriker auf die Hoffnung des Todes eines Andern zu verweisen und Pabst Alexander III. verbot speciell aus diesem Grunde auf dem Lateran-Concil von 1179, irgend ein Amt, Pfründe oder Kirche Einem zu verleihen oder zu versprechen, bevor sie erledigt wären. Aber bald fanden sich Mittel, dieses Gebot zu umgehen: man verlieh Einem zuerst ein Kanonikat ohne Präbende, und diesem ward man natürlicherweise die nächst erledigte Präbende schuldig — eine stillschweigende Exspectanz; oder man ließ das Verbot des Anwartschaftgebens auf eine Vacatur durch Todesfall bestehen, aber man erlaubte die allgemeine Formel der Anwartschaft auf eine gelegenheitliche Präbende (cum se facultas obtulerit Innoc. III.), sofern nämlich eine solche ja auch durch neue Stiftungen disponibel werden könnte — eine verdeckte Exspectanz. Bonifaz VIII. hat diese Formel als eine palliatio verborum, sowie überhaupt alles und jedes Anwartschaftgeben auf Vacaturen verworfen. Allein es blieb dabei und auch das erneuerte Verbot des Kirchenraths von Trient (Sess. 24. de reform. c. 19. coll. Sess. 25 de reform. c. 9.) vermochte die eingewurzelte Uebung nicht abzustellen und die Exspectanzen der Kapitel blieben auch hernach bestehen, wo sie zuvor gewohnheitsmäßig bestanden hatten.

Neben diesen kamen aber im Lauf der Zeit noch andere Arten von Anwartschaft auf

und zwar ausgehend theils vom Pabst, theils vom Kaiser. Die päbstlichen, anfangs bittweise gestellten Empfehlungen, mit welchen in der Hand von Rom aus die Pfründcandidaten nach allen Ländern sich ergoßen, an alle Kirchthüren pochten, verwandelten sich bald in Mandate, — mandata de providendo — deren Nichtvollzug zuerst Mahnschreiben, sofort Gebote, endlich Vollzugsbefehle — literae monitoriae, praeceptoriae, executoriae — zufolge hatte. Man darf nicht übersehen, daß hiebei ursprünglich löbliche Zwecke mit zu Grunde lagen: es sollte verhindert werden, daß Pfründen unbesetzt blieben, das Kircheneinkommen an Fremde, oder daß am Ende sämmtliche Dotationen eines Stifts in die Hände weniger Familien fielen; es sollten verdiente Geistliche dadurch belohnt, die Universitätslehrer unterstützt und honorirt werden; es war ein Mittel in der Hand der obersten Kirchenleitung, dem geschlossenen Provincial- und Familien-Egoismus entgegenzuwirken, dem Allgemeinen über die Sonderinteressen Raum zu schaffen. Aber der Mißbrauch ließ nicht auf sich warten und anstatt locale Schäden zu heilen, entstand vielmehr eine vom Herz der Kirche ausgehende, den Gliedern verderbliche Krankheit. Die italienischen „Provisioner“ überschwemmten die Provinzen wie Heuschreckenschwärme, brachen in die Kirchenstellen, in die Seelsorge ein — ohne Kenntniß der Sitten, sogar der Sprache unkundig, und mit der einigen Absicht, sich Geld zu schaffen. So arg war der Unfug, namentlich als vollends während des Schisma die Provisionen als Mittel sich Anhang zu werben gebraucht wurden und manchmal für Eine und dieselbe Pfründe sich eine Unzahl von Exspectanten meldeten, daß die Einen vom Pabst sich Freibriefe zu erwirken suchten als Schutzmittel gegen seine eigenen Provisionsmandate, die Andern, soweit nicht schon durch die Concordate geholfen ward, den Andringenden Gewalt entgegensetzten. So ließ man z. B. in Baiern keine Provisioner in's Land ein und hinsichtlich Würtembergs wird von einem Besuch erzählt, welchen der nachmals erste Herzog, der edle Graf Eberhard im Bart bei Pabst Sixtus IV. im Jahr 1481 gemacht und wobei dieser ihn gefragt habe, ob es wahr, daß man in seinem Land denjenigen, der mit einem solchen Mandat komme und von einer Stelle Besitz ergreifen wolle, auf das Kirchenbach setze bis er ermattet herabfalle und wenn er dann noch nicht todt sey, ihn ertränke oder sein Pergament zu verschlingen nöthige? Eberhard habe dies bejaht und gesagt, daß so lange er am Regiment, kein solcher päbstlicher Kurtisane sich in's Land gewagt, er möchte es aber auch Keinem rathen, denn wenn er solches ungerächt ließe, würden ihn seine Unterthanen für einen Bastard halten, der ganz aus der Voreltern Art schlüge. Da habe Sixtus, seine Standhaftigkeit bewundernd, zu dem Grafen gesagt, er thue wohl daran. Von Herzog Ulrich wurde sich später ausdrücklich auf diesen Vorgang berufen, als im Anfang des folgenden Jahrhunderts der römische Hof seine Günstlinge im Land unterzubringen suchte. Auch Kardinäle stellten Anwartschaften in Bittform aus, Erzbischöfe und Bischöfe deßgleichen, und erwarben sich zum Theil durch Gewohnheit Rechte auf Besetzung gewisser Pfründen, die sie zu Exspectanzenertheilungen gebrauchten.

Aber auch die weltliche Gewalt verlieh Anwartschaften; es geschah dieß durch die sogen. „ersten Bitten,“ mittelst deren der Kaiser oder ein König in jedem Stift die erste nach ihrer Thronbesteigung vacant werdende Pfründe zu verleihen das alt herkömmliche Recht ansprachen. Bis zum Untergang des deutschen Reiches hatte der Kaiser jenes jus primae precis erhalten, die deutschen Stifter ihre Anwartschaftsverleihungen bis zu ihrer Auflösung bewahrt. Die päbstlichen Provisionsmandate blieben seit dem Tridentinum aufgehoben, es ist aber wohl zu erwarten, daß das System der curialen Omnipotenz in seiner cursorischen Repetition des Mittelalters, welche es gegenwärtig zumal in Deutschland hält, bald auch an diesem Punkt seiner nothwendigen Consequenzen auf irgend eine Art ankommen werde. Bemerkenswerth in dieser Beziehung ist, wie die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz in der bekannten Denkschrift sich die volle Freiheit, zu ordiniren, in ihren Klerus aufzunehmen und auf Kirchenstellen zu ernennen, welche sie wollen, zuschreiben, womit zugleich den Nichtlandeskindern die Thüre offen gehalten werden soll. Bei der inneren Machtlosigkeit des Episkopats gegenüber der Curie ist vorauszu-

sehen, daß die Regierungen in nicht ferner Zeit die Erfahrung machen werden, wie die von ihnen den Bischöfen abgetretene Ernennung zu Kirchenstellen nicht in deren Händen bleibt, sondern von auswärts und von jenseits der Berge her die Mandate werden geschickt, die Exspectanzen werden gesucht werden. Uebrigens liegt eine auch vom Trienter Concil (Sess. 25. de reform. c. 7.) noch zugelassene Exspectanz in den mit päbstl. Genehmigung geschehenden bischöfl. oder Kloster-Coadjutorieen, welche im Falle dringender Nothwendigkeit oder eines evidenten Nutzen unter der Bedingung stattfinden können, daß der Coadjutor die zu einem Bischof oder Prälaten erforderlichen canonischen Eigenschaften hat.

Was die evangelische Kirche betrifft, so sind die Exspectanzen — »Beanwartungen« nennt sie die ältere Rechtssprache — auch auf sie übergegangen, theilweise von den Kanonisten mißbilligt und nicht selten eine Quelle von Processen. Den Landesherrn ward das Recht sie zu verleihen ebenso wie die Besetzung erledigter Stellen zugeschrieben, jedoch nicht in der Weise der päbstlichen Provisionen zum Eingriff in bestehende Patronatrechte. Ob eine solche Beanwartung für den Aussteller absolut verbindlich sey, noch mehr ob sie den Nachfolger binde, ob und wie ältere und jüngere generelle und specielle Exspectanzen sich in Kollisionsfällen zu einander verhalten u. s. f., darüber gingen die Ansichten auseinander. Vgl. J. H. Böhmer, J. E. Pr. Lib. III. tit. 8., welcher zugibt, daß es unter Umständen Ehrensache für den Nachfolger werden könne, die von seinem Vorfahr gegebene Anwartschaft zu honoriren, jedoch sogar denjenigen, der sie selbst ausstellte, rechtlich nicht für gebunden hält, außer wenn sie unter einem onerosen Titel erworben ist; denn im Allgemeinen enthalte sie nur eine Zusage für eine unbestimmbare Zukunft, welche zurückzunehmen im Interesse des Kirchendienstes sogar Pflicht werden könne, und sey der Ausdruck eines gnädigen Wohlwollens, wodurch kein perfektes Recht auf der andern Seite entstehe und das sich unter Umständen auch wieder ändern könnte. Der Werth jener Kontroversen hat sich vermindert, seitdem jene eigenthümlichen Institute, welche dazu den Hauptanlaß gaben, nämlich die in Folge der Reformation und des westphälischen Friedens mit herübergenommene Stifte und Kapitel theils aufgehoben worden sind, theils ihre festeren Normen erhalten haben, wobei übrigens immer noch in Fällen, wo besondere Normen nicht vorliegen, die Bestimmungen des kanonischen Rechts Anwendung finden. Jetzt besteht, kann man sagen, für alle in einer Landeskirche examinirte und zum Predigamt befähigte Kandidaten die generelle Exspectanz auf dereinstige Anstellung in ihrer Altersordnung, und ebenso für die angestellten Geistlichen auf Beförderung, und es läßt sich daneben einestheils nur der seltene Fall einer speciellen und ein Recht begründenden Anwartschaft denken, daß Einer ein Lehr- oder sonst ein schwieriges, mit Aufopferung verbundenes geistliches Amt unter der Zusicherung einer bestimmten Beförderung im Kirchendienst übernimmt; anderntheils werden specielle Anwartschaften da begründet, wo es kirchliche Sitte ist, einem dienstunfähig gewordenen Geistlichen einen Gehülfen cum spe succedendi zu adjungiren. — Die Zusage eines Patrons, eintretenden Falls eine Pfarre zu verleihen, begründet nur eine Erwartung, aber keine Anwartschaft, denn Exspectativen, von Patronen und andern derartigen Verleihern, die nicht Landesherrn sind, gegeben, haben keine rechtliche Wirkung. A. H.

Exsuperius, Bischof von Toulouse gegen Ende des 4. und im Anfang des 5. Jahrh. — Hieronymus, der ihm seinen Commentar über den Propheten Zacharias widmete, rühmt insbesondere seine Wohlthätigkeit, zu welcher die damaligen Raubzüge der Vandalen, Alanen und Sueven reiche Gelegenheit boten. Er ahmte, sagt Hieronymus, die Wittwe von Sarepta nach, speiste, während er selbst Hunger litt, die Andern, und theilte alle seine Habe unter die Dürftigen aus; er verkaufte um der Armen und Nothleidenden willen die heil. Gefässe und trug den Leib Christi in einem hölzernen Korb und Christi Blut in einem gläsernen Gefäß. Auch die zahlreichen Mönche Palästinas, Aegyptens und Libyens bedachte er mit Geldunterstützungen. Er soll die von seinem Vorgänger Silvius angefangene Basilica des h. Saturnin ausgebaut haben. S. die Bollandisten ad 28. Sept. de s. Exsuperio, Tillemont Mem. X. p. 617 et 825. P.

Extravagante, s. kanonisches Rechtsbuch.

Eylert. Es gibt Persönlichkeiten, welche hinter der Scene einen nicht weniger starken Einfluß auf die Begebenheiten haben, als die, welche auf der Bühne handeln, wenn gleich die Geschichte von jenen weniger zu berichten hat als von diesen. Zu jenen gehörte Eylert, der langjährige Vertraute König Friedrich Wilhelm III. in kirchlichen Angelegenheiten. Ruhlemann Friedrich Eylert war am 5. April 1770 zu Hamm in der Grafschaft Mark geboren. Sein Vater war Professor der Theologie an dem ref. akademischen Gymnasium und Prediger der ref. Gemeinde daselbst gewesen. Das Studium der Theologie in Halle hatte seiner religiösen Ueberzeugung die rationalistische Färbung gegeben in jener milden praktischen Form eines Niemeyer, welche die Unterschiede der alten und der neuen Glaubensweise vor der Gemeinde zurücktreten zu lassen als die wahre Lehrweisheit ansah. Im Jahr 1794 war er von Halle zurückgekehrt und bald ein beliebter Prediger in seiner Vaterstadt und Nachfolger seines Vaters geworden. Durch Empfehlung des Minister Stein, dem er während dessen Anstellung in der Grafschaft Mark bekannt worden, wurde er im J. 1806 als Hof- und Garnisonsprediger nach Potsdam berufen, und versammelte auch hier eine durch seine Predigten angezogene, zahlreiche Zuhörerschaft um sich. Nach dem Tode des Bischofs Sack 1817 wurde die evangelische Bischofswürde auf ihn übertragen, zugleich mit der Mitgliedschaft des Staatsrathes und des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten. Auch als praktischer Schriftsteller war er thätig. Noch als Prediger in Hamm gab er die „Betrachtungen über die trostvollen Wahrheiten des Christenthums bei der letzten Trennung von den Unsrigen“ 1803 heraus, welche noch im J. 1834 eine 4. Auflage erlebten, 1806 „Homilien über die Parabeln Jesu“ 2. Aufl. 1819, und „Predigten über Bedürfnisse unsers Herzens und Verhältnisse unsers Lebens 1805.“

Um Vieles weiter greifend als diese literarische und die amtliche Thätigkeit war jedoch die private, welche ihm durch das Vertrauen zu Theil wurde, dessen Friedrich Wilhelm III. in seinen bösen wie in seinen guten Tagen unabänderlich ihn würdigte. Wir ersehen aus der Schrift: „Karakterzüge Friedrich Wilhelm III.,“ wie der hochgestellte Geistliche nicht nur in häufigen und mehrstündigen Conferenzen, sondern auch im engern Familienkreise und auf einsamen Spaziergängen bei dem verewigten Monarchen für öffentliche kirchliche wie für Privatverhältnisse das wichtige Amt eines geistlichen Freundes und Seelenrathes verwalten durfte. Man hat über diese Vertraulichkeit vielfach Verwunderung geäußert, nicht nur wegen der totalen Differenz der beiden Karaktere, sondern auch wegen der verschiedenen Stellung in theologischen Ueberzeugungen. Die Kenntniß der beiderseitigen Karaktere und Entwicklungsgeschichte macht beides begreiflich. Was die theologische Richtung betrifft, so gibt sich allerdings in den früheren Eylert'schen Produktionen die rationalistische Anschauung, namentlich in den praktischen Consequenzen desselben deutlich genug zu erkennen, doch war ja auch der Standpunkt des Königs von seinem Confirmationsunterrichte her bis zu der Periode, wo die Feuerprobe von 1813 seinen Glauben vertiefte, kein anderer als der des sogenannten aufgeklärten Christenthums der Zeit. Und als der Ernst der Zeit ihn zu dem Glauben der Reformatoren zurückführte, hatten auch die Ueberzeugungen Eylerts, der überhaupt nach seiner ganzen geistigen Anlage nie ein Mann des Systems gewesen, eine positivere, christliche Gestalt gewonnen. Es war ein allmähliger Fortschritt wie bei dem ihm nahverbundenen Dräseke, in Verein mit welchem auch das „Magazin von Fest-, Gelegenheits- und andern Predigten“ 4 Bde. 1816—20 herausgegeben wurde, und desto unmerklicher war bei beiden dieser Fortschritt, je mehr beiden feste dogmatische Begriffsbestimmung von jeher zuwider gewesen war. Was die Verschiedenheit der Individualität betrifft, so kann freilich eine größere nicht gedacht werden als die des lakonisch-ernsten und durch und durch schlichten Königes und die des weisen, in salbungsvoller Breite überfließenden, überschwenglichen Hofpredigers. Aber ein von Herzen wohlwollender Karakter war Eylert, und was mehr als dies bei dem edeln Monarchen sagen wollte — er war der in den Trauerjahren bewährte Freund des

Digitized by Google

königlichen Hauses, er war der geistliche Freund und begeisterte Verehrer der Königin Luise gewesen. Nun war es ja die ehrenwerthe Art des Monarchen, namentlich den in seinem Unglück erprobten Freunden unverbrüchlich zugethan zu bleiben und Vieles an ihnen zu übersehen. Allerdings hätte man einem so edlen und sittlich ernsten Karakter wie dieser König auch tiefer begründete geistliche Rathgeber wünschen mögen als die, welche ihm damals in Persönlichkeiten wie Sack, Hanstein, Ribbeck und Eylert am nächsten standen. Kaum kann man sich des schmerzlichen Eindrucks erwehren, daß in vielen Fällen das edle schlicht-fromme Herz des königlichen Beichtkindes über seinen Beichtvätern und geistlichen Berathern gestanden hat; Eylert selbst hat uns zu erkennen gegeben, wie manchmal sein geistlicher Einfluß mehr relaxirend als stärkend auf den Monarchen eingewirkt hat. Er ist der Hauptrathgeber und einer der vornehmsten Beförderer der dem Könige so nahe an's Herz gewachsenen Agenden- und Unionssache geworden, und hierauf beziehen sich seine zwei Schriften: „Ueber den Werth und die Wirkung der für die evangelische Kirche bestimmten Liturgie und Agende 1830," und „das gute Werk der Union 1846." Wohl gibt sich hier im Verhältnisse zu den früheren Schriften ein Fortschritt in positivem Glauben zu erkennen; einem festen dogmatischen Bekenntniß ist er jedoch auch in dieser Periode noch abhold geblieben und legte hievon auch ein öffentliches Zeugniß ab durch Mitunterzeichnung des bekannten Protests gegen die evangel. Kirchenzeitung vom 15 Aug. 1845.

Am dankbarsten wird ihm die Nachwelt bleiben für seine Schrift: „Karakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III. 3 Thle. 1846" (wohlfeile Ausg. für das Volk 1847). In welchen starken Contrast auch hier Styl und Sinnesart des Berichterstatters zu der der hohen Persönlichkeiten tritt, welche er vorführt, und wie oft wir königliche Reden darin erhalten, deren Urgestalt der salbungsvolle Firniß des Bischofs fast unkenntlich gemacht hat, dennoch ist ein so reicher und edler Schatz aus dem Leben des theuern Königspaars darin niedergelegt, welches dieses Werk zu einem Volksbuche des Preußenvolkes gemacht hat. Im Jahr 1844 trat der Hochbetagte — von Friedrich Wilhelm IV. mit dem rothen Adlerorden 1. Klasse mit Brillanten geehrt — von seinen Aemtern zurück und brachte abwechselnd seine letzten Tage auf seinem reizend gelegenen Gute „Abendruhe" bei Hamburg und in Potsdam zu. Noch in den letzten Abendstunden seines Lebens mußte er, der treueste Diener seiner Könige, den herben Schmerz erleben, seinen, dem geistlichen Stande angehörigen Sohn unter den Märzhelden zu erblicken und erst am 3. Febr. 1852 erreichte er das Ende seiner irdischen Laufbahn.

Quellen: Neuer Nekrolog der Deutschen 1852.

Eymericus, s. Inquisition.

Ezechias, s. Hiskia.

Ezechiel, einer derjenigen Propheten Jehovah's, deren Schriftdenkmal als ein besonderer Theil des alttestamentlichen Kanons überliefert worden. Wir haben demnach diesen heiligen Namen unter einem dreifachen Gesichtspunkt zu betrachten: nämlich zuerst seine äußeren und natürlichen Verhältnisse uns zu vergegenwärtigen, darauf seine prophetische Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit unter seinen Zeitgenossen uns klar zu machen und endlich die Natur und Bedeutung seiner Schrift zum Bewußtseyn zu bringen.

I. Der Name יְחֶזְקֵאל ist aus dem Satze יְחַזֵּק אֵל „Gott stärkt" gebildet und bezeichnet nicht sowohl den, welchen Gott stärkt, wie man gewöhnlich annimmt, als vielmehr den, dessen Wesen eine persönliche Bewährung der Stärkung Gottes ist. Dieser Name lautet bei den Alexandrinern Ἰεζεκιήλ und ebenso bei Sirach (49, 8.), aus welcher Form sodann die lateinische der Vulgata Ezechiel und die deutsche Luthers Hesekiel hervorgegangen ist. Ezechiel war der Sohn Busis und gehörte wie die Propheten Jeremia und Sacharia dem priesterlichen Geschlechte an (Ezech. 1, 3.), wie denn derselbe Name unter den Priestern auch sonst vorkommt (1 Chr. 24, 16.). Wir finden den priesterlichen Propheten Ezechiel während der ganzen Zeit seiner Wirksamkeit von seiner Berufung an bis zu dem letzten Datum, welches uns in Ansehung seiner Thätigkeit

überliefert ist (Ezech. 29, 17.), am Flusse Kebar in der Mitte der Gefangenen (Ezech. 1, 1.). Der Fluß Kebar, bei den LXX *Χοβάρ* genannt, ist ohne Zweifel der Chaboras, welcher unterhalb des masischen Gebirges entspringend und nach Aufnahme des Mygdonius bei Circesium in den Euphrat fällt (s. Ritter, Erdkunde XI, 253 ff.). Da nun Ezechiel meistens nach den Jahren der Gefangenschaft des Königs Jechonja zählt (1, 2; 26, 1; 30, 20; 31, 1; 32, 1.) und er die oftbesagte Gefangenschaft als „unsere Gefangenschaft" bezeichnet (40, 1.), so hat die allgemeine Annahme guten Grund, daß der Priester Ezechiel unter der großen Zahl von angesehenen und vornehmen Männern mit dem Könige Jechonja von dem König zu Babel in die Gefangenschaft geführt worden sey (2 Kön. 24, 14—16.). Daß nämlich das Gebiet am Chaboras, wo Ezechiel mit den übrigen Gefangenen seinen Aufenthalt hatte, als Theil des babylonischen Reiches anzusehen sey, hat der Prophet eigens dadurch andeuten zu müssen geglaubt, daß er gleich im Anfang seines Buches das Land der Chaldäer als seinen Aufenthaltsort bezeichnet (Ez. 1, 3.). In dieser Oertlichkeit haben wir uns den Ezechiel unter den Gefangenen mit eigener Behausung und Familie seßhaft zu denken (3, 24; 8, 1; 24, 18.). Da Ezechiel erst im fünften Jahre nach der Gefangenführung des Jechonja für das Prophetenamt berufen wird (1, 2.), so hat es eine innere Wahrscheinlichkeit, was Josephus berichtet, daß er im jugendlichen Alter von Jerusalem an den Chaboras versetzt worden sey (Antiq. 10, 6, 3.). Seine öffentliche Wirksamkeit unter den Gefangenen können wir nach den chronologischen Angaben bis in das 23. Jahr verfolgen: während nämlich der Anfang der prophetischen Wirksamkeit in das fünfte Jahr der besagten Gefangenschaft fällt, wird der späteste Akt, von welchem die Prophetenschrift Ezechiels berichtet, in das 27. Jahr derselben verlegt (29, 17.). Weiteres läßt sich über die Lebensverhältnisse Ezechiels nicht feststellen. Wenn man die Meinung aufgestellt hat, Ezechiel sey am Chaboras nicht bloß mit den unter Jechonja entführten Exulanten des Reiches Juda, sondern auch mit den früher versetzten Gefangenen des Reiches Israel in Berührung gekommen, so entbehrt diese Hypothese aller sicheren Begründung. Denn die von Einigen wie Winer (s. Bibl. Realw. I, 224) und Hävernick (s. Comment. z. Ezech. S. 15, 16) versuchte Identificirung von כְּבָר Ez. 1, 3. und חָבוֹר 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chr. 5, 26. läßt sich durchaus nicht rechtfertigen (s. Keil z. den Büchern der Könige S. 490—493) und Hävernicks Auslegung der Stelle Ezech. 3, 15., aus welcher jene Zweitheiligkeit der Exulanten, mit denen Ezechiel zu thun gehabt, dargethan werden soll (s. Hävernick zum Ezech. S. VIII. 16. 43. 44), trägt gerade das, was aus der Stelle bewiesen werden soll, auf eigene Hand in dieselbe hinein.

II. Als Ezechiel fünf Jahre am Chaboras unter den Gefangenen verlebt hatte, ward er von Jehovah zum Prophetenamt berufen. Ein Prophet Jehovah's unter diesen Umständen, in solcher Umgebung ist eine schlechthin einzigartige und unvergleichliche Erscheinung. Der ungefähr gleichzeitige Prophet Jeremia tritt zwar auch unter ähnlichen Umständen auf, sowohl wenn wir die allgemeinen Weltverhältnisse als auch wenn wir die innere und äußere Lage Israels in's Auge fassen, allein darin ist sein Stand doch wesentlich von dem des Ezechiel verschieden, daß er in Jerusalem und in den Grenzen des heiligen Landes, also da, wo bis dahin der Regel nach alle Propheten Jehovah's gewirkt hatten, seinen Aufenthalt hat. In dieser Beziehung steht dem Ezechiel gleich: Daniel, der ihm auch als eine hervorragende Persönlichkeit bekannt ist (Ez. 14, 14; 28, 3.). Allein darin ist wiederum zwischen diesen beiden Sehern eine Ungleichheit, daß Daniel seinem Amte und Berufe nach nicht Prophet von Israel ist, sondern Großbeamter des Weltreiches, in welcher Stellung ihm die Gabe des göttlichen Schauens als ein Außerordentliches verliehen war. Auch die Aehnlichkeit Ezechiels mit Esra hebt die Unvergleichlichkeit der Stellung unseres Propheten nicht auf. Der Priester Esra war unter den Exulanten im babylonischen Reiche ein großer Schriftgelehrter und vollendeter Gesetzkundiger geworden (Esra 7, 6.); daß nun der priesterliche Jüngling Ezechiel im Lande der Chaldäer sich gleichfalls auf das Studium des Gesetzes Israels gelegt hat, ersehen wir nicht bloß aus

dem Inhalt seiner prophetischen Reden, sondern auch aus der Form und Sprache derselben (s. Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 160, 161). Aber während Esras Erkenntniß und Erleuchtung sich auf das Gesetz Mosis beschränkt, fängt die Eigenthümlichkeit der Einsicht Ezechiels damit an, daß er unmittelbarer und selbstständiger Offenbarung, welche für das Volk Israels bestimmt ist, gewürdigt wird. Und in der That hat es einen sehr guten Sinn, daß ein mit dem Amte und der Gabe der Prophetie ausgerüsteter Mann eben unter den Söhnen der Gefangenschaft von Jehovah erweckt worden ist, zumal wenn wir bedenken, daß nach der Schrift der Zustand der Gefangenschaft Israels keineswegs nach der Rückkehr weniger Tausende nach Jerusalem unter Koresch aufhört, sondern fortgeht bis auf den heutigen Tag und währen wird bis zur allgemeinen Bekehrung Israels. Der Prophet Ezechiel hat die Aufgabe, seinem Volke für diesen langdauernden abnormen Zustand in unmittelbar göttlicher Machtvollkommenheit die nöthige Anweisung zu ertheilen, damit es endlich aus dieser seiner Verwirrung die Rückkehr in den Stand seiner Ordnungsmäßigkeit gewinnen möge. Dieser Aufgabe entspricht nun auch die Art und Weise seiner Berufung: die Herrlichkeit Jehovah's erscheint nämlich dem Ezechiel am Flusse Chaboras im Lande der Chaldäer als der im Himmel Thronende und diese Erscheinung ist das göttliche Zeichen, unter welchem er für sein prophetisches Amt berufen wird, während die Gegenwart der Herrlichkeit Jehovah's in dem Heiligthume auf den Bergen Jerusalems im Erlöschen begriffen ist (Ezech. 1—3. vgl. 11, 22. 23.). Ist nicht damit auf's Deutlichste gezeigt, daß hier eine neue Weise ursprünglicher Offenbarung Gottes anheben soll, damit in Israel auch ohne Vermittelung des Heiligthums und des priesterlichen Dienstes eine Möglichkeit zur weiteren Entwickelung und Fortschreitung gegeben sey? Diese Möglichkeit, dieser Anknüpfungspunkt ist das prophetische Wort im Exil, ist die Thätigkeit Ezechiels in der Gefangenschaft Israels. In diesem Sinne ist es, daß Ezechiel, nachdem er im Gesichte die Entfernung der Herrlichkeit Jehovah's von dem Heiligthum in Jerusalem geschaut hat, bezeugt, Jehovah selbst werde das Heiligthum seyn unter den Gefangenen seines Volkes und auf diesem Wege einer ohne die bisherigen Mittel geschehenden Offenbarung das Herz seines Volkes umwandeln (Ezech. 11, 16—23.). In der That erweist sich auch die prophetische Stellung und Thätigkeit Ezechiels im Exil als einen neuen Anfang innerer Entwickelung. Ezechiel erscheint nämlich in der Gefangenschaft als ein religiöser und geistlicher Mittelpunkt, um welchen sich die aller bisherigen Leitung entbehrenden Gefangenen zu schaaren pflegen, um Rath und Trost zu empfangen (Ezech. 8, 1; 11, 25; 13, 24; 14, 1; 20, 1; 24, 19; 33, 31. 32.). Es ist dies der heilige und göttlich gestiftete Anfang derjenigen Entwickelung des religiösen Lebens in Israel, welche sich in der Synagogenordnung bis auf den heutigen Tag fortsetzt und so lange währen wird, bis Israel an seinem Herzen erfahren hat, was es in den Gebräuchen und Schriftformeln seiner Synagoge mit den Lippen bekennt. Mit Recht hat daher Vitringa auf dieses grundlegliche Verhältniß der prophetischen Thätigkeit Ezechiels zu der so bedeutsamen und wichtigen Synagogeneinrichtung der Juden hingewiesen (s. De synagoga vetere p. 332 sq.). Uebrigens war dieser Anfang kein leichter und bequemer, so daß ihn auch wohl hätte ein Geringerer bewirken können, sondern wir gewahren schon bei diesem Anfang die ganze widergöttliche mehrtausendjährige Starrheit und Erstorbenheit, welche mit dieser Form scheinbaren Lebens unter den zerstreuten Stämmen Israels verbunden ist, und der Prophet ist von vornherein auf diesen widergöttlichen Gegensatz gefaßt und beginnt überall sein Wirken nur so und nicht eher, als nachdem er der ganzen Wucht dieses Gegensatzes innerlich mächtig geworden ist. Das Geringere dieses Gegensatzes bestand darin, daß man auch in der ersten Zeit des Exils immer noch sich einem falschen Trost hingab, als werde es mit Jerusalem und dem Heiligthum nicht bis zum Aeußersten kommen (Ezech. 12, 21—28.). Diese falsche Sicherheit wurde durch pseudoprophetische Schmeicheleien und Friedenspredigten von Männern und Weibern nicht bloß in Jerusalem, sondern auch unter den Gefangenen unterhalten und gestützt (Ezech. 13, 10. 16.

17—23. vgl. Jer. 6, 14; 29, 8. 9. 15.). Obwohl der Prophet Gottes gegen diese verderbliche Täuschung und Verführung einen harten und schweren Stand hatte, so erlebte er doch schon in dem fünften Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit, daß seine wiederholt ausgesprochenen Drohungen gegen das Haus Gottes (9, 6.), gegen die Stadt Jerusalem (K. 4.), gegen das Volk Israel (K. 5.) und gegen die heiligen Berge (K. 6.) in Erfüllung gingen. Natürlicherweise ist der Tag der anbrechenden Erfüllung für den Propheten ein sehr denkwürdiger (24, 1. 2.), denn durch dieses Ereigniß mußte jener Wahn vernichtet und das Ansehen des Propheten befestigt werden. Ja wir dürfen annehmen, daß die Zerstörung Jerusalems und die Verbrennung des Tempels, welche die Wegführung, Gefangenschaft und Zerstreuung Israels erst recht vollendeten, einen noch weiter greifenden heilsamen Einfluß auf die Uebriggebliebenen ausgeübt haben wird. Wir finden ja nämlich nicht lange nach Eintritt des Exils, daß Israel, welches von seinen ersten Anfängen her immerdar in heidnischen Götzendienst zurücksinkt, für immer allen götzendienerischen Gebräuchen und Sitten entsagt und bis auf den heutigen Tag in diesem entschiedenen Gegensatz gegen heidnisches Wesen beharrt ist. Da wir nun aber nach dem Zeugniß Ezechiels heidnische Greuel bis in die letzten Tage des salomonischen Tempels hinein und zwar in Verbindung mit dem Heiligthum Jehovah's antreffen (Ezech. K. 8.), so haben wir hinlänglichen Grund zu der Ansicht, daß das Feuer des göttlichen Gerichtes, welches selbst die Heiligthümer Jehovah's nicht verschonte, am wesentlichsten zu jener Läuterung Israels von seiner götzendienerischen Unreinheit gewirkt haben mag. Aber dieser Anfang der Bekehrung Israels (Sachar. 1, 6.) gereichte dem Volke, eben weil es den Anfang, anstatt dadurch zum weiteren Fortgang sich ermuntern zu lassen, für die Vollendung hielt, zu einem neuen und noch gefährlicheren Fallstrick, als der offenbare Götzendienst gewesen war. Denn weil nun Israel sich äußerlich von der Weise der Heiden ferne hielt und sich sorgfältig vor aller heidnischen Vergreuelung zu hüten begann, bildete es sich ein, damit die gebotene Reinheit und Heiligkeit vor Jehovah erlangt zu haben und es hebt nun die böse Art der äußeren Werkgerechtigkeit und Scheinheiligkeit an, welche dereinst über den heiligen und gerechten König Israels und den erwiesenen Sohn Gottes, sowie über seine geistgesalbten Friedensboten Lästerung und blutige Verfolgung bringen sollte. Darum ist auch Ezechiels prophetische Wirksamkeit in Wort und Handlung weit mehr als gegen alles Andere eben gegen diese tiefste und nachhaltigste Verderbtheit gerichtet. Wenn Ezechiel seine Zeitgenossen als Solche beschreibt, welche mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören (Ez. 12, 2.), so hat er eben den Zustand der Verstockung Israels als schmerzliche Gegenwart erfahren, welchen Jesaia einst angekündigt hat (Jes. 6, 10.). Noch bestimmter bezeichnet der Prophet diesen Zustand, wenn er ein neues Herz und einen neuen Geist fordert (18, 30.) und das gegenwärtige Herz seines Volkes sogar als ein steinernes beschreibt (11, 14; 36, 26.). Dabei ist die heuchlerische Eigenthümlichkeit, daß diese Leute sich den Schein der Gottseligkeit geben, indem sie namentlich sich an den Ezechiel als den Propheten Jehovah's wandten, sehr bemerkenswerth (14, 1—3; 20, 3; 33, 31. 32.). Ezechiel hat aber Auftrag, eben diesen falschen Schein auf das Schärfste zu züchtigen (s. d. a. St.) und namentlich mit Rücksicht auf das Vorhandenseyn eines solchen Sinnes die ernstesten und bestimmtesten Forderungen in Ansehung einer reinen Gesinnung und eines rechtschaffenen Verhaltens aufzustellen (18, 5—9.), sowie überall den Grundsatz zur Geltung zu bringen, daß ein Jeder für sich selbst verantwortlich sey und schlechterdings nach seinem eigenen Benehmen und Thun gerichtet werde (18, 33.). Wir finden also hier schon im Wesentlichen ganz denselben Ton der Lehre und Ermahnung, der sich in der Bergrede Christi und in dem Briefe des Jakobus fortsetzt, um die in Selbsttäuschung über ihre Gerechtigkeit befangenen Stämme Israels zur Besinnung und zur Demuth zu bringen. Wenn wir daher nach diesem Fortgange der inneren Entwickelung Israels bemessen, wie groß und gewaltig die Macht des Gegensatzes gewesen seyn muß, gegen welchen der Prophet Ezechiel zu wirken berufen war, so wird

es uns verständlich seyn, daß ihm bei seiner Berufung Angesicht und Stirn von Jehovah gehärtet wird, daß Beides härter ist als Stein und Diamant (3, 8. 9.). Freilich soll damit nichts weniger als Unempfindlichkeit und Stumpfsinn bezeichnet werden, im Gegentheil erfahren wir, daß die Mitempfindung mit dem Elende dem inneren und äußeren nicht bloß Israels, sondern selbst der Heiden wesentlich zur Ausübung des prophetischen Berufes in Anspruch genommen wird (9, 4. 8; 10, 13; 21, 11. 12. [bei Luther 21, 6. 7.] 24, 17—27; 32, 18.), sondern jene unüberwindliche Härte ist die unbesiegbare Macht des Geistes und des Willens, welche durch den furchtbaren Widerstand des in Israel waltenden Fleisches sich nicht irre machen und erschüttern läßt. Damit nun, daß Ezechiel nach dieser göttlichen Ausrüstung sich in seinem Berufe standhaft und unerschütterlich bewies, das widerspenstige Haus Israels mochte auf ihn hören oder es lassen (2, 5. 7; 3, 11. 27.), hat er sich seinen beiden großen Vorgängern, dem Jesaia und dem Jeremia, würdig angereiht und die Dreizahl der großen Propheten Israels abgeschlossen. Denn daß der im Weltreiche beamtete Seher Jehovah's Daniel im strengeren Sinne des Wortes den Propheten Israels nicht zugezählt werden darf, wie denn auch wirklich seine Schrift in dem hebräischen Kanon bekanntlich nicht in der Reihe der prophetischen aufgeführt wird, haben wir schon bemerkt. Sowie nun Jesaia den Beruf hat, das Wort Jehovah's in dem Zeitpunkte an Israel zu bringen, als sich die Nothwendigkeit des über Israel zu verhängenden Strafgerichtes der Gefangenschaft öffentlich herausgestellt hatte, und Jeremia das Prophetenamt verwaltete, als diese große und furchtbare Wendung über die Stadt Jerusalem und das Haus Davids zum Ausbruch kam, so hat Ezechiel den prophetischen Beruf, das widerspenstige Haus Israels in seine tausendjährige Prüfungsschule »in die Wüste der Heiden« persönlich hineinzuleiten. Und bei aller Hartherzigkeit und Widerspenstigkeit haben doch die Söhne der Gefangenschaft dem Eindrucke dieser göttlichen Sendung und Vollmacht Ezechiels nicht zu widerstehen vermocht; nicht bloß haben sie sich um ihn wie um ihren geistlichen Halt und Hort geschaart, sondern es ist auch der Name und Ruhm des Propheten in dem Exil unter ihnen hoch gefeiert worden. Ein Zeugniß dessen ist die Verherrlichung Ezechiels in dem Buche Sirachs (49, 10. 11.) und die sich bis auf den heutigen Tag fortsetzende Verehrung seines vermeintlichen Grabmals (s. *Hottinger*, Thes. phil. 475. Ausland J. 1853. Nr. 40. S. 957).

III. Ohne Eindruck und ohne Einfluß ist die Erscheinung Ezechiels unter seinem Volke nicht geblieben, aber diese große Persönlichkeit und Wirksamkeit hatte einen weit reicheren und tieferen Inhalt, als seine Umgebung und Gegenwart aufzunehmen im Stande war. Sollte daher das Wichtigste und Bedeutendste in dieser göttlichen Offenbarungsthat nicht verloren gehen, so war es nothwendig, daß der Prophet den bleibenden, ewigen Inhalt seines Wortes der Schrift anvertraute und damit einem empfänglicheren Geschlechte überlieferte und zuführte. So ist das Buch Ezechiels entstanden, welches durch Gottes Vorsehung nicht bloß auf die späteren Geschlechter Israels, sondern auch auf die Heidengemeinde gekommen ist, damit es hier ein besseres Verständniß finde, um sodann auch den Stämmen Israels in der Zerstreuung zugänglich und heilsam zu werden. Es war dem Propheten von vornherein um so näher gelegt, den ihm von Jehovah anvertrauten Inhalt prophetischer Offenbarung schriftlich zu verfassen, da ihm bereits der Anfang seiner an das Volk zu haltenden Reden in der Gestalt einer Schrift vorgestellt wurde (2, 9 — 3, 3.). Die innere Nothwendigkeit des Schreibens lag aber noch viel dringender vor als bei den Drohungen, mit denen der Prophet zu beginnen hatte, bei demjenigen Inhalt der prophetischen Verkündigung, der zur Verwirklichung kommen sollte, nachdem die Drohungen ihren Zweck erfüllt haben würden. Daß auch selbst die Synagoge einen starken Eindruck hat von dem über den Standpunkt der Gegenwart und Umgebung Ezechiels weit hinausgehenden Inhalt der ezechielischen Prophetie, geht daraus hervor, daß sie selbst, nachdem dieser Inhalt schriftlich verfaßt worden ist, die Vorschrift gegeben hat, Niemand dürfe vor dem zurückgelegten 30. Lebens-

Digitized by Google

jahre dieses Buch lesen (s. Zunz a. a. O. S. 163). Je deutlicher uns dadurch die innere Nothwendigkeit des Schreibens von Seiten Ezechiels entgegentritt, um so mehr muß sich die Heidenkirche, auf welche der Geist des Verständnisses göttlicher Prophetie übergegangen, verpflichtet erachten, in den Sinn des heiligen Buches einzudringen und denselben demnächst dem verblendeten Volke der Juden zu eröffnen. Vor allen Dingen nun kommt es auf das Verständniß des letzten Drittheils dieses heiligen Buches an, denn es ist leicht zu sehen, daß der Prophet die letzten Aussichten für alle Dinge und Verhältnisse unter Juden und Heiden, welche er in den vorausgehenden Abschnitten seines Buches besprochen hat, in den drei Weissagungen über die Berge und das Haus Israels (K. 36. 37.), über Gog und Magog (K. 38. 39.) und über das neue Heiligthum wie über die neue Stadt Jehova's (K. 40—48.) zusammenfaßt. Ein näheres Eingehen auf diese zusammenfassenden Weissagungen wird demnach der kürzeste Weg seyn, uns die Schrift Ezechiels in ihrer Eigenthümlichkeit und Bedeutung zu vergegenwärtigen.

In der ersten Weissagung schaut Ezechiel die Berge des heiligen Landes allenthalben verwüstet und unter der Verachtung der Heiden (36, 3—5.). Die Glieder des Hauses Israels erscheinen ihm wie dürre Todtengebeine auf einem weitem Leichenfelde (37, 2. 11.). Beides nun gehört zusammen und ist nach alttestamentlicher Anschauung eines und dasselbe. Es ist von Anfang an als Grundgesetz für die menschliche Entwickelung hingestellt worden, daß auf die Uebertretung des göttlichen Gebotes der Tod gesetzt ist (1 Mos. 2, 17 f. vgl. Röm. 5, 12; 6, 23. Jakob. 1, 15.). Zwar gilt dieses Gesetz zunächst für das individuelle Leben, allein da das individuelle Leben für alle menschliche Entwickelung die bleibende Grundlage bildet und namentlich auch, wie besonders die alttestamentliche Auffassung verlangt, für das nationale Gebiet, so wird jenes Grundgesetz auch eine weitere Geltung haben und namentlich auf die nationale Sphäre Anwendung finden. Das Gesetz Jehovah's betrachtet und erfaßt Israel als eine einheitliche Persönlichkeit und wie es für die Entscheidung des Volkes eine zweifache Möglichkeit aufstellt, so stellt es auch Beides in Aussicht, Leben und Tod (5 Mos. 30, 19.). Und da sich die Entscheidung des Volkes von Anfang an immer deutlicher in der Aehnlichkeit der Entscheidung Adams gestaltet, so ist auch schon von Anfang her von dem Tode die Rede, welcher über das ganze Volk kommen wird (5 Mos. 32, 38. 1 Sam. 2, 6. Ps. 85, 7. Jes. 22, 14; 26, 14. 19. 21. Hos. 2, 5. 6, 2. 5; 9, 16; 13, 1. 14. Sach. 10, 9. vergl. Am. 2, 2. Jer. 48, 42.). Worin besteht nun der Tod des Volkes? Als Tod des Volkes wird nach dem Gesetz eben das zu denken seyn, was als äußerste und letzte Strafe ausgesagt wird: dieses nun ist ohne alle Frage die Trennung Israels von seinem Lande oder die Gefangenschaft (3 Mos. 26, 38. 39. vgl. 18, 25. 27. 5 Mos. 4, 26. 27; 28, 64—68; 29, 22—28; 30, 17. 18; 32, 30.). Von den Propheten und zwar vom Ersten an bis zum Letzten hin ist es ohnehin bekannt, daß sie immerdar als letzte und äußerste Strafe die Gefangenschaft Israels drohen. So läßt sich auch aus einem zwiefachen Gesichtspunkte nachweisen, wie das alttestamentliche Bewußtseyn dazu kommt, die Gefangenschaft eines Volkes als die letzte Strafe oder als den Tod anzusehen. Da die Einzelnpersönlichkeit sich zu ihrem Leibe verhält wie das Volk zu seinem Lande, indem das Volk ebenso bestimmt ist, sein Land zu beherrschen und ihm den Stempel seiner Eigenthümlichkeit aufzuprägen, wie dies der Beruf der Einzelnpersönlichkeit ihrem leiblichen Organismus gegenüber ist, so muß die Auflösung dieses Bandes in beiden Fällen im Wesentlichen dasselbe bedeuten. Für Israel wird nun diese Bedeutung seiner Trennung von dem ihm zugewiesenen Lande noch dadurch um so handgreiflicher, da das Land, sobald es von seinem Volke geschieden ist, der furchtbarsten Verödung und Zerstörung anheim fällt (5 Mos. 29, 23. Ezech. 36, 3—5.), gleichwie der Leib des Menschen, sobald die belebende und beherrschende Seele entwichen ist. Oder der Tod ist auch gedacht als Rückkehr des Menschen in den elementaren unorganischen Anfang, als die Auflösung in den Staub, von welchem er genommen ist (1 Mos. 3, 19. Hiob 1, 21. Sir. 40, 1.). Die Gefangenschaft Israels ist nämlich im Wesentlichen auch nichts Anderes als die Auf-

lösung des zum Fürsten und Haupte der Heiden geschaffenen Volkes in die Urelemente, aus denen es zuerst gebildet worden ist, denn indem Israel unter den Heiden weilt, ist sein ganzer nationaler Bestand aufgehoben und Nichts übrig, als woraus noch einmal ein Volk wieder geschaffen werden kann. Ezechiel nun hat es vielfach erfahren und bezeugt, daß die innere Auflösung des nationalen Bestandes und des staatlichen Wesens in dem Königreich Juda und dem Königshause Davids, welche Jesaia hereinbrechen sah, sich vollendet hatte: denn es sind eben die leitenden Persönlichkeiten und Stände, gegen welche er die schärfsten Anklagen richtet (19, 1—9; 21, 31. 32; 22, 6. 7. 27; 22, 26. 28. K. 34.). Demnach ist es wohl erklärlich, daß dieser Prophet, vor dessen Augen sich die angedrohte Strafe des Unterganges vollzog, der selber mit seinem Volke in die vier Winde des Himmels zerstreuet wurde, das Volk als einen Haufen von Todtengebeinen und die heiligen Berge als die Säulen der göttlichen Verheerung und der weltgeschichtlichen Schmach und Schande schaute. Sollte aber die sich unmittelbar daran anschließende Hoffnung auf eine Auferstehung des gestorbenen und begrabenen Volkes und auf einen ewigen Frühling seines erstarrten Landes weniger aus dem Zusammenhange der heiligen Geschichte verständlich seyn? Ist nicht die Existenz des Propheten Ezechiels unter seinen gefangenen Volksgenossen in dem Lande der Chaldäer ein thatsächlicher Beweis, daß Geist und Wort Jehovah's noch geblieben ist, auch nachdem Leib und Seele Israels durch den scharfen Tod geschieden sind? Wird nun nicht um dieses Geistes willen dereinst auch wiederum der Leib beseelt und lebendig werden müssen (Röm. 8, 11.)? Gewiß wird dieses geschehen, wenn nur der Geist der Prophetie erst mächtig seyn wird, in der Kraft seines göttlichen Ursprunges dieses Leichenfeld anzuhauchen und aufzuwecken, was eben der Prophet nur noch erst im Vorbilde zu thun vermag (37, 3. 7.). Es wird eben dieses dann in Erfüllung gehen, wenn der Geist des prophetischen Wortes die Heidengemeinde ganz erfüllt haben wird oder wenn die Fülle der Heiden eingegangen seyn wird, und dadurch die Macht und die Aufgabe haben wird, das erstorbene Volk Gottes aufzuwecken (Röm. 11, 25. 26.).

Was ferner die Weissagung von Gog und Magog anlangt, so ist der erstere Name offenbar von dem Propheten selbst frei gebildet worden, indem er aus den israelitischen Personennamen denjenigen auswählte, welcher mit dem hergebrachten Völker- und Ländernamen Magog (1 Mos. 10, 2.) in dem Verhältnisse des Gleichklangs stände, um die persönliche Spitze des Völker- und Ländergebietes Magog zu bezeichnen. So bot sich ihm der Name Gog (1 Chr. 5, 4.) und dieser bezeichnet ihm nunmehr den König von Magog und der verbündeten Völkerschaften (38, 2; 39, 1.). Der uralte Name Magog weist nach einstimmiger Tradition sowohl wie nach innern Gründen, die von Aelteren und Neueren bewährt gefunden sind, auf das Volk der Scythen hin (s. *Bochart*, Phaleg. p. 13. 14. *Vitringa* in Apocal. p. 870. 871. Tuch zur Genesis S. 208, 209. Knobel, Völkertafel S. 60—70). Der nordöstliche Aufenthalt unsers Propheten bringt es mit sich, daß er eher als irgend ein Anderer sowohl an die Stammsitze der scythischen Völker als an den von Herodot berichteten bekannten Streifzug derselben nach dem Süden erinnert wird. Und aus diesem geographisch-historischen Anhaltspunkte gestaltet sich offenbar die Eigenthümlichkeit dieser Weissagung. Nach Herodots Erzählung (1, 103—106.) brachen die Scythen aus dem hohen Norden hervor und unterwarfen durch die Uebermacht roher Gewalt die civilisirten Völker Asiens, herrschend eine Zeit lang in wildem Uebermuth. Diese Erinnerung versiegelte dem Propheten durch Wirkung des Geistes Jehovah's die Gewißheit, daß diese rohe Gewalt der Völker außerhalb des Kreises der Civilisation und der geschichtlichen Continuität noch einmal eine weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen wird, dann nämlich, wenn der Hauptgegensatz innerhalb der civilisirten und geschichtlichen Völkerwelt der Gegensatz zwischen Babel und Jerusalem dahin zu Ende gebracht ist, daß Babel besiegt und vernichtet liegt und Jerusalem in göttlicher Macht und Ehre herrscht und waltet. Es ist dies demnach die letzte feindliche Macht, welche auf Erden gegen das Reich Gottes sich erheben kann. Diese Macht erscheint nun unserem Propheten als durch eine persön-

liche Spitze nämlich den Fürsten Gog zusammengefaßt außerdem verbunden mit anderen fernen und entlegenen Völkerschaften, welche jetzt am letzten Ende auf den Weltschauplatz treten und damit manche von den ersten, aber im Laufe der Geschichte verdeckten und vergessenen Völkeranfängen (Ez. 38, 3. 5. 6; 39, 1. vgl. 1 Mos. 10, 2. 6.) wieder in Erinnerung bringen. Da sich aber alle göttlich geordneten und göttlich berechtigten Momente des Volks- und Staatslebens ausgewirkt haben und in dem Reiche Israels zur Vollendung gekommen sind, so ist in diesem Gegensatze des sich erhebenden Völkerconglomerates Nichts als Widergöttliches, Nichts als die Spreu der gesammten Völkererndte, welche nur dazu gut ist, um von dem Wetter des göttlichen Gerichts auf ewig hinweggenommen und vertilgt zu werden (38, 21. 22; 39, 6. 9—20.). Insofern nun hier die bloße und letzte Bosheit der Völkerwelt gegen das Reich Gottes vorgestellt wird, kann Ezechiel sagen, daß schon die Propheten der vorigen Zeiten von diesem Feinde geweissagt haben (38, 17.) und daß der Tag der Rache über Gog und Magog der ist, von dem Jehovah schon früher geredet hat (39, 8.): Alles nämlich, was von Feindschaft der Heiden wider Jehovah's Reich und von dem Gericht über diese Feindschaft gesagt ist, findet in diesem allerletzten und alleräußersten Gegensatz seine schließliche Erfüllung. Damit steht auch im vollkommenen Einklang, daß nach der Apokalypse an der Spitze der gesammten Völkerbewegung, die durch den Namen Gog und Magog bezeichnet wird, der aus dem tausendjährigen Gefängniß entlassene Satan steht (20, 7. 8.) und die vollständige Vernichtung dieses feindlichen Völkerheeres zusammenfällt mit der ewigen Versenkung des Verführers in den Feuersee (21, 10.).

Um die dritte und letzte Weissagung über den neuen Tempel und die neue Stadt zu verstehen (K. 40—48.), muß man sich vor allen Dingen gegenwärtig halten, daß der Prophet zuerst die Erfahrung hat machen müssen, daß Israel ohne Heiligthum, ohne Priester, ohne Opfer und ohne Jerusalem (vgl. 2 Chr. 15, 3. Hos. 3, 4.) sein Daseyn fristet, daß also unser Prophet mitten im fremden Lande persönlich und thatsächlich diese Entblößung Israels von aller geheiligten und geweihten Aeußerlichkeit erlebt und angeschaut hat, was von Früheren nur gedroht worden war. Wenn nun derselbe Prophet um dieses Unterganges aller äußern Heiligkeit willen so wenig der Verzagtheit und Unthätigkeit sich hingibt, sondern vielmehr in dem Worte des Geistes und der Prophetie einen ausreichenden Ersatz findet, so daß wir sagen müssen, er habe recht eigentlich auf dem Grund und Boden des Geistes seinen Standpunkt genommen, so wird die Wiederherstellung der gesammten Aeußerlichkeit, welche er in Aussicht stellt, nicht sowohl eine Wiederholung des Früheren, sondern eine Verklärung der untergegangenen und gerichteten Aeußerlichkeit seyn. Darum stimmt allerdings die Beschreibung des Heiligthums und die Ordnung des heiligen Dienstes im Wesentlichen mit den früheren gesetzlichen Bestimmungen, aber daneben finden doch auch Erweiterungen und Verschärfungen statt (vgl. über die Darstellung des Tempels K. 40—42; 46, 19—24. J. F. Böttcher, Proben alttest. Schrifterklärung. S. 218—368 mit 2 Tafeln). Die Zurückweisungen auf das Frühere sind aber zu zahlreich und zu genau, als daß es nicht sofort für den Unbefangenen als eine Unthunlichkeit erscheinen müßte, hier, was dessenungeachtet freilich doch der neueste Ausleger Hävernick aufzustellen gesucht hat, die äußerliche Wirklichkeit in Symbol und Allegorie aufzulösen. Man würde einer solchen Thorheit der Auslegung niemals verfallen seyn, wenn man nicht in dem Irrthum befangen wäre, daß eine solche Aeußerlichkeit des heiligen Dienstes, wie sie hier beschrieben wird, wirklich gedacht im Widerspruch stehe mit der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Dieses aber konnte man wiederum nur meinen, weil man nicht Ernst machte mit der durch altes und neues Testament festverbürgten Hoffnung, daß die Bekehrung Israels eine nationale seyn wird. Denn wenn Israel als Volk sich zu seinem Gott bekehrt, wie kann, wie darf es dann seinen Glauben und seinen Gehorsam anders darstellen als in den Formen und Ordnungen, welche Jehova diesem Volke gegeben hat? Und liegt es nicht auf der Hand, daß erst nach dieser Bekehrung das ganze

Digitized by Google

Gesetz in allen seinen Theilen und Stücken diejenige Erfüllung empfangen werde, die es bis dahin zu allen Zeiten vergeblich geheischt hat? Und wie sollte denn Tempel, Priesterthum, Opferdienst, Sabbath und Neumond an sich in Widerspruch stehen mit dem Glauben an die vollkommene und ewige Offenbarung Gottes in dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi? Als ob Gesetzlichkeit und Freiheit vom Gesetze in dem Thun oder Lassen von äußeren Werken und Leistungen bestände! Dann wäre der, welcher allein Alle frei macht, die jemals frei geworden sind oder noch frei werden sollen, selber nicht frei gewesen, denn er war unter das Gesetz gethan! Und Johannes und Petrus und nun gar Jakobus der Gerechte dürften auch nicht als Freigewordene angesehen werden, denn sie wandelten in den Ordnungen Moses und den Sitten Israels. Und vor allen Dingen was sollten wir von Paulus denken, der, obwohl er sich für den Vorkämpfer der Freiheit gehalten und sich als solchen hingestellt hat, es dennoch über sich gewinnt, das Pfingstfest zu feiern in dem Tempel zu Jerusalem und Theil zu nehmen an dem Opfer der Nasiräer? Dieser Vorgang des Heidenapostels und Heidenlehrers macht der Heidengemeinde den Weg deutlich und begreiflich, auf welchem sich die Gemeinde Gottes entwickeln soll, um in dem hier von dem Propheten Israels geschauten und beschriebenen Stande ihr Ziel finden zu können. Die erste Gestalt der Gesetzmäßigkeit wird vermöge der tiefen in der sündigen Menschennatur wurzelnden Unfreiheit immer wieder zur Gesetzlichkeit; um also die rechte Gestalt der Freiheit zu einer weltgeschichtlichen Thatsache zu machen, werden die Gesetzlosen, die Heiden, berufen, um Gottes Gemeinde zu bilden, und ihr Führer ist der Apostel Paulus, der viermal geschrieben hat: „es ist Alles erlaubt“; aber nur deßhalb mußte sich die Freiheit ohne Gesetz gestalten und auswirken, damit die Zusammenschließung mit dem Gesetze niemals wieder den Geistesgrund der Freiheit beeinträchtigen könne. Diese Zusammenschließung auf Grund der durchaus freien Selbstbestimmung ist nämlich das Letzte und zu dem Ende geht schließlich die Heidengemeinde wiederum in die Gemeinde Israels ein und findet in dem Gesetze Israels ihre nationale Ordnung nach dem Willen Gottes. Dieses Eingehen der frei gewordenen Heidenkirche in das Gesetz Israels, welches nunmehr ein Gesetz der Freiheit geworden ist (Jakob. 1, 25.), ist es, was Paulus, der Apostel der Heiden, bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem uns vorgebildet hat. Demnach darf uns die wunderbare Vision und Weissagung des letzten Abschnittes in dem Buche Ezechiels nicht als ein fremdartiges Stück, nicht als ein verschlossenes Fragment erscheinen, sondern wir müssen uns daran gewöhnen, wir müssen es lernen, in diesen hohen, herrlichen Beschreibungen nicht bloß die Schlußgestalt Israels, sondern auch die letzte Norm der bekehrten und aufgenommenen Heidengemeinde (vgl. 47, 22.) zu erkennen. Das Beste, was ich über die Bedeutung dieser großen Weissagung habe auffinden können, ist von Heß in den Briefen über die Offenbarung Johannis (S. 131—136) vorgetragen. Somit bestätigt sich uns denn, was Crusius in seiner Theologia Prophetica über Daniel wie über Ezechiel schreibt: insignis est ipso visionum propheticarum illustrissimus apparatus et praedictionum amplitudo, quae ad fata orbis terrarum ad ultima usque tempora et magnam partem etiamnum futura extenditur (I, p. 333). Nur daß die Theologie seit Crusius wenig gethan, um den Zukunftgehalt der Prophetenschrift Ezechiels der Kirche zu vermitteln. **Baumgarten.**

Eziongeber (עֶצְיוֹן גֶּבֶר = Mannes-Rückgrat) wird erwähnt als eine der letzten Stationen auf dem Zuge Israel's durch die Wüste, von wo sie sich dann nordwärts gegen Moab wandten, Num. 33, 35 f. Deut. 2, 8.; sie lag in der Nähe von Elath im edomitischen Gebiete und von dort aus segelten Salomo's Handelsflotten nach Ophir, 1 Kön. 9, 26. 2 Chron. 8, 17., dort zerschellten später vor dem Hafen die daselbst erbauten Schiffe Josaphat's, 1 Kön. 22, 49. Es war also offenbar ein Hafen am älanitischen Meerbusen, dessen ungefähre Lage wohl sicher ist, dessen Lokalität jedoch noch nicht ganz bestimmt wieder aufgefunden worden ist. Unrichtig ist zwar — von älteren Meinungen abgesehen — die neulich von Wellsted (Reise in Arab. übers. von Rödiger,

II. S. 127 ff.) wieder empfohlene, alte Ansicht der Legende der Sinai-Mönche, als sey das heutige Dahab die Stelle vom alten Eziongeber; denn, ist auch in der That dort ein trefflicher Hafen und fehlt es auch an Korallenriffen nicht, an denen eine von nicht sehr kundigen Schiffern geführte Flotte scheitern könnte, so liegt dieser Ort zu fern von Elath und zu weit südlich; der Sinn des Namens (= Goldhafen) berechtigt nicht zu der Annahme eines Ursprungs desselben zur Bezeichnung des Landungsplatzes der Goldflotten Salomo's, sondern kann sehr leicht seinen Grund haben im Vorkommen glänzender Glimmerblättchen im Sand, wie Wellsted selber bemerkt; endlich ist das heutige Dahab weit eher mit dem alten Di Sahab, Deut. 1, 1., zu identifiziren, welcher Ort aber kaum noch den zweiten Namen Eziongeber wird geführt haben. Will man sich nicht mit Ewald's scharfsinniger Vermuthung (Gesch. Isr. III, 1. S. 77) beruhigen, daß Eziongeber nur der Hafen von Elath war und identisch sey mit dem heutigen Akabah, sogar dem Namen nach, da letzteres = „Rücken" nur mundartig verschieden und abgekürzt sey für das alterthümliche, hebr. Eziongeber = „Riesenrücken," zumal Akabah wirklich ganz nahe östl. den Ruinen von Ailah liegt: so ist doch jedenfalls Eziongeber in der nächsten Nähe von Elath zu suchen, also ziemlich am Nordende des älanitischen Golfes. Und da bietet sich am ehesten die Station an dem vorliegenden Inselchen el Koreijeh dar, zwischen welchem und der Küste des vorliegenden Festlandes, dem Wadi el-Merâch, eine auch für größere Schiffe gut geschützte Lokalität sich findet. Obwohl dort keine alten Ruinen bis jetzt gefunden sind, da der Ort vielleicht nicht sehr groß war, so hat schon v. Schubert (Reise II. S. 379) mit Recht dieses Inselchen, bei welchem auch Wellsted (Reise S. 117 f.) Spuren eines versandeten Hafens wahrnahm, für die Stätte des alten Eziongeber gehalten. Noch Macrizi (um die Mitte des 15. Jahrh.) erwähnt von Hörensagen, daß „früher nahe bei Aila eine große und schöne Stadt Assyun" gelegen habe, in welcher man unschwer den althebräischen Namen wiedererkennt (vgl. Burckhardt's Reisen von Gesenius II. S. 831 und Rüppell, Reise in Nubien u. s. w. S. 251 ff.) Jos. Ant. 8, 6, 4. nennt den Ort „Berenike nahe bei Ailah," aber sonst wird in jener Gegend keine Stadt dieses Namens erwähnt, wohl aber gab es 3 Berenice auf der afrikanischen Küste des arab. Busens in Oberägypten und Nubien, z. B. Mela III. 8, s. Grotefend in Pauly's Realenc. I. S. 1096 f., vgl. Ritter's Erdk. XIV. S. 53 f., 167, 229 ff., 284, 366 ff. und Robinson, Paläst. I. S. 280 ff. Rüetschi.

F.

Faber, Johannes Augustanus, geb. zu Freiburg in der Schweiz im 15. Jahrh., Dominikaner in Augsburg, Prior daselbst, 1516 Lehrer in Bologna (wahrsch. der Theologie), später Hofprediger und Beichtvater Kaiser Maximilian's I., dem er 16. Jan. 1519 die Leichenrede hielt (s. *Freher*, Scr. rer. Germ. T. II.), Inhaber anderer Würden und Aemter (*Erasm.* epist. XVI, 16. ed. Basil.), wird auch bei Karl V. Hofprediger, besonders auf die Empfehlungen des Erasmus hin, dessen Gunst er sich in Löwen und Cöln zu erwerben wußte (Briefe Erasmus an Card. Albrecht 6. Okt.; an Gattinari 4. Okt.; an Conrad Peutinger 13. Nov. 1520) und der ihn als gelehrten, beredten, milden, klugen und gewandten Mann schildert. Eben in jener Zeit ($15^{20}/_{21}$) beschäftigt sich Faber mit Vermittlungsvorschlägen in der luther. Sache: von strengen Maßregeln gegen Luther den entgegengesetzten Erfolg erwartend, räth er — ganz im Sinne des Erasmus — zu vorsichtigem Auftreten und beantragt die Niedersetzung eines vom Pabst, Kaiser, den christlichen Königen und den deutschen Kurfürsten gemeinschaftlich zu ernennenden Schiedsgerichtes. Diesen Plan entwickelte er dem Kurfürsten von Mainz kurz vor dem Wormser Reichstag mündlich in Köln (2. Nov. 1520) und später schriftlich; ein zweites ähnliches Gutachten sandte er an Kurfürst Friedrich von Sachsen. Später scheinen seine Ansichten über Luther und die Ansichten des Erasmus über ihn in ihr Gegentheil um-

geschlagen zu seyn: Erasmus, dem Hutten das frühere Lob Fabers zum Vorwurf machte, vertheidigt sich deswegen und nennt später 11. März 1531 den Faber hominem in Thomistica theologia pulcre doctum, sed mire vafrum ac versipellem und klagt, von ihm in Rom angeschwärzt worden zu seyn. Faber † c. 1531. Von Schriften desselben ist Nichts bekannt. Vielfach ist er mit Joh. Faber v. Wien oder Faber v. Heilbronn verwechselt worden. S. *Seckendorf*, hist. Luth. 1521. *Echard et Quétif*, Scr. O. Praed. T. II. p. 80. **Wagenmann.**

Faber, Basilius, wahrscheinlich Schmidt, luth. Theolog und Schulmann des 16. Jahrh., geb. zu Sorau in der Nieder-Lausitz, wahrscheinlich 1520, bezieht die Universität Wittenberg 1538 unter Melanchthons Rectorat, wird Lehrer in Nordhausen, Rector der dortigen Schule (15⁵⁰/₅₅), um deren Einrichtung und Hebung er sich große Verdienste erwirbt; von da geht er nach Tennstädt, Magdeburg, Quedlinburg, wo er 1563—70 das Rectoramt bekleidet, aber wegen seiner Opposition gegen das corpus doctrinae Philipp. und andere kryptokalvinistische Neuerungen 1570 mit andern Lehrern und Geistlichen abgesetzt wird. Nach kurzem Exil folgt er einem Ruf nach Erfurt an das Rathsgymnasium im Augustinerkloster, dem er bis zu seinem Tode 1575 oder 76 vorstand. Schulmann im Sinn seiner Zeit, widmet er der Schule eine 40jährige eifrige und verdienstliche Amtsthätigkeit wie den größten Theil seiner schriftstellerischen Arbeiten, worunter vor Allem sein thesaurus eruditionis scholasticae (Leipz. 1571) sich auszeichnet, ein Werk, das fast zwei Jahrhunderte lang im Ansehen stand. Daneben blieb er der evangel. Kirche und Theologie eifrig zugethan; seiner Richtung nach strenger Lutheraner, streitet und leidet er mit seiner Parthei und beklagt aufrichtig den Verfall von Religion, Sitte und Wissenschaft in seiner Zeit. Er übersetzt Luthers Comm. zur Genes. K. 1 bis 25 in's Deutsche (1557), ist Mitarbeiter bei den vier ersten Magdeburger Centurien, liefert 1563 eine deutsche Uebers. von Alb. Kranzens Saxonia, und verfaßt einige eschatologische Tractate: Christliche, nötige und nützliche unterrichtungen von den letzten hendeln der Welt 1563 u. öfter, und: Tractetlein von den Seelen der Verstorbenen 1569. S. Iselin; Jöcher; Förstemann, Gesch. der Schule in Nordhausen und besonders Eckstein in der Allg. Enc. von Ersch u. Gruber. **Wagenmann.**

Faber, Felix, oder Fabri, Dominikaner und Schriftsteller des 15. Jahrh. Geb. in Zürich 1441—2 aus dem alten Geschlechte der Schmide, erhielt er seine Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung im Dominikanerkloster zu Basel, trat hier in den Orden ein und wurde 1477 oder 78 von seinem Ordensobern als Lector und Hauptprediger in das Predigerkloster in Ulm versetzt. Nachdem er schon früher Pilgerreisen nach Aachen (1468) und Rom (1476) gemacht, folgte er im Jahre 1480 und 83 dem unwiderstehlichen Drang, der ihn von Jugend auf beseelte und durch das Studium der heil. Schrift und vieler Reisebeschreibungen genährt wurde, das heil. Land zu sehen. Zweimal machte er die Reise in den Orient: 9. April — 16. Nov. 1480 nach Jerusalem, wo er nur 9 Tage verweilte, und 14. April 1483 — 29. Jan. 1484 nach Jerusalem und den übrigen heiligen Stätten Palästina's, nach dem Sinai und Aegypten. Nach seiner Rückkehr ist er noch mehrmals in Ordensgeschäften auswärts, z. B. 1486 und 87 auf dem Ordenskapitel in Venedig, meist aber in seinem Kloster mit seinem Lehr- und Predigtamt, so wie mit Ausarbeitung seiner Schriften beschäftigt, bis zu seinem am 14. März 1502 erfolgten Tode. Unter seinen Schriften sind die bedeutendsten und allein gedruckten 1) die Beschreibung seiner zwei Reisen in's heil. Land, in doppelter Gestalt vorhanden, in einem kürzeren von Faber selbst verfaßten deutschen Auszug (gedruckt 1556 in 4. u. d. T.: Eigentliche Beschreibung der Hin- und Widerfahrt zu dem heil. Land ꝛc.) und in ausführlicherer lateinischer Darstellung unter dem Titel: F. Fel. Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem, erst neuerdings auf Kosten des Stuttg. lit. Vereins von Dr. Haßler herausg. (Stuttg. 1843—49 3 Bde. 8.) und 2) eine historia Suevorum, Geographisches und Geschichtliches enthaltend, von Frank, Münster u. A. stark benützt, von Goldast (Suev. rer. Scriptores Frankfurt 1605. Ulm 1727) herausgegeben. Beide Werke zeichnen sich durch des Verf. frommen und treuher-

zigen Sinn, durch Freimuth und einen oft schalkhaften Humor sowie durch einen Reichthum interessanter und brauchbarer Notizen ebenso aus wie durch Leichtgläubigkeit, Mangel an Kritik und ächtes Mönchslatein von der Sorte der epistolae obsc. — Anderes von Faber ist ungedruckt oder nicht mehr vorhanden, z. B. de civitate Ulmensi, eine Gesch. des Klosters Gnadenzell, eine deutsche Uebers. einer Vita Suso's u. A.

S. *Haeberlin*, diss. sistens vitam itinera et scripta Fr. F. Fabri. Gött. 1742. 4. u. in *Wegelini*, thes. r. Suev. T. IV.; Escher in Ersch u. Gruber; *Echard et Quétif*, Script. Ord. Praed. I.; Weyermann, Nachr. v. Gelehrten 2c. in Ulm. 1829. 8. u. A. Wagenmann.

Faber, Johannes, von Heilbronn, Dominikaner, Prediger, polemischer und ascetischer Schriftsteller des 16. Jahrh., geb. um 1504 zu Heilbronn am Neckar, tritt in's Dominikanerkloster in Wimpfen, studirt in Köln, wird 1534 von Bischof Christoph von Stadion wegen seiner Beredtsamkeit, Gelehrsamkeit und seines Eifers für die kathol. Lehre als Domprediger nach Augsburg berufen, welches Amt er lange Jahre mit mehrfachen Unterbrechungen (eine Zeitlang predigt er auch zu Prag) verwaltet. 1551 oder 52 erlangte er die theol. Doctorwürde in Ingolstadt unter dem Vorsitz des Peter Canisius, der später sein Nachfolger in der Augsburger Dompredigerstelle wurde. — Faber war ein eifriger Gegner der evang. Lehre; gegen diese sind die meisten seiner Schriften gerichtet. Diese sind: Was die evang. Meß sey 2c. Dillingen 1557. 4. lat. von Surius, Köln 1556 u. ö.; Johel der Prophet in Predigten ausgel. Dill. 1557. 4. lat. von Bredembach; fructus quibus dignoscuntur haeretici. Ingolst. 1551. 4; enchiridion bibliorum 1549; der rechte Weg, Predigt über Jer. 6. Dillingen 1553; Gebetbuch aus der heil. Schrift und Augustin; Augsb. s. a. und lat. Köln 1562; testim. Petrum Romae fuisse; quod fides esse possit sine caritate. August. 1548. 4. u. A. — Sein Todesjahr (zwischen 1557 und 70) ist nicht bekannt. S. *Echard et Quétif*, Scr. Ord. Praed. II, p. 161.

Wagenmann.

Faber, Johannes (Fabri), Bischof von Wien im 16. Jahrh. Er wurde geb. 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch, als Sohn eines Schmids, Namens Heigerlin, trat früh in den Dominikaner Orden, studirte Theologie zu Freiburg im Breisgau, wurde dort Mag. artium, später Dr. jur. canon. oder theol. Ausgezeichnet durch Talent und Kenntnisse ward er bald Vicar in Lindau und Leutkirch, dann bischöfl. Official in Basel und Canonicus an der dortigen Hauptkirche; 1518 ernannte ihn Bischof Hugo von Landenberg zu seinem General-Vikar in Constanz und Pabst Leo X. verlieh ihm den Titel eines päbstl. Protonotars. Der humanistischen Richtung zugethan und den Männern der literarischen und kirchlichen Reformpartei (bes. Erasmus, Oecolampad, Melanchthon, Urbanus Regius, Vadian, Zwingli 2c.) vielfach befreundet, fand er sich später veranlaßt, dem Werk der Kirchenreformation sich nicht nur nicht anzuschließen, sondern demselben sogar als einer der heftigsten und giftigsten Gegner entgegenzutreten. Die Mißbräuche der alten Kirche konnte er selbst weder leugnen noch billigen; dem schaamlosen Ablaßhandel, wie er in der Schweiz von Samson betrieben wurde, trat er innerhalb der Constanzer Diöcese mit einer Energie entgegen, die in Rom übel vermerkt wurde. Mit Zwingli wechselte er damals die freundschaftlichsten Briefe, versicherte ihn seiner Liebe (1519), forderte ihn selbst zum Auftreten gegen das Ablaßwesen auf, übersandte ihm 1520 seine Predigten de vitae hum. miseria und erbat sich Zwinglische Schriften als Gegengeschenk, ja noch 1521 spricht er gegen Vadian in St. Gallen seine Mißbilligung Dr. Eck's und sein Wohlgefallen an Luthers Schriften aus, wenn er gleich Luthers Sprache zu stark findet für den schwachen Magen des Volks.

Einen völligen Umschwung in seinen Gesinnungen bezeichnet oder bewirkt jedoch in demselben Jahr 1521 eine Reise nach Rom, die er (nach dem Urtheil seiner bisherigen Freunde) unternahm, um drückenden Schulden zu entgehen, die päbstliche Freigebigkeit zu kosten und dem Pabst eine Schrift gegen Luther zu widmen, die im J. 1522 erschien unter dem Titel Opus adversus nova quaedam dogmata M. Lutheri. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Rom kehrte er nach Deutschland zurück, um fortan unermüdlich mit

Digitized by Google

Wort und Schrift, in Predigten, Colloquien und öffentlichen Verhandlungen der evangelischen Lehre entgegenzuwirken.

Den 19. Jan. 1523 erscheint er bei der Disputation in Zürich als Gegner Zwingli's und als (freilich schwacher) Vertheidiger der römischen Lehre; im Anfange desselben Jahrs erbittet er sich vom deutschen Reichsregiment einen Geleitsbrief, um in päbstlichem Auftrag in Deutschland herum wider Luther zu predigen (Seckendorf, a. h. a. Ranke II. 100); 1524 ist er als Abgeordneter seines Bischofs auf dem katholischen Convent in Regensburg, läßt seine zuerst 1522 gedruckte Schrift gegen Luther 1523 u. 24 wiederholt erscheinen unter dem Titel: Malleus haereticorum; bald darauf wird er von König Ferdinand zum Rath, später zum Beichtvater ernannt und an seinen Hof gezogen; 1526 ist er bei der Badener Disputation und auf dem Reichstag zu Speier anwesend, wird 1527 und 28 von Kaiser Ferdinand als Gesandter nach Spanien und England geschickt. 1528 zum Coadjutor des Bischofs von Neustadt in Oestreich ernannt, erregt er eine Verfolgung der Evangelischen, macht von Böhmen aus einen Versuch, den Melanchthon für die katholische Parthei zu gewinnen (Mel. ep. ad Camerar. 13. Sept. 1528), hat bei Balth. Hubmeyers Verbrennung in Wien (10. März 1528) wie bei andern Verfolgungen der Evangelischen die Hand im Spiel, wird 1529 Propst von Ofen und erhebt seine Gedanken bis zum Cardinalshut. Als Ferdinand's Hofprediger ist er 1529 auf dem Speierer und 1530 auf dem Augsburger Reichstag anwesend und macht in Predigten die beleidigendsten Ausfälle auf die Evangelischen; nach Verlesung der Conf. Aug. ist er einer der katholischen Theologen, denen die Abfassung der Confutatio vom Kaiser übertragen ward, und entledigt sich seines Auftrags in einer Weise, daß Melanchthon ihm das Zeugniß gibt, sie übertreffe alle früheren Schriften Fabers an Abgeschmacktheit. Nach dem Tod der Bischöfe von Wien und Neustadt wurde Faber 1530—31 Bischof von Wien und zugleich (bis 1538) Administrator des Bisthums Neustadt: die äußeren Nothstände seiner Diöcesen, besonders in Folge der Türkeneinfälle, machten ihm ebensoviel zu schaffen als das Umsichgreifen der evangelischen Lehre. Insbesondere fühlte er das Bedürfniß besserer Prediger und Seelsorger, und errichtete zu diesem Zweck in Wien ein Convict für arme Studirende der Theologie. Neben der geistlichen und materiellen Fürsorge für seinen Sprengel fand er immer noch Zeit, sich auch in die allgemeinen Religionsverhandlungen zu mengen: namentlich richtete er für das bevorstehende Concil zu Mantua eine Schrift an den Pabst d. Insbruck d. 4. Juli 1536 unter dem Titel praeparatoria futuri universalis nuper indicti concilii — Vorschläge voll plumper Schlauheit zur Verdammung von Gegnern, die man nicht widerlegen konnte (s. Raynald a. a. 1536). Solcher Eifer trug ihm dann auch wiederholtes Lob vom heil. Vater ein. Neue Vorschläge zur Widerlegung oder Zurückführung der Lutheraner macht Faber 1540 aus Anlaß des Speierer Reichstags, des Hagenauer und Wormser Gesprächs, wobei er über die deutschen Bischöfe und Theologen bitter klagt, daß sie wie stumme Hunde nicht bellen wollen und zuletzt noch die ganze Kirche zusammenstürzen werde (Raynald). Den 21. Mai 1541 starb Faber 63 J. alt und ward in St. Stephan beigesetzt, nachdem er zuvor noch seine Bibliothek seinem Convict in Wien vermacht und auch seine Vaterstadt Leutkirch mit reichen Legaten für wohlthätige und Studienzwecke bedacht hatte.

Von seinen Schriften sind außer den bereits genannten noch anzuführen: de fide et bonis operibus l. III.; de potestate papae contra Luth.; propugnaculum ecclesiae; pro coelibatu contra conjugium; responsa duo de antilogiis Lutheri, de sacramentis scripturisque; Vergleichung der Lehren des Huß mit denen Luthers; wider Balth. Hubmaier; Widerlegung von 6 Artikeln des unchristl. Ulrich Zwingli &c. Predigten u. A. Eine Sammlung kleiner polem. Schriften Faber's erschien 1537 zu Leipzig; eine Gesammtausgabe in 3 Foliobänden, aber fast nur die homilet. Schriften umfassend, in Köln 1537—41. Anderes wird ihm fälschlich zugeschrieben. S. *Echard et Quétif*, script. O. Praed. T. II. p. 111 sqq.; Klein, Gesch. des Christenthums in Oestreich Bd. IV. *Kettner*, diss. de J. Fabri vita et scriptis. Leipz. 1735. 4.

Wagenmann.

Faber, Oratorianer, Fortsetzer v. Fleury, s. Fleury.

Faber (Favre), Peter Franz, geb. zu Anfang des 18. Jahrh. zu St. Barthelemi im jetzigen Kanton Waadt, Priester zu Laudun in Nieder-Languedoc, begleitete als Sekretär und Beichtvater den Bischof von Halikarnassus, Franz de la Baume, auf die Visitationsreise nach Cochinchina und erzählte in seinem wahrscheinlich nicht zu Venedig, sondern Neufchatel oder Biel im J. 1746 mit schweizerischer Dreistigkeit geschriebenem Werk: „Lettres edifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, Evêque d'Halicarnasse, à la Cochinchine en l'année 1740; où l'on voit les voyages et les travaux de ce zélé Prélat, la conduite des Missionaires Jésuites et de quelques autres, avec de nouvelles observations etc.“ die Erlebnisse, welche er in dieser Stellung hauptsächlich durch die Anfeindungen der Jesuiten zu erfahren hatte. Der apostolische Visitator kam mit seinem Gefolge den 15. Juli 1738 zu Macao an, wo er unter dem Schein der größten Zuvorkommenheit der Jesuiten acht Monate ihr Gefangener war, bis es ihm am 16. März 1739 glückte, mit Favre die Weiterreise bis Cochinchina zu bewerkstelligen, wo sie zu Anfang Mai's ankamen. Der Bischof ließ alsbald die französischen Missionäre wissen, daß er gekommen sey, sie in Liebe zu vereinigen; er ermahnte sie, den alten Streit zu vergessen, und nach der Absicht der Propaganda die Einigkeit herzustellen. Die Christen führten alle über gewisse Missionäre bittre Klage; unter ihnen fanden sich solche, welche seit 10 Jahren nicht hatten beichten können, die man immer zurückgewiesen, weil sie sich den heidnischen Ceremonien, den Todtenopfern u. drgl., welche die Jesuiten den Chinesen gestatteten, nicht unterziehen wollten, und die unter dem Vorwand des Jansenismus excommunicirt worden waren. Der Bischof selbst ließ sich zuerst von den Jesuiten täuschen; als er aber dem Unwesen derselben kräftig entgegentreten wollte, ward er als Störer der öffentlichen Ruhe bei den Mandarinen verklagt, und entging nur durch ein Wunder mit seinem Sekretär den gedungenen Meuchelmördern. Die Briefe der Propaganda zu Rom an den Bischof wurden von den Jesuiten aufgefangen und kamen nie in seine Hände. Da die Bereisung des ganzen Landes dem Bischof wegen schwächlicher Gesundheit und abnehmender Kräfte unmöglich war, so ernannte er Favre zum Provisitator, der die mittäglichen Provinzen visitiren sollte. Der Bischof überzeugte sich indessen, daß kein Friede mit den herrschsüchtigen Jesuiten möglich sey, so lange das Missionsfeld zwischen ihnen und andern Ordensbrüdern getheilt sey. Er theilte daher die Provinzen zwischen den Jesuiten, den französischen Missionären und den Franziskanern. Allein Kummer und Mißhandlungen, wie Favre erzählt, oder Gift, wie ein Franziskaner nach Rom berichtete, machten dem Leben des Bischofs am 2. April 1741 ein Ende. Drei Tage nach des Bischofs Beerdigung fing Favre an seine Provisitatorsstelle einzunehmen, allein er konnte sich bei seinem energischen Auftreten gegen die Jesuiten nicht lange halten, und reiste am 8. August 1741 mit allen nöthigen Urkunden ab, um Rom und der Propaganda von des Bischofs und seinem Visitationsergebniß Rechenschaft abzulegen. Aber auch die Jesuiten in Rom rasteten nicht; Favre mußte von einem Monat zum andern auf den Ausgang seiner Sache warten. Das Dekret verschob sich immer, und fast glaubte Favre, der Pabst würde gar nichts entscheiden; doch im Jahr 1745 erschien das Dekret, welches die Dekrete des Bischofs von Halikarnassus wegen Eintheilung der Districte, insofern sie die französischen Missionäre und die Jesuiten anging, bestätigte; was aber den Antheil der Franziskaner betraf, so ward die Verordnung geändert mit dem Zusatze, daß der apostolische Vicarius zu Tonquin diesen Artikel an Ort und Stelle selbst in Ordnung bringen und zu dem Ende sich nach Cochinchina verfügen sollte. Hiemit schließt Favre sein Werk, und antwortet bloß noch auf die Vorwürfe, welche seine Feinde ihm in anonymen Briefen machten. Sein einziges Verbrechen, sagt er, sey, daß er die Jesuiten vieler Verbrechen beschuldigt habe, und er thue es noch, und rühme sich dessen, und würde ein Betrüger seyn, wenn er es nicht gethan hätte. Trotz dieses traurigen Ausgangs erklärte sich Favre bereit, es zum zweitenmal zu wagen, und die Mission nach Japan wieder aufzurichten, wenn man sich seiner Person und

Kräfte dazu bedienen wolle. Zuvor aber trat er eine Reise nach seinem Vaterland an, wo er seit seiner Rückkehr aus Indien noch nicht gewesen war. Hier verfaßte er sein Werk, das alsbald durch den Bischof von Lausanne verdammt und durch den Scharfrichter zu Freiburg öffentlich verbrannt wurde, während die Jesuiten alle Exemplare aufkauften, um das Buch unsichtbar zu machen. Einen ausführlichen Auszug aus diesen „erbaulichen Briefen“ gibt Simler in seiner Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte (I. S. 159—256). Alle Versuche, welche Favre machte, sich mit dem Bischof auszusöhnen, waren vergeblich; 1752 verbot dieser sogar den Priestern seiner Diöcese, ihm die Sakramente zu ertheilen. Favre führte von nun an, durch die Regierung von Bern gegen gewaltthätige Angriffe geschützt, zu Assens, in der Landvogtei Schallens oder Tscherlitz ein stilles Einsiedlerleben, und † zu Anfang der achtziger Jahre.

Favre (Peter), geboren im J. 1506 zu Villarette in Savoyen, Diöcese Genf, war der erste Genosse des Ignaz Loyola bei Gründung der Gesellschaft Jesu. Er begleitete im J. 1537 Ignaz nach Rom, um dem Pabst Paul III. die Statuten der neuen Gesellschaft zu empfehlen, hielt auch an der Sapienza Vorlesungen über die heil. Schriften. Nach der im J. 1540 erfolgten Bestätigung der Gesellschaft Jesu wirkte Faber im Interesse des Ordens in mehreren Städten Deutschlands, namentlich in Mainz, wohin ihn Kurfürst Albrecht von Brandenburg eingeladen hatte. Auch nach Portugal und Spanien richtete er seinen Bekehrungseifer; als er aber aus Portugal auf Befehl des Pabstes, der ihn zur Synode von Trient schicken wollte, zurückreiste, starb er am 1. August 1546, ehe er noch nach Trient gehen konnte. Dr. Th. Pressel.

Faber (Jakob) *Stapulensis* (Lefèvre d'Etaples), der bedeutendste unter den Männern, welche Calvin beim Beginne der Reformation den Weg bahnten, zugleich einer der Beförderer und Wiederhersteller der ächten aristotelischen Philosophie, Begründer einer bessern Erklärung der heil. Schrift und Uebersetzer der Bibel, wurde um das Jahr 1450 zu Etaples, einem Städtchen in der Picardie, geboren. Von seinen Familienverhältnissen und seiner frühern Jugendzeit wissen wir nichts. Seine Liebe zur Wissenschaft führte ihn bald nach Paris, und er trat hier in die Reihen derer ein, die sich der klassischen Studien mit Ernst und Eifer befließen. Hermonymus von Sparta wurde sein Lehrer im Griechischen, und mit diesem wie mit dem Veroneser Paulus Aemilius verband ihn auch in der Folge noch vertraute Freundschaft; doch blieb sein lateinischer Styl wie seine Kenntniß der griechischen Sprache immer sehr mangelhaft, da sein Augenmerk mehr auf den Inhalt der griechischen und lateinischen Schriftsteller als auf die Form gerichtet war. Nachdem er sich den Grad eines Magister artium erworben und wohl auch schon längere Zeit als Lehrer gewirkt hatte, reiste er im Jahr 1492 zum ersten Male nach Italien, hielt sich hier in Florenz, Rom und Venedig auf, und bestrebte sich besonders die Schriften des Aristoteles verstehen zu lernen, wiewohl er bei seinem tief religiösen Gemüthe auch dem Platonismus nicht abhold war und selbst mystische Schriften mit Eifer las. Nach seiner Rückkehr begann er seine Lehrthätigkeit in Paris auf's Neue mit klarerer Einsicht und lebendigerm Eifer, und bildete zahlreiche Schüler, theils als Professor in dem Collegium, welches nach dem Stifter, dem Kardinal Lemoine, benannt war, theils durch vertrauteren Umgang, theils durch Herausgabe lateinischer Uebersetzungen, Einleitungen, Paraphrasen, Erklärungen aristotelischer Schriften. Diese seine Thätigkeit als öffentlicher Lehrer scheint er bis gegen die Zeit seiner Uebersiedelung nach Meaux, freilich mit mancherlei Unterbrechungen durch andere literärische Beschäftigungen und durch Reisen, fortgesetzt zu haben. Faber wird als ein Mann von sehr kleiner Körpergestalt geschildert, der aber durch seine ausgebreiteten Kenntnisse, sein Lehrtalent, sein frommes Gemüth, seine Bescheidenheit, seine Sanftmuth und Milde Allen, die ihm näher traten, Achtung und Liebe einflößte und zahlreiche Bewunderer und Freunde im In- und Auslande fand. Am wichtigsten wurde für Faber's Wirksamkeit seine Verbindung mit der einflußreichen Familie der Briçonnet, besonders mit Wilhelm Briçonnet, dem Bischofe von Lodève, der sich von ihm unterrichten ließ und sich in vertrauter Freund-

schaft an ihn anschloß. Briçonnet räumte ihm im J. 1507 in der Benedictinerabtei St. Germain des Prés bei Paris, deren Abt er geworden war, eine Wohnung ein, die er bis zum J. 1520 behielt. In dieser Zeit fing er an die Bibel zu studiren, wahrscheinlich durch die reichen Hülfsmittel, die ihm die Klosterbibliothek darbot, dazu veranlaßt. Die erste Frucht dieses Studiums war sein Psalterium quintuplex, welches 1508 erschien, eine Zusammenstellung des lateinischen Psalters nach der ersten Revision des Hieronymus, wie er in der römischen Diöcese galt, nach der zweiten Revision desselben, wie er in den gallischen Kirchen eingeführt war, nach der Uebersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen, nach dem alten vorhieronymischen Text, endlich nach eigener Verbesserung nebst kritischem und exegetischem Commentare. Im J. 1512 folgte darauf sein Commentar zu den paulinischen Briefen mit einer neuen lateinischen Uebersetzung, die aber eigentlich bloß eine Revision der Vulgata nach dem Griechischen war; 1522 erschien sein Commentar zu den vier Evangelien und 1525 zu den katholischen Briefen, beide ohne neue Uebersetzung. Hat auch Faber in diesen Commentaren in philologischer und kritischer Hinsicht für das Neue Testament wenig geleistet, so gebührt ihm dagegen der Ruhm, durch seine Texterklärung die Bahn zu einer bessern Exegese gebrochen zu haben; ohne Rücksicht auf eine vorausgegebene Dogmatik suchte er die heil. Schrift aus sich selbst zu erklären, und an die Stelle der bisherigen willkürlichen allegorischen Auslegung setzte er, freilich nicht das grammatisch-historische, aber dasjenige Auslegungsprinzip, welches von Olshausen als »tieferer Schriftsinn« befolgt worden ist. In den Geschichtserzählungen der Evangelien verfällt er allerdings oft wieder in die Allegorie, dagegen in den apostolischen Briefen und im didaktischen Theile der Evangelien sind seine Erklärungen und Entwicklungen meist einfach, klar, richtig, dem Ideengange der Verfasser angemessen. Er hat dabei mehr das Praktische als das Dogmatische im Auge; nicht nur hat die überlieferte Dogmatik selten Einfluß auf seine Erklärung, sondern da er die heil. Schrift als einzige Glaubensregel anerkennt, scheut er sich nicht, gegen die Dogmen und Gebräuche der Kirche anzustoßen, wo sie offenbar der Lehre Jesu und der Apostel zuwider sind, ohne darum Gelegenheit zur Polemik geflissentlich zu suchen. In seinen dogmatischen Ansichten war er noch schwankend und zu keinem festen Gegensatze gegen die bestehende Kirche durchgedrungen, er hoffte im Gegentheil, daß bessere Erkenntniß und allgemeinere Verbreitung des Evangeliums sie von ihren Auswüchsen und Verderbnissen reinigen und von selbst wieder zur evangelischen Norm zurückführen würde. Daß aber seine freisinnigen Grundsätze und Aeußerungen bei den Finsterlingen großen Anstoß erregen mußten, war natürlich. Als er im Jahr 1517 eine kritische Untersuchung de Maria Magdalena herausgab, in welcher er sich gegen die herkömmliche Meinung erklärte, erhob sich eine heftige Polemik gegen ihn, und der berüchtigte Syndikus der Pariser theologischen Fakultät Natalis Beda (Noël Bédier) brachte es dahin, daß Faber's Meinung über die Magdalena von der Sorbonne durch einen Beschluß vom 9. Nov. 1521 förmlich verdammt wurde. Beda wollte noch weiter gehen und Faber vom Parlamente als Ketzer bestrafen lassen, doch Faber's mächtige Gönner am Hofe, vor allen der König Franz I. selbst und dessen Schwester Margaretha, ließen es nicht dazu kommen. Wilhelm Briçonnet war indessen Bischof von Meaux geworden, und war eifrig bemüht, den traurigen Zuständen seines Bisthums abzuhelfen und die dringend nothwendigen Reformen einzuführen; er hatte aber dabei mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, und verwickelte sich in einen Streit mit den Barfüßern, denen bis dahin das Predigen in den einzelnen Pfarreien übertragen war. Zu seiner Unterstützung berief er Faber mit den ausgezeichnetsten seiner damaligen Schüler, Farel, Rufus (Roussel), Vatablus und einigen Anderen zu sich, und ernannte sogar Faber am 1. Mai 1523 zu seinem Generalvicar. Doch würde man sich sehr irren, wenn man glaubte, Briçonnet habe es bei seinen Reformen auf eine Reformation der Kirche abgesehen, ihm kam nicht entfernt in den Sinn, sich gegen die katholische Kirche aufzulehnen; sein Streben ging nur dahin, zur Belebung der Frömmigkeit und zur Herstellung eines erbaulichen Lebens in seinem Kreise zu wir-

Digitized by Google

ken und er erkannte zu spät erst die Tragweite dessen, was er begonnen hatte. Auf eine von dem Könige und seiner Schwester gegebene Veranlassung wurde Faber von Briçonnet zur Anfertigung einer französischen Uebersetzung des Neuen Testaments aufgefordert; diese Uebersetzung, bloß nach der Vulgata gemacht, erschien 1523, ebenso 1525 die Psalmen. In den Vorreden zu den einzelnen Theilen dieser Uebersetzung sowohl, als besonders in den 1525 erschienenen Erklärungen der Sonntags-Episteln und Evangelien (Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux Dimanches de l'an à l'usage du dioecese de Meaux) sprach es Faber offen und ausdrücklich aus, daß die heil. Schrift die einzige Glaubensregel sey, und daß jeder einzelne Christ das Recht habe, Alles, was ihm als christliche Lehre dargeboten werde, nach dieser Regel zu prüfen, und was ihr zuwider sey, zu verwerfen, und ebenso, daß wir durch unsre Werke uns kein Verdienst vor Gott erwerben können, sondern allein durch den Glauben, durch das Vertrauen auf seine in Christo geoffenbarte Gnade gerechtfertigt werden. Faber's Commentar über die Evangelien wurde 1523 von der Sorbonne auf den Index gesetzt und nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde eine weitere Untersuchung gegen ihn selbst abgewendet. Nach der Schlacht bei Pavia (25. Febr. 1525) benutzte man aber die Gefangenschaft des Königs zur Entfaltung größerer Strenge gegen die Anhänger des sogenannten Lutherthums, eine besondere Commission wurde vom Parlamente mit der Untersuchung gegen die in der Diöcese von Meaux aufgetauchten Ketzereien beauftragt. Mehrere der von Briçonnet eingesetzten Prediger wurden verhaftet, Einige widerriefen, Jakob Pauvant, welcher beharrte, wurde verbrannt; Faber aber entfloh mit seinem Freunde Rufus nach Strasburg (Anfang Nov. 1525), indeß sein Buch über die Sonntags-Episteln und Evangelien zum Feuer verurtheilt wurde. Schon aus Spanien hatte sich der König durch einen Brief an das Parlament (Madrid 12. Nov. 1525) für Faber und Rufus verwendet, und kaum war er wieder nach Paris zurückgekehrt, als er Beide aus ihrer Verbannung zurückrief, und auch dem wegen Ketzerei angeklagten Louis Berquin das Gefängniß öffnete. Faber erhielt dann eine Wohnung als Bibliothekar im königlichen Schlosse zu Blois, und nachdem Margarethe sich mit dem Könige von Navarra vermählt hatte, wurde Rufus 1528 zu ihrem Beichtvater und Hofkaplan ernannt. In Blois bearbeitete Faber eine französische Uebersetzung des Alten Testaments, gleich der des Neuen nur nach der Vulgata, welche im J. 1528 in 4 Bänden 8. in Antwerpen gedruckt wurde; 1530 erschien hierauf ebendaselbst die ganze Bibel in einem Foliobande, 1534 abermals in einer verbesserten Ausgabe. Diese Uebersetzung wurde, wenigstens für das N. T. und die Apokryphen, die Grundlage der von der reformirten Kirche Frankreichs anerkannten Bibelübersetzung des Robert Olivetan (1535). Indessen wurden die Verhältnisse für die Anhänger der Reformation immer drohender; die Bilderstürmerei einiger Lutheraner trieb zu strengern Maßregeln, und der unglückliche L. Berquin starb den 17. April 1529 den Feuertod. Um den greisen Faber jeder Gefahr zu entrücken, nahm ihn die Königin von Navarra mit sich nach ihrer Residenz Nérac, wo er die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens in Ruhe verlebte, und im J. 1533 von dem jungen Calvin auf seiner Flucht aus Paris besucht wurde. In seinen letzten Tagen fühlte er oft Gewissensbisse darüber, daß er geflohen war und nicht wie Pauvant und Berquin für die evangelische Wahrheit den Märtyrertod erlitten hatte. Er entschlief ohne Krankheit in hohem Alter im J. 1536. Faber bekannte sich in vollem Sinne zu den Grundsätzen der Reformation, aber er blieb äußerlich in der katholischen Kirche, da er hoffte, die Erneuerung des Evangeliums könnte ohne gewaltsame Erschütterung zu Stande gebracht werden, und einem offenen Kampfe gegen die feindlichen Mächte nicht gewachsen war. Seinem Karakter nach könnte man ihn am besten mit Melanchthon vergleichen, nur stand ihm kein Luther zur Seite, und Calvin war noch nicht aufgetreten. Er bereitete diesem den Weg und wirkte für ihn in näherm Sinne, was die Vorläufer der Reformation im fünfzehnten Jahrhundert für Luther gewirkt haben. Wie Faber halb dem 15., halb dem 16. Jahrh. angehört, so steht er auch so zu sagen in der Mitte zwischen diesen Vorläufern der Reformation und

den Reformatoren selbst. S. die ausführliche Biographie: Jakobus Faber Stapulensis, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich, in der Zeitschrift f. histor. Theol. Jahrg. 1852. Heft 1 u. 2, wo sich auch ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften findet. Graf.

Faber, von französischen Gelehrten dieses Namens können noch erwähnt werden:

1) Faber (Fêvre, de la Boderie), Guido, französischer Theolog des 16. Jahrh., geb. zu Boderie in der Normandie 1541, Sekretär des Herzogs von Alençon, † 1598, Kenner vieler alter und neuerer Sprachen, Mitarbeiter an der Antwerpner Polyglotte, zu der er unter Anderm das N. T. syrisch mit lat. Uebersetzung lieferte, Verfasser einer chaldäischen, sowie einer syrischen Grammatik und eines syro-chaldäischen Wörterbuchs, edirt die Schrift des alexandrinischen Patriarchen Severus über den syrischen Tauf- und Abendmahl-Ritus mit lateinischer Uebersetzung, übersetzt den Marsil. Ficinus und andere Schriften in's Französische, schreibt geistliche und weltliche Gedichte u. s. w.

2) Vitus Faber (Gui du Faur, Seigneur de Pibrac), geb. 1528 zu Toulouse, Parlamentsrath daselbst, 1562 französischer Gesandter auf dem Tridentiner Concil, zuletzt Präsident des Parlaments zu Paris, † 1584, Verfasser mehrerer Schriften, besonders einer Sammlung von moral. Gedichten unter dem Titel Quatrains, und einer berüchtigten Apologie der Pariser Bluthochzeit in einem lateinischen Brief an Stanislaus Elvidius (s. über ihn Pallavicini und Sarpi in der hist. Conc. Trident.).

3) Faber, Nikolaus (Fêvre), geb. 1544 zu Paris, Lehrer des Prinzen von Condé unter Heinrich IV., später Erzieher Ludwigs XIII., sehr thätiger Gelehrter und literar. Sammler, auch um die Kirchengeschichte verdient durch Beiträge zu Baronius und eine gelehrte Vorrede zu den Fragmenten des Hilarius Pict., † 1612.

4) Faber (Fêvre, Jacques de), Dr. der Sorbonne, Großvikar des Erzbischofs von Bourges, † 1716 in Paris, Verfasser mehrerer Streitschriften gegen die Protestanten, gegen Arnauld, Maimbourg, Natalis Alexander, einer Vertheidigung der Sorbonne gegen die Angriffe der Jesuiten wegen der chines. Händel, die ihn auf einige Zeit in die Bastille brachte, und anderer Schriften. S. über diese, sowie über viele weitere evang. und kathol. Theologen dieses Namens die Gelehrten-Lexika von Jöcher, Feller, Iselin u. A. Wagenmann.

Fabian soll der Name des neunzehnten Bischofs zu Rom vom Jahr 236—250 seyn; übrigens wird über seinen Namen und die Zeit seiner Amtsverwaltung gestritten. Bei den Griechen heißt er Fabius, in der Alexandrinischen Chronik (S. 630) Flavianus. Eusebius (hist. eccles. I. 6. c. 29.) erzählt, auf welch wunderbare Weise er zum Nachfolger des Anterus gewählt worden sey. Als nämlich Volk und Geistlichkeit zur Vornahme einer neuen Wahl versammelt waren, sey ganz unerwartet eine Taube erschienen und habe sich auf das Haupt des Flavianus gesetzt, der nicht einmal römischer Bürger und damals noch Laie gewesen sey. Sobald das Volk dieses Zeichen erblickte, habe es ausgerufen: Fabianus ist unser Bischof. Nach den Lobsprüchen, welche Cyprian (epist. 4 u. 31.) ihm spendet, scheint er seiner Erhebung nicht unwürdig gewesen zu seyn. Nach dem Pontificale des Bucherius (S. 271) hätte er 7 Diakone über die 14 Kirchspiele, in welche damals Rom eingetheilt war, verordnet. In andern neuern Pontificalen wird ihm auch die Ernennung von 7 Subdiakonen zugeschrieben, welche den 7 Schreibern beigegeben worden seyen, welche die Handlungen und Reden der Märtyrer nach der Verordnung des Pabstes Clemens aufschreiben sollten. Baronius und Bollandus schreiben diesem Fabian die Bekehrung des Kaisers Philippus und seines Sohnes zu, die jedenfalls ihrem Bekehrer nicht viel Ehre gemacht hätten; übrigens erscheint diese Erzählung als höchst unwahrscheinlich. Als Philippus gegen Ende des Jahrs 249 fiel, so begann sein Nachfolger Decius die Regierung mit einer furchtbaren Verfolgung der Christen, in welcher auch Fabian am 20. Januar 250 die Märtyrerkrone erlangt haben soll. Sein Schreiben gegen den Ketzer Privatus ist verloren. Hingegen werden die Verordnungen wider die Unversöhnlichkeit, den Meineid, die Ehe und Ehescheidung rasender Personen,

von den Ehegraden oder Ehescheidung derer, welche in verbotenen Ehen leben, von der Pflicht der Laien dreimal jährlich das Abendmahl zu empfangen, von dem gesetzmäßigen Alter der Priester, von den Opferungen und von der Untüchtigkeit einiger Priester als fälschlich Fabian unterschoben betrachtet. Vergl. Acta Sanctorum II. Jan. p. 252. *Tillemont*, memoir. III. p. 362. Bower, Historie der röm. Päbste, übers. v. Rambach, 2. Aufl. I. S. 84—86. Walch, Entwurf einer Historie der Päbste, S. 59. Dr. Pressel.

Fabrica ecclesiae, s. Baulast, kirchliche.

Fabricius, Johann, Nachfolger beider Calixte nicht nur im Amte, sondern auch in der irenischen Theologie, welche aber bei ihm dem Epigonen bis zur Unselbstständigkeit, und von Gerechtigkeit gegen den Gegner bis zur Fügsamkeit gegen diesen ausgeartet war. Schon durch vier Generationen hatten seine Vorfahren der evangelischen Kirche von Nürnberg in gemäßigter melanchthonischer Richtung gedient: schon der Stammvater des Geschlechts, Joh. Fabricius, der Nachfolger Andreas Osianders zu St. Lorenz in Nürnberg, gest. 1558, war mit Melanchthon befreundet; dessen Sohn Joh. Baptista, geb. 1532, gest. 1578, Pastor in Nürnberg und Fürth, hatte unter Melanchthon in Wittenberg studirt; auch dessen Sohn Johann, geb. 1560, gest. 1637, Pastor zu St. Sebald, wird als pacis et concordiae studiosus gerühmt; und dessen Sohn, Johann, geb. 1618, gest. 1676, unter Georg Calixtus und Hornejus in Helmstädt gebildet, nachher Professor der Theologie zu Altorf und zuletzt noch 25 Jahre Pastor an der Marienkirche zu Nürnberg, war der Vater des helmstädtischen Theologen; der Letztere gibt selbst Nachrichten über diese seine Vorfahren in der historia bibliothecae suae Th. 4. S. 373 und Th. 6. S. 67, auch in den Amoenitatt. theol. S. 358; außerdem finden sie sich in Joh. Alb. Fabricius' Fabriciorum centuria (Hamb. 1727. 8.) und in G. A. Will's nürnbergischem Gelehrtenlexikon Th. 1. S. 376 ff. und Th. 5. S. 308 ff. Auch Johann Fabricius, welcher am 11. Febr. 1644 zu Altorf geboren war, trefflich unterrichtet im Gymnasium und dann im „Auditorium" zu Nürnberg durch Dilherr, Wülfer, Beer und Arnoldi, studirte von 1663 bis 1665 in Helmstädt unter Georg Calixtus' Schülern und Nachfolgern, G. Titius, Fr. Ulr. Calixtus, Saubert, Cellarius, H. Conring u. A., und dann in Altorf. Von 1670 bis 1677 ging sein Leben auf Reisen durch Deutschland und Italien hin, wo er zuletzt in Venedig Prediger einer Gemeine evangelischer Kaufleute war. Von Venedig ward er zu einer theologischen Professur nach Altorf zurückgerufen, in welchem Amte er von 1677 bis 1697 blieb; dazwischen fällt noch 1682 eine Reise nach Frankreich, und 1690 seine theologische Doctorpromotion in Jena. Und im Jahre 1697 ward er als Professor nach Helmstädt berufen, erhielt hier 1701 nach Fr. Ulrich Calixtus' Tode auch dessen Abtei Königslutter wie dieser und sein Vater zu seiner Professur hinzu, und wurde 1703 vom Herzoge Anton Ulrich auch zum Consistorialrath ernannt, ohne daß dies seine Stellung in Helmstädt ändern sollte. Dennoch führte dies nähere Verhältniß zum Hofe Anton Ulrichs hier bald eine Unterbrechung herbei. Fabricius stand in großem Ansehen als scharfsinniger und sehr kenntnißreicher, vielgereister und vielerfahrener Mann, vorzüglich bekannt mit Rom und katholischen Zuständen, gern irrige Vorstellungen davon sachkundig bestreitend, überhaupt vermittelnder und friedliebender, bei allen Gegnern das Gute aufsuchender und das Gemeinsame gern sehender Theolog; so zeigten ihn zahlreiche Abhandlungen, Reden und Predigten, darunter die Paradoxa, eine Art von Sic et non, nämlich mehr als hundert theologische Sätze mit ihrem Gegentheil und mit Gründen für und wider, oder doch mit einer Vermittelung, in welchem Sinne und Umfange sowohl Satz als Gegensatz neben einander bestehen könnten; diese und viele frühere kleine Schriften gab er auch in seiner amoenitates theologicae varii et selecti argumenti (Helmstädt 1699. 4.) zusammen heraus; im Jahre 1704 erschien auch zuerst eine seiner Hauptschriften consideratio variarum controversiarum, videlicet earum quae nobis intercedunt cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Mahommedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis et Reformatis, in veritate et caritate instituta, einer der ersten Versuche einer

nicht mehr bloß polemischen, sondern auch irenischen und Gemeinsames aufsuchenden Darlegung der Dissense, also eine Vorarbeit zu einer comparativen Symbolik, ebendarum aber zu ihrer Zeit und noch mehr bei ihrem zweiten Erscheinen im Jahre 1715, wo er sich auf katholische und reformirte Lehre beschränkte, vielfach der Lauheit und Gleichgültigkeit in Beurtheilung dieser Lehre angeklagt. Dies würde wohl nicht in dem Maße und nicht mit so viel Grund geschehen seyn, wenn nicht Fabricius in demselben Jahre 1704 sich dazu hergegeben hätte, dem Herzoge Anton Ulrich (s. oben Bd. II. S. 342) ein Gutachten auszustellen, welches seiner widerstrebenden Enkelin Elisabeth Christine den vor ihrer Verheirathung mit dem jungen Könige von Spanien, dem nachherigen Kaiser Karl VI., nöthig gefundenen Uebertritt zur katholischen Kirche nicht nur als erlaubt, sondern wo möglich als eine Pflicht nachweisen sollte, z. B. da «solche Vermählung nicht allein dem Herzogthum, sondern auch der protestantischen Religion und dem hochgewünschten Kirchenfrieden zuträglich seyn könne.» Das war das Gutachten, welches, als es im Jahre 1706 mit einigen Fehlern gedruckt erschien, bloß um dieser willen von Fabricius desavouirt werden konnte, ohne daß ihn dies auf die Dauer geschützt hätte. Helmstädt war damals vor der Stiftung von Göttingen noch braunschweigische Gesammtuniversität, und darum der König von England Georg I. als Kurfürst von Hannover ihr anderer Miterhalter; als nun bei dem gehässigen Aufsehen, welches Fabricius' Gutachten nicht nur auf reformirten und lutherischen Universitäten Deutschlands, sondern auch in England erregte, von der theologischen Facultät zu Helmstädt nur Fabricius auf eine amtliche Anfrage von Hannover im Jahre 1708 sich nicht ganz von dem ihr beigelegten Gutachten lossagen, und durch mehrere Vertheidigungsschriften auch die darin vorgetragenen Grundsätze nicht annehmlicher machen konnte, da wurde vom englischen Hofe so nachdrücklich die Entfernung von Fabricius aus seinem Amte verlangt, daß Herzog Anton Ulrich ihn im Jahre 1709 nicht mehr schützen konnte oder wollte: Fabricius behielt seine Prälatur und seine sonstigen Einkünfte, erhielt auch noch das Amt eines Generalinspectors der Schulen im Herzogthum Braunschweig dazu, mußte aber seine Professur aufgeben. Und doch lebte er als „emeritus“ noch zwanzig Jahre wie es scheint in ziemlich ungeschwächter Kraft, und verwandte seine Muße vornehmlich zur Ausarbeitung eines großen beschreibenden und beurtheilenden Verzeichnisses seiner reichen Bibliothek, der historia Bibliothecae Fabricianae in sechs Quartbänden, Wolfenbüttel 1717—24, machte sich auch durch Bauten an seiner Abtei, Herstellung des Grabes Kaisers Lothars II. in der schönen Stiftskirche derselben, Ausbau der heilsamen Quelle in ihrer Nähe u. dgl. verdient, hoffte und strebte noch immer, einmal wieder eingesetzt zu werden, wie er noch 1724, zehn Jahre nach Herzog Anton Ulrichs Tode vergebens vorstellte, daß er sich für diesen «seinen Herrn habe sacrificiren müssen», und starb 85 Jahr alt am 29. Januar 1729.

Zu den Nachrichten über Fabricius' Leben in seinen amoenitatt. theol. S. 357—363 wird er selbst die Data geliefert haben; andere Aeußerungen über sich selbst in der hist. bibl. Fabricianae, z. B. Th. 5. S. 101. Sonst s. Chrysanders Diptycha professorum theol., qui in acad. Julia docuerunt, Wolfenbüttel 1748, S. 275—294, und Will a. a. O. Th. 1. S. 385—394. Sein Gutachten über den Uebertritt der Prinzessin aus den Autographen zuerst mit aktenmäßigen Nachrichten über das ganze Verfahren bei W. Höck, Anton Ulrich und Elisabeth Christine von Braunschweig, Wolfenb. 1845, S. 80—136. **Henke.**

Facultäten sind Vollmachten, durch welche der Inhaber geistlicher Gerechtsame die Ausübung derselben auf eine andere Person überträgt. Zur Ertheilung solcher Vollmacht ist nur derjenige geistliche Obere befugt, der sich im Besitze einer ordentlichen Gerichtsbarkeit (s. d. Art.) befindet, der Umfang der übertragenen Befugniß selbst hängt aber von der Verleihungsurkunde ab. Die wichtigsten Fälle sind päbstliche und bischöfliche Facultäten, und zwar vorzugsweise in Bezug auf Dispensationen. Die Päbste ertheilten schon zeitig Missionaren, insbesondere den Häuptern der Mönchsorden allge-

meine Facultäten für Dispensationen ex causa longissimae absentiae a Romana Curia (Beispiele seit dem 13. Jahrhunderte bei Mejer, die Propaganda. Bd. I. [Göttingen 1852] S. 38 folg.). Später kamen dazu die Facultäten für die päbstlichen Nuntien, namentlich im 16. Jahrhunderte, als es sich darum handelte, entschiedener als dies durch die Bischöfe geschah, die Schlüsse des Tridentinischen Concils zur Vollziehung zu bringen (Gieseler, Kirchengesch. Bd. III. Abth. II. S. 596 folg.). Da nach kanonischem Grundsatze die Macht desjenigen, der einen allgemeinen Auftrag hat, suspendirt wird, sobald ein Specialbevollmächtigter vom Mandanten abgesendet wird, so konnten die päbstlichen Nuntien die Jurisdiction der Bischöfe, welche man als Generalbevollmächtige des Pabstes betrachtete, in der mannigfachsten Weise beschränken. Die schon im 16. Jahrhunderte stehend gewordenen Nuntiaturen gaben daher Anlaß zu großen Klagen der Ordinarien; dazu kam noch, daß seit dem Concil von Trient die Praxis der Dispensen strenger gehandhabt und die Befugniß der Bischöfe in vielen Fällen, welche dieselben früher behauptet hatten, nicht mehr anerkannt wurde (s. d. Art. Dispensation Bd. III. S. 424, 425). Die Bischöfe sahen sich daher genöthigt, vom römischen Stuhle für solche Fälle und zugleich zum Schutze gegen die Nuntien einen besondern Indult zu erbitten. Dies geschah zuerst in Köln am Anfange des 17. Jahrhunderts (seit Paul V. 1605 folg.) in der Weise, daß die Vollmacht auf fünf Jahre ertheilt wurde (*facultates quinquennales*). Bereits 1624 wurde aber vom Nuntius dem Pabste mitgetheilt, daß auch ohne die Facultäten der Erzbischof von Köln in ihm nicht gebührenden Fällen dispensire, worauf derselbe angehalten wurde, die Facultäten auf's Neue zu erbitten. Er erhielt sie auf sieben Jahre, später wieder auf fünf und der Gebrauch der Quinquennalfacultäten ging nun auch auf andere Bischöfe über und hat sich bis jetzt erhalten. Die den Bischöfen von Rom verliehenen Facultäten ergehen in verschiedenen Formen. Die Quinquennalfacultäten der deutschen Bischöfe sind die der dritten Art (formulae tertiae), wie sie für Missionsgebiete ertheilt zu werden pflegen (s. Meyer a. a. O. Bd. II. S. 201 folg.). Was aber den Inhalt derselben betrifft, so sind mehrere Befugnisse den Bischöfen als Indult verliehen, zu deren Uebung sie nach gemeinem Recht, insbesondere dem Tridentinischen Concil selbst schon jure ordinario berechtigt sind. Die im vorigen Jahrhunderte dagegen erhobenen Beschwerden haben indessen den römischen Stuhl zu einer Aenderung nicht bewogen (vgl. Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhunderte. Mainz 1830. S. 19. Nr. 4. 5. 21. 22. u. a. 249 folg. Unfug der römischen Quinquennal-Facultäten vom Dombechanten v. Pidoll zu Trier 1785, in: Deutsche Blätter für Protestanten und Katholiken. Heidelberg 1838. Heft II. S. 82 fg. u. a. s. auch d. Art. Nuntiaturstreitigkeiten). Neben den ordentlichen facultates quinquennales formulae tertiae ergehen gewöhnlich noch andere Facultäten theils auf fünf Jahre, theils auf kürzere oder längere Zeit, wie zur Verlegung und Verminderung von Stiftungsmessen, zur Ernennung von Prosynodalrichtern, von Synodalexaminatoren und viele andere. Für außerordentliche Fälle ergehen wieder besondere Facultäten, wie z. B. die für den Bischof von Ermland im Jahre 1800, gedruckt in meiner Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts I. 1. Anhang Nr. II.

Die Facultäten, welche die Bischöfe verleihen, beziehen sich theils auf die ihnen selbstständig gebührenden Rechte, theils gemäß der ihnen gewordenen Erlaubniß auch auf die übrigen Befugnisse. Die Bischöfe bevollmächtigen daher auctoritate ordinaria (propria) oder apostolica die Generalvicare, Officiale, Decane, Priester zur Vollziehung solcher Akte, welche diese Beamten nicht schon an und für sich vornehmen dürfen (m. s. die betr. Artikel). H. F. Jacobson.

Facultäten, s. Universitäten.

Facundus, Bischof von Hermiane, in der afrikanischen Provinz Byzacena, ein geborner Afrikaner aus dem 6. Jahrhundert, hielt sich großentheils in Constantinopel auf und vertrat daselbst die Interessen der nordafrikanischen Kirche. Besonders that er sich in dem Dreicapitelstreit (s. d. Art.) hervor. Nachdem er eine gründliche Unter-

suchung über die streitigen Fragen angestellt, verfaßte er bald nach der Versammlung zu Constantinopel (547) seine Schrift: pro defensione trium capitulorum in 12 Büchern (herausg. von J. Sirmond. Paris 1629 und in Sirmonds Werken Tom. II. p. 297—586. Ed. Venet.), worin er den Kaiser Justinian zur Zurücknahme seines Ediktes zu bewegen suchte. In dieser Schrift erklärte sich Facundus überhaupt gegen das unberufene Dogmatisiren und die Streitsucht seiner Zeit. In allen andern Künsten und Gewerben, meint er, hätten nur die Sachverständigen eine Stimme, während in der Theologie jeder sich berufen glaube, mitzureden. Eben so tadelte er die Feigheit der Bischöfe, die sich dem kaiserlichen Willen schmiegten und erinnerte sie an das Beispiel des Ambrosius. „Wenn Gott einen Ambrosius wieder erweckte, so würden auch die Theodose nicht fehlen.“ Er vertheidigte namentlich den Ibas von Edessa und den Theodor von Mopsueste gegen die Anschuldigungen ihrer Gegner, indem er die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit dem Kirchenglauben nachzuweisen suchte. Ueber die Autorität der Concilien sprach er sich dahin aus, daß man sich bei der Beschränktheit der subjektiven Vernunft ihren Aussprüchen zu unterwerfen habe*). Mit dieser Orthodoxie verband er jedoch ein freimüthiges, durch gründliches Schriftstudium geleitetes Urtheil. — Außer der Hauptschrift über die drei Capitel hat Facundus noch zwei andere, gleichfalls in diese Streitigkeit eingreifende Schriften verfaßt, die eine: Liber contra Mucianum Scholasticum (bei Sirmond, p. 587—598), eine Vertheidigung der afrikanischen Bischöfe, die mit dem römischen Bischof Vigilius die Kirchengemeinschaft aufgehoben hatten; die andere: Epistola fidei catholicae, ebenfalls zu Gunsten der drei Capitel. Sein Todesjahr ist unbekannt; er soll in der Verbannung gestorben seyn, gegen 570. Cf. Baron. ad ann. 546. *Cave*, Scriptor. eccles. I. p. 520. *Oelrichs*, Script. eccles. lat. p. 361. Neander, Kirchengesch. II. 3. S. 1157 ff. Hagenbach.

Fagius, Paul, eigentlich Büchlein, geb. 1504 zu Rheinzabern in der Pfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, geht als eilfjähriger Knabe auf die Schule zu Heidelberg (1515), studirt daselbst unter J. Brenz, M. Frecht u. A., lehrt seit 1522 in Straßburg, erlernt hier bei W. Capito die hebräische Sprache und wird mit Hedio, Bucer, Zell u. A. befreundet. 1527 geht Fagius als Schulrector nach Isny im Allgäu, später mit Unterstützung des dortigen Raths wieder auf zwei Jahre nach Straßburg, um Theologie zu studiren und sich auf das evangelische Predigtamt vorzubereiten, das er sodann in Isny fünf Jahre lang 1537—1543 bekleidet, während er zugleich das Studium der hebräischen Sprache (besonders mit Hülfe des gelehrten Juden Elias Levita) auf's Eifrigste und mit ausgezeichnetem Erfolg fortsetzte, auch mit Hülfe seines Freundes und Gönners, des Rathsherrn Peter Buffler, eine hebräische Druckerei in Isny anlegte. Nach Capito's Tod wurde Fagius an dessen Stelle zum Professor und Prediger in Straßburg ernannt, ging aber zuerst mit Bewilligung der Straßburger auf zwei Jahre nach Constanz zur Ordnung des dortigen evangelischen Kirchenwesens; im Herbst 1544 trat er sein Amt in Straßburg an; 1546 ließ ihn Kurfürst Friedrich III. nach Heidelberg kommen, um sich seiner bei der Reformation der Stadt und Universität zu bedienen. Fagius folgte hiebei dem schriftlichen Rathe Melanchthons, legte seine Vorschläge zur Reform der Artistenfacultät und des Pädagogiums in zwei Gutachten nieder, stieß aber bei der Mehrheit der Professoren, die noch fest am mittelalterlichen Universitätswesen hieng, auf großen Widerstand, der neben den äußeren Störungen des schmalkaldischen Kriegs seinen Versuch scheitern machte. Aber auch seiner Straßburger Wirksamkeit machten die nun folgenden Ereignisse ein Ende: die Einführung des Interims in Straßburg, wogegen Fagius und Bucer mit Wort und Schrift eiferten, und das Verbot der freien evangelischen Predigt veranlaßte ihn, mit Bucer (s. d. Art.) 1549 einem Ruf Cranmers nach England zu folgen, wo er die

---

*) Neque enim est alia conciliorum facienda utilitas, quam ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus.

Professur der hebräischen Sprache in Cambridge erhielt. Nachdem Fagius den 3. März 1549 seine letzte Predigt in Straßburg über Matth. 7. gehalten und sich noch einige Zeit im Hause der Katharina Zell aufgehalten hatte, reiste er den 4. April mit Bucer ab und langte den 25. April in London an. Aber noch in demselben Jahre, während er eben mit einer Uebersetzung und Erklärung des A. Ts. beschäftigt war, starb er den 25. Nov. 1549 — in Cambridge, 45 Jahre alt. Die blutige Maria ließ 1556 seine wie Bucers Gebeine ausgraben und verbrennen, Elisabeth dagegen d. 30. Juli 1560 das Gedächtniß Beider ehrenvoll restituiren. — Fagius war (nach der Schilderung seines Zuhörers Martin Crusius) ein Mann von hoher Statur, von ernsten aber doch freundlichen Zügen, ein geschickter Prediger und trefflicher Hebräer. Das Studium der hebräischen Sprache und Literatur war seine Hauptbeschäftigung: viele seiner Zeitgenossen hatten ihn hierin zum Lehrer, auch seine Schriften beziehen sich ausschließlich auf Erklärung des A. T. und hebräische Philologie. In theologischer Beziehung theilt er die vermittelnde Richtung seines Freundes Bucer und der Straßburger Theologen. S. Crusius, schwäb. Chron. a. a. 1549 u. öfter; Melch. Adam, Vitae theolog. p. 204; Häusser, Gesch. d. Pfalz I. S. 612 f.; Schenkel u. d. Art. Bucer Bd. II. S. 422 f.; Jöcher, Gel. Lex. — Ein Verzeichniß seiner Schriften s. bei Adam und Jöcher; dieser erwähnt auch eine 1736 in Altorf erschienene Dissert. über Fagius von Chr. Seyfried praes. Feuerlein. Wagenmann.

Falkenstein, v. (Johann Heinrich), Frankens und Thüringens Historiker, wurde am 6. Oktober 1682 geboren. Nachdem er auf einigen deutschen und holländischen Universitäten studirt hatte, ward er 1715 Prodirector der Erlanger Ritterakademie, und trat drei Jahre später zu Neuburg an der Donau von der evangelisch-lutherischen Confession, in welcher er geboren und erzogen ward, zur römisch-katholischen über. Im Jahre 1718 wurde er vom Bischof zu Eichstädt, Johann Anton, zum Geschichtschreiber dieses Landes berufen, wobei ihm alle Archive und Registraturen zum Gebrauch geöffnet wurden. Zwölf Jahre später erhielt Falkenstein, durch Hofcabale vertrieben, die nachgesuchte Entlassung und trat zu Ansbach in die Dienste des Markgrafen Karl Wilhelm Friedrich als Hofrath, auf dessen Geheiß er sich dann in den Jahren 1738 und 1739 als markgräflich ansbachischer Resident in Erfurt aufhielt. Hier sammelte er die Materialien zu seiner Chronik von Thüringen. Endlich wurde er in Ruhestand versetzt und begab sich mit einer kleinen Pension nach Schwabach, wo er sich dem Studium der Geschichte widmete und am 3. Februar 1760 starb. Er wurde zwar nach evangelisch-protestantischem Ritus beerdigt, soll aber doch bis an sein Ende dem katholischen Glauben treu geblieben seyn. Er war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, der jedoch mehr Fleiß als Kritik beurkundet. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Baader, Lexikon verstorb. baierischer Schriftsteller, Th. I. S. 160 fgg. Als für die Kirchengeschichte wichtig heben wir hervor: 1) Antiquitates Nordgavienses (über Ursprung und Geschichte des Hochstifts Eichstädt), Frankf. und Leipz. 1733. Fol. 2) Antiquitates et memorabilia Nordgaviae veteres (über Ursprung des Burggrafenthums Nürnberg und des Hauses Zollern und über das Burggrafenthum Nürnberg und die von diesem abstammenden Häuser Brandenburg-Ansbach und Baireuth) 1734—1743. 3) Thüringische Chronica, Erfurt 1737—1739. 4) Tugend- und Ehrenspiegel der heil. Radegundis. Würzburg 1740. 5) Analysis certa der Frage: ob der 15. Eichstädtische Bischof Heribertus im 11. seculo seine Residenz von Eichstädt nach Nürnberg oder nach Neuburg verlegen wollen? Schwabach 1746. 6) Vollständige Geschichte des großen Herzogthums und ehemaligen Königreichs Baiern. Erschien nach des Verfassers Tod in München 1763 in 3 Bdn. Dr. Pressel.

Fälle, vorbehaltene, s. *casus reservati.*

Familiares in den Klöstern, s. Kloster.

Familiaritas, s. Ordination.

Familie, christliche. Das Wort Familie, römischen Ursprungs, ist in unsere

Sprache so herübergenommen worden, daß es auch eine andere Bedeutung bekommen hat. Die Familie im römisch-heidnischen Sinne ist 1) Hausgesinde oder Dienerschaft, als Eigenthum, also mit Verneinung des menschlichen Rechts der Persönlichkeit; 2) Geschlecht oder Stammhaus, ein vorzugsweise physischer Zusammenhang; 3) endlich Sekte (z. B. Familia Stoicorum), eine ethische, in Uebereinstimmung der Sinnesart oder Denkweise begründete, übrigens einseitige und mehr oder weniger lose Zusammengehörigkeit. Im christlichen Lebensbereich dagegen ist die Familie eine auf religiös-sittlichem Grunde beruhende Gemeinschaft, welche an Innigkeit und Vielseitigkeit allen übrigen menschlichen Verbindungen und Genossenschaften vorgeht: an Innigkeit, indem sie eine im tiefsten Grunde des Gemüthes wurzelnde Lebenseinheit ist, welche eine fortgehende und wesentliche gegenseitige Ergänzung in sich schließt; an Vielseitigkeit, insofern sie die verschiedenen Seiten und Beziehungen des menschlichen Wesens und Lebens, das Geistige und das Physische, Religion, Sitte und Recht, endlich Bildung aller Art und auf mancherlei Stufen in sich begreift (vgl. d. Art. Christenthum Bd. II. S. 676). Sie erscheint als Abbild der höchsten und vollkommenen Gemeinschaft: der Gemeinde und Christi ihres Hauptes. Die Christenheit nämlich, von vorne herein familienartig gestaltet, in ihrem eigentlichen Kern die wahre (ideale) Familie, deren Glieder, vermöge der schöpferischen Kraft des in seinem Worte und Geiste stets wirksamen Christus aus dem mütterlichen Schooße der Kirche hervorgehend und durch sie genährt, in lebendiger Wechselwirkung und Handreichung vermöge ihrer einander ergänzenden Gaben stehen, bildet in diesem ihrem Zweig oder Theilorganismus sich ab; zwar in irdisch-sinnlicher Weise, sofern das Leben der christlichen Familie noch ein Leben im Fleische ist (vergl. Gal. 2, 20.), aber doch in Wahrheit, dieweil das Prinzip und zusammenhaltende Band derselben ein geistliches, der Geist Christi ist. — Das christliche Familienleben hat aber seine Basis in der christlichen Ehe, welche wesentlich Monogamie ist: ausschließliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau, zu gegenseitiger seelisch-leiblicher Ergänzung der Geschlechter. Dieselbe wird, sofern sie in Wahrheit eine christliche ist, nach dem bekannten treffenden Sprichwort »im Himmel geschlossen«, d. h. ihre Schließung beruht im Bewußtseyn des göttlichen Willens und Wohlgefallens. Ihre subjektive Wurzel ist eine mit Achtung, d. h. Anerkennung des sittlichen Werthes, verbundene Zuneigung der Gemüther, im Bewußtseyn oder Gefühl der Zusammengehörigkeit oder Fähigkeit zu gegenseitiger Ergänzung; was theils durch den Karakter der individuellen Gemüthsart beider, theils durch die wesentliche Gleichheit der Bildungsstufe, theils durch die Verhältnißmäßigkeit des Alters und der körperlichen Beschaffenheit bedingt ist. Der tiefste Grund solcher Zuneigung und ihre eigentliche Weihe aber, ohne welche eine christliche Ehe und Familie nicht zu Stande kommt, ist das Bewußtseyn der Gemeinschaft in Christo oder der Liebe Gottes in Christo, von welcher, wie alles Wohlwollen brüderlicher und allgemeiner Liebe, so auch die individuelle Zuneigung der Gemüther (als religiös-christliche) ein Ausfluß ist, insofern die in den Personen zu individueller Gestaltung gekommene göttliche Menschheitsidee einen Zusammenschluß der wahrhaft zusammengehörigen, einander ergänzenden Lebensgestaltungen anstrebt, und zwar so, daß sie einander Organe der erlösenden, heilschaffenden Wirksamkeit Christi werden, daß eines dem Andern zur Durchführung des guten Gotteswerkes in Christo (Phil. 1, 6.), oder, wie es kurz und gut ausgedrückt wird, zur Seligkeit behülflich ist.

Diese Verbindung hat mit der christlichen Freundschaft gemein das Band der individuellen gemüthlichen Zuneigung, unterscheidet sich aber von ihr sowohl durch die Ausschließlichkeit der Gemeinschaft Zweier, und durch den Geschlechtsunterschied, als auch, was damit zusammenhängt, dadurch, daß sie völlige, auch das Leibliche in sich schließende Lebenseinheit wird; daher auch ein dauerndes Zusammenleben, was bei der Freundschaft vielmehr zufällige Ausnahme als Regel ist, für sie als wesentlich erscheint.

Die in der Ehe Verbundenen bilden also das Fundament der christlichen Familie und constituiren demnach im Grunde die Familie; so jedoch, daß die Ehegatten für sich

eine noch unentwickelte und insofern unvollständige Familie sind, eine solche, die noch ein Weiteres sucht und fordert, dessen Nichtvorhandenseyn als Mangel des Familienlebens empfunden wird. Dieses Weitere sind in der Regel die Kinder, die durch die geschlechtliche Einigung der Ehegatten neu entstehenden menschlichen Individuen. Zu dieser Einigung führt der natürliche Geschlechtstrieb. Aber in dem Maße, als die Ehegatten im Geiste leben, oder in christlicher Heiligung stehen, also in Christo verbunden sind, wird auch diese Bewegung des natürlichen Lebens ihren Ursprung im Geiste haben, so daß nicht der sinnliche Trieb für sich dazu bestimmt, sondern die keusche, in fortgehender Läuterung begriffene Liebe das Prinzip derselben ist, sonach das innige Gefühl des Einsseyns im innersten Grunde zur Einigung auch in dieser Beziehung treibt, mit dem Bewußtseyn göttlicher Berechtigung dazu oder der Ausübung des göttlichen Berufs, indem einerseits der Mann als Bild Gottes, als Organ seiner schöpferischen Energie an der Frau sich bethätigt, ihr mit dieser ihm gegebenen Kraft zu Hülfe kommt, daß ihr mütterliches Vermögen in Wirksamkeit trete, andererseits die Frau auch ihrerseits sich ihm als Gehülfin gibt, daß seine schöpferische männliche Kraft zu wirklicher Produktivität gelange — Alles im Hinblick auf Gott, im lebendigen Bewußtseyn der Abhängigkeit von ihm, in dessen Segen auch hierin das Gedeihen, das Fruchtbringen beruht. — Daß in dieser gegenseitigen Ergänzung der Wille der Selbstmittheilung und Selbsthingebung von Gottes (des göttlichen Berufs) wegen erfolge, daß in diesem Vorgang die natürliche Neigung aus dem Geiste ihren Impuls erhalte und dem heiligen Beruf eingeordnet, also nicht fleischlich sey, das muß sich darin bewähren, daß auch im übrigen Zusammenleben solches Ineinanderseyn des Männlichen und Weiblichen zu gegenseitiger Hülfe stattfindet und sich immer mehr verwirklicht, so daß das Eine durch das Andere in seinem innern und äußern Verhalten temperirt wird, und das Eine durch das Andere aufgeschlossener in Liebe nach allen Seiten hin, daß der Mann aus seiner Schroffheit und Härtigkeit, die Frau aus ihrer Befangenheit und Weichheit (Weichlichkeit) herauskommt, so daß jener durch den weiblichen Einfluß milder, gelassener, zarter, geduldiger wird, diese durch die männliche Einwirkung muthiger, entschlossener, durchgreifender, energischer. Insbesondere aber muß es sich darin erproben, daß wenn Kinder erzeugt werden, in der Erziehung derselben die Einheit des väterlichen und mütterlichen Lebens in festem Zusammenschluß des Willens und in jener einerseits stärkenden, andererseits mildernden Wechselwirkung sich bethätigt, mit fortgehender und wachsender Selbstverleugnung, mit Ueberwindung der väterlichen und mütterlichen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, mit rechtem Maßhalten in Strenge und Gelindigkeit, im Bewußtseyn des hohen Berufs: das durch Gottes Segen empfangene, und in der Taufe dem dreieinigen Gott zur Heiligung und Beseligung übergebene und von ihm in den Gnadenbund aufgenommene persönliche Leben als Gottes Haushalter und Werkzeuge seines Geistes zu pflegen, und im irdischen Leben für ein geistliches und himmlisches zu bilden. Hierin kommt der Mutter eine gewisse Priorität zu: wie sie im Mutterleibe eine das werdende Leben bildende Thätigkeit geübt, so besorgt sie auch jetzt vorzugsweise die erste leibliche und seelische Pflege desselben; jedoch mit Einschluß des Mannes als des Hauptes, der, wie in jener Zeit der verborgenen Bildung, so in dieser Periode der ersten Pflege des in die Welt herein Gebornen betend und berathend, helfend und stärkend der Mutter zur Seite steht. Im spätern Verlauf wird sich je nach Umständen das Maß der Theilnahme mehr ausgleichen, und zwar so, daß auf die Söhne mehr die väterliche, auf die Töchter mehr die mütterliche Zucht und Bildung sich erstreckt.

Soll es nun aber ein gesundes christliches Familienleben werden, so muß die ganze Erziehung dahin zielen, daß die Kinder an der Hand der Autorität, der sie von vorneherein als einer mit göttlicher Autorität bekleideten (auch noch ehe sie diese erkennen) unbedingt zu folgen angehalten werden, je mehr und mehr selbstständig werden, das heißt, so vertraut mit dem Worte Gottes, so gewöhnt an den Umgang mit dem Herrn, so hineingeleitet in die innere Zucht und Führung des heil. Geistes, daß was christliche

Eltern den Kindern lehrend und ermahnend, den Verstand und das Herz bildend einprägen, nun immer mehr durch das im Innern leuchtende Licht, durch den von innen heraus bewegenden Trieb des göttlichen Geistes, also auf eine von äußern Belehrungen und Antrieben unabhängige Weise erkannt, gewollt und gethan werde. Diese wahre Selbstständigkeit wird, weil sie eine göttliche Freiheit ist, die in der Furcht und Liebe Gottes beruht, der Pietät, d. h. der mit Ehrfurcht durchdrungenen Liebe zu den Eltern nicht Eintrag thun, vielmehr dieselbe zu ihrer vollen Wahrheit erheben, so daß sie mit der Pietät gegen Gott eins wird, und wo etwa eine momentane Collision zwischen dem elterlichen Willen und dem erkannten Gotteswillen entsteht, mit der ehrerbietigsten Schonung der göttliche Wille gegen den elterlichen behauptet wird. — Bei solcher Entwickelung persönlichen geistlichen Lebens treten die Söhne und Töchter allmählig in das Verhältniß der Freundschaft zu den Eltern: eine höhere Vertraulichkeit, wie sie zwischen Gleichen ist, gewinnt, unbeschadet der Pietät, Raum; und dies ist eine wahrhafte Steigerung des christlichen Familienlebens, wobei dann auch ältere Geschwister selbstbewußte Miterzieher werden für die jüngeren, und dadurch praktisch vorbereitet für ihre eigene zukünftige Bestimmung.

Wo der Kindersegen mangelt, da kann er, wenn auch nicht in jeder Hinsicht ganz, ersetzt werden, und wird mitunter fast mehr als ersetzt durch Aufnahme fremder Kinder, je nach der Weisung, die Gott gibt, und es ist dann dieselbe Aufgabe zu lösen, wie bei den eigenen; nur einestheils erleichtert, weil die elterliche Eigenheit und Selbstgefälligkeit nicht so in's Spiel kommt; anderntheils erschwert, weil die natürliche Liebe und Zärtlichkeit durch eine geistliche Liebe erstattet werden muß.

Die christliche Familie zieht aber in ihren Kreis auch hinein, was das römische Heidenthum als Familie in einem untergeordneten Sinn bezeichnete: die Dienerschaft, welche, wo das christliche Humanitätsprinzip durchgedrungen ist, aufgehört hat, im Verhältniß der Sklaverei oder der Leibeigenschaft sich zu befinden, und in ein freies, zeitliches, von beiden Seiten aufkündbares, gegenseitige Berechtigung und Verpflichtung in sich schließendes Verhältniß eingetreten ist. Ein erleuchteter und christlich durchgebildeter Sinn bleibt dessen eingedenk, daß der Geist Christi vielmehr auf das Dienen, als auf das Sichdienenlassen geht, und kann sich daher nicht damit zufrieden geben, für den Dienst des Andern einen Lohn zu reichen; sondern er strebt noch nach einer weiteren angemessenen Ausgleichung. Diese besteht vornehmlich in einem verhältnißmäßigen Heraufheben und Hereinziehen der Dienenden in den Familienkreis; zwar mit Vorsicht, daß sie nicht verwöhnt oder zur Selbstüberhebung verleitet, und den Verhältnissen, aus denen sie kommen und in die sie in der Regel wieder eintreten, nicht entfremdet werden; aber mit christlichem Wohlwollen und brüderlichem Gleichheitssinn. Vor Allem in der Weise, daß sie in der höchsten Angelegenheit, in Dem, was die Gemeinschaft mit dem Herrn betrifft, worin ja Alle gleich sind, als Familienglieder behandelt werden, also an der häuslichen Andacht Theil nehmen; etwa auch in thätiger Weise, in Mitlesen, Mitsingen, Mitbeten, wo die Einrichtung des häuslichen Gottesdienstes es mit sich bringt. Daran schließt sich denn an, daß sie auch übrigens in ihrem Maße als Kinder des Hauses behandelt werden, welche Freude und Leid mit der eigentlichen Familie theilen, welche, so weit sie dessen bedürfen, der erziehenden Liebe mitgenießen, und so weit sie dessen fähig sind und ihr Verhältniß es zuläßt, auch in die erziehende Thätigkeit mit aufgenommen werden. Je mehr sie in solcher Theilnahme am Familienleben, so wie in der Erfahrung liebreicher Fürsorge und Pflege, namentlich in Schwachheit und Krankheit Leibes und der Seele, als Glieder der Familie sich fühlen, welche auch, in aller Bescheidenheit, Alles was der Familie gehört, sich zueignen, d. h. als ihr eigen ansehen, desto vollständiger verwirklicht sich auch nach dieser Seite hin der Begriff der christlichen Familie.

Der christliche Familienkreis kann sich aber endlich auch noch auf eine vorübergehende Weise erweitern durch Solche, die als Hausfreunde oder als Gäste kürzere oder längere Zeit darin verweilen, und an den Leiden und Freuden der Familie wie an ihrer

christlichen Entwickelung in solcher Weise Theil nehmen, daß sie durch diese Gemeinschaft eben so gefördert werden, wie sie zum Wachsthum des christlichen Lebens in ihr durch ihre ganze persönliche Haltung mitwirken.

Das ganze Leben der christlichen Familie ist ein Gottesdienst in weiterem Sinne, und muß es immer mehr werden sowohl in seiner Arbeit als in seinen Erholungen und geselligen Freuden: indem Alles im Namen Jesu Christi, Alles zur Ehre Gottes geschieht. Diese durchgehende fromme Haltung wird aber getragen und befestigt durch den häuslichen Gottesdienst in engerem Sinne, in welchem die Familie als eine solche sich darstellt, in der das Wort Gottes einheimisch ist, und der Geist Gottes als die Seele des Ganzen, als die das Leben bestimmende Macht waltet. Dieser Gottesdienst wird, je vollständiger er ist, desto mehr ein Abbild des öffentlichen, also in Lehre und Betrachtung des göttlichen Wortes, in Gesang und Gebet bestehen. Der Leiter der gemeinsamen Andacht ist der Hausvater, als das priesterliche Haupt der Familie. Durch seine Thätigkeit ist aber nicht ausgeschlossen die Mitwirkung der Hausmutter, der Kinder und der übrigen Hausgenossen (auch der Freunde und Gäste); vielmehr dient deren Mitlesen, Mitsingen, Mitbeten zur Erhöhung der häuslichen Andacht, und erhält diese auch in der Analogie mit der kirchlichen, über welche sie sogar in Bezug auf selbstständige Theilnahme der Glieder noch hinausgeführt werden kann, vermöge der freieren Bewegung, welche das vertrauliche Familienleben gestattet. Dies ist der heilige Herd der Familie, um den ihre Glieder sich immer wieder sammeln, und von woher sie Licht und Wärme holen, wo sie der ihr ganzes Leben durchdringenden Flamme der ewigen Liebe immer wieder in gemeinsamer Andacht sich aufschließen sollen.

Von einem solchen Familienleben geht ein unberechenbarer Segen in die weiteren Kreise der Geselligkeit, der Schule, der Kirche, des Staates, in Gemeinden und Völker, ja in die ganze Menschheit aus, und die Pflege desselben gehört zu den heiligsten Aufgaben der christlichen Menschheit.

Sehr eingehend beschäftigt sich Rothe in seiner theologischen Ethik Bd. 3. Abth. 2. S. 605 ff. mit den Familienpflichten. Zu vergleichen sind ferner die ethischen Werke von Reinhard, Flatt, Daub, Marheinecke, Harleß, Schleiermacher und insbesondere des letzteren Predigten über den christlichen Hausstand; ferner Gelzer, die Religion im Leben (9. — 11. Rede); Thiersch, christl. Familienleben. **Kling.**

Familisten. Diese Sekte stammt von einem gewissen Heinrich Niklas oder Nikolai her, welcher, aus Münster gebürtig, anfangs in Holland lebte; gegen den Schluß von Eduards VI. Regierung aber nach England kam und dort eine eigene Gesellschaft — familia charitatis, Huis der Liefde, sammelte. Man warf seine Lehren mit denen des David Joris, dem er auch persönlich nahe stand, und im Allgemeinen mit denen der Wiedertäufer zusammen. Seine Gemeinde selbst veröffentlichte ein Glaubensbekenntniß (1575) und eine Apologie, worin sie dagegen ihre Uebereinstimmung mit dem allgemein evangelischen Bekenntnisse nachzuweisen versuchte. Den Grundkarakter bildet bei den Familisten jedenfalls die Tendenz nach mystischer Verinnerlichung, nach subjektivem innerlichem Einswerden mit Gott. Dies soll sich vollziehen in der Liebe; der „Dienst der Liebe“ ist es, als dessen Verkündiger Niklas auftritt; man warf ihm die Aeußerung vor: Moses habe nur die Hoffnung, Christus den Glauben gepredigt, er aber predige die Liebe. Jenes Einswerden wurde überspannt bis zu einer Vergottung: Niklas selbst bezeichnet sich auf dem Titel einer Schrift als „vergöttert mit Gott im Geist seiner Liebe“; es traf die Familisten der Vorwurf, daß sie den objektiven Christus, ja die unbedingte Erhabenheit Gottes selbst auflösen, indem nach ihrer Lehre Christus nicht eine besondere Person, sondern nur eine ihnen Allen sich mittheilende „Condition“, in besonderem Sinne aber Niklas selbst Christus, der Sohn Gottes, sey, und es keine andere Gottheit gebe als diejenige, deren auch der Mensch in diesem Leben theilhaftig werden könne; sie selbst dagegen bekennen sich in jener Apologie zum Inhalt der drei allgemeinen christlichen Symbole und insbesondere auch zur Lehre von der durch Christum

geschehenen objektiven Genugthuung, indem sie nun nur auch eine wahre Aneignung des in ihm erschienenen Lebens fordern. Sie sollen sich für vollkommen, der Sündenvergebung nicht mehr bedürftig gehalten haben; in ihrer Apologie heißt es bloß: sie suchen die Gesetze von ganzem Herzen zu halten und glauben, daß die Möglichkeit dazu von Gott komme. Von den Anabaptisten unterscheiden sie sich vor Allem dadurch, daß sie die Kindertaufe gelten lassen. Statt wiedertäuferischen Eiferns gegen Aeußerlichkeiten der herrschenden Kirche scheint bei ihnen in dieser Beziehung vielmehr grundsätzliche Indifferenz stattgefunden zu haben. — Erst unter Elisabeth wagte Niklas mit seinen Lehren hervorzutreten, sich darstellend als von Gott erweckten, mit dem Geist gesalbten Propheten. Er war ein ungelehrter Mann, soll aber anfangs auch bei Theologen und Personen aus hohen Ständen Anklang gefunden haben. 1580 erließ Elisabeth eine Proklamation gegen sie und veranstaltete eine Untersuchung. Damals scheinen sie viel Aufsehen gemacht zu haben; man warf ihnen allerhand Gräuel vor, besonders mit Anwendung von Br. Jud. v. 8., während jene Proklamation davon Nichts sagt; Theologen schrieben gegen sie. Ihre Züge verschwimmen dann aber unter denen anderer Sekten, besonders der Anabaptisten. König Jakob I. bezeichnet sie in seinem *Βασιλικὸν δῶρον* als „infamem anabaptistarum sectam, quae familia amoris vocatur.“ Zum letzten Mal scheint als Familist 1627 ein gewisser Etherington, übrigens mit Unrecht, angeklagt und zum Widerruf verurtheilt worden zu seyn. — Vgl. besonders A. W. Böhmens, acht Bücher von der Reformation der Kirchen in England 1734, S. 541—573; Walch, Religionsstreitigk. außerh. d. luth. Kirche IV. S. 840—853; Arnold, Kirchen- und Ketzergesch. Th. II. Bd. 16. K. 20. §. 36. Schriften von Niklas zählt Böhm (nach ihm Walch) und Arnold auf. J. Köstlin.

Fanatismus — vom lateinischen fanaticus, das einen schwärmerischen Enthusiasten, einen Rasenden, Narren bedeutet. Dieses Wort hinwiederum kommt her vom lateinischen fanum, Tempel, Stätte göttlicher Offenbarung. Die Ableitung ist auf zwiefache Weise möglich: 1) mit Beziehung auf die heidnischen Orakel (wie in Delphi), bei welchen entweder den Rathsuchenden im Schlafe durch Träume Bescheid ertheilt oder die Priesterin in einen ekstatischen Zustand versetzt wurde, in welchem Falle es Ueberzeugtseyn von besonderer göttlicher Eingebung, göttliche Begeisterung bedeutet, wie im Griechischen Platon eine Verwandtschaft zwischen der Mantik göttlicher Seher und der Manie (*μανία*) annimmt; oder 2) so daß es bedeutet die einseitige Hervorhebung einzelner, besonderer Offenbarungsthatsachen. In beiden Fällen führte das Wort auf göttliche Offenbarung zurück; im ersten, wahrscheinlicheren Falle aber wäre das Formale, im zweiten das Materiale die Hauptsache. Die erste Erklärung stellt Petri (Lehrbuch der Religion §. 12. Anm.) in den Vordergrund: „Fanatismus ist die Beschränkung der Religion auf die Phantasie und ist die gefährlichste unter allen Entartungen des Glaubens, sowohl wenn sie sich selbst verzehrt, als wenn sie sich auf willkürliche Ausbildungen des Glaubens steift und jeden anders gestalteten Glauben eifrig, oft wüthend haßt und verfolgt.“ Die andere Definition hebt Nitzsch zuest hervor (System der christlichen Lehre §. 15. Anm. 2): „die Ueberschätzung der äußeren vereinzelten Offenbarungsthatsache ist der einfachste und allgemeinste Begriff des Fanatismus. Der Fanatiker verhält sich nicht nur gegen den Verstand, sondern auch gegen die Vernunft und das innerste Heiligthum des Menschen gleichgültig oder verläugnend .... so ergänzt sich die Leere des Verstandes durch Phantasie, die Leere des Gefühls durch Leidenschaft. Daher man auch sagen kann, der Fanatismus sey die phantastische oder leidenschaftliche Frömmigkeit, eine zuweilen wüthende Bejahung, die die innerste Verneinung zum Hebel hat.“ Wie leicht zu sehen, kehren in beiden Definitionen, nur in umgekehrter Ordnung, die beiden, durch die Etymologie an die Hand gegebenen Momente wieder, zu denen sich unvermerkt noch ein drittes gesellt — das „Leidenschaftliche, der wüthende Haß, die Verneinung,“ das sich an die Etymologie damit anknüpfen läßt, daß fanum eine bestimmt abgegrenzte religiöse Stätte, den Tempel eines bestimmten, vor andern ausgezeichneten

Gottes bedeutet. Denn, um von der Worterklärung zur Begriffsbestimmung fortzugehen: Fanatismus ist blind, einseitig und ausschließend. Karakterisirend ist demnach für den Fanatiker 1) daß er sich der Klarheit des Verstandes verschließt, sich dem Spiele der Phantasie, dem dumpfen Brüten verworrener Gefühle hinzugeben liebt, wobei 2) gerne Eine Idee die fixe in ihm wird, die gewöhnlich in die Farben der Sinnlichkeit getaucht oder in äußerliche Einkleidung gehüllt ist, die zwar möglicherweise für sich selbst klar gedacht seyn kann, aber für das ganze geistige, durch die Phantasie angeregte Wesen so prädominirt, daß sie keiner Auffassung im fixen, klaren Zusammenhange mit andern gleich- oder höher berechtigten Ideen zuläßt. Der Fanatismus kann ein Stück der Wahrheit haben, aber in engherziger Einseitigkeit erkennt er die Wahrheit in Anderen nicht an, es sey denn gerade dieselbe und in derselben Formulirung, so wie sie ihm erscheint. Es fehlt ihm gleichmäßig an der Ausweitung des Kopfes durch die Bildung, wie an der Aufgeschlossenheit des Herzens durch die Liebe, so daß es ihm rein unmöglich ist, sich auf einen andern Standpunkt zu versetzen; er verschließt sich jeder Ahnung davon, daß der an sich Eine Strahl der Wahrheit sich für das geistige Gesicht der Menschheit prismatisch in verschiedene Strahlen brechen und in verschiedene Farben zerlegen kann, die alle zusammengenommen werden müssen, um die Reinheit des ächten Urbilds darzustellen, ebenso wie er nach der subjektiven Seite es nicht anerkennen kann, daß verschiedene Geistesgaben mit verschiedenen Herzensbedürfnissen möglich, ja wirklich sind. Darum behandelt er Alles nach Einer, nämlich nach s e i n e r Schablone und ist 3) ausschließend, feindselig, verfolgungssüchtig gegen Alles, was nicht er selbst ist, und wie es eine psychologische Wahrnehmung ist, daß „feindliche Brüder“ am tödtlichsten hassen und Feindschaften unter nächsten Blutsverwandten die gefährlichsten und heftigsten sind, so kann der Fanatiker am verfolgungssüchtigsten gerade dem gegenüberstehen, was seiner eigenen Anschauungsweise am allernächsten kommt. Da gerade kann er zur blinden Wuth werden, die sich selbst aufzehrt, lieber als daß er von einem Jota abließe und um einen halben Schritt entgegenzukommen sich entschlöße. So herrscht im Fanatiker statt des hellen Tages die Dämmerung, statt des Geistes der Buchstabe und die Formel, statt der Liebe der Haß, statt der Milde eines besonnenen Urtheils die Wildheit der Leidenschaft. — Solcher Fanatismus ist aber in allen Gebieten des Geistes und des Gesammtlebens menschlicher Gemeinschaft zu Hause, doch am meisten gelangt er zur Geltung im Bereiche des politischen und des religiösen Lebens, und am gefährlichsten wird er, wenn diese beiden einander berühren und sich mit einander verbinden. Als einseitig kann er sich da in den Dienst der entgegengesetztesten Richtungen stellen. Es gibt im Politischen Fanatiker der Ruhe, die „Ruhe haben wollen um jeden Preis“ und denen unter allen Umständen „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht“; und es gibt Fanatiker der Bewegung, deren einziges Evangelium der Umsturz ist; Fanatiker des Fortschritts, bei denen immer das Neueste das Alte überbietet, und Fanatiker des Rückschritts, die Alles daran setzen, „die Welt zurückzuschrauben“; Fanatiker der Freiheit, bei denen aber die Freiheit gerade so weit geht, als nicht ein Anderer sie auch für sich und seine Ueberzeugung in Anspruch nimmt, und Fanatiker geistiger Knechtschaft, die, wie die Uhren, auch alle Herzen in gleichem Taktschlage haben will, die, wie sie die Bäume und Hecken mit Einer Scheere glatt rasirt, so auch in den Seelen jede Mannigfaltigkeit originell sich entwickelnden Lebens zerschneiden möchte, und Eine Uniform des Geistes commandirt; es gibt Fanatiker des Kosmopolitismus, welche ihren Grundsätzen zu Ehren zum Verrathe des Vaterlandes bereit sind, und Fanatiker der Nationalität, denen noch heute alles Fremdländische als barbarisch und als verwerflich gilt; es gibt Fanatiker des weltbeglückenden Philanthropismus, die Individuen und Völker wider ihren Willen zum Glücke zwingen will, für das sie noch gar nicht reif sind, und Fanatiker des Obscurantismus, nach welchen Jeder nur so weit sehen soll, als sie gerade wollen; Fanatiker der Aufklärung, des Rationalismus, der „speculativen Philosophie“, denen jeder wissenschaftliche Gegner als ein Dummkopf erscheint oder als ein Schurke, und Fanatiker der

Orthodoxie, denen zum Pabste nichts fehlt als die Macht und deren Consequenz noch heute Ketzergericht, Inquisition und Scheiterhaufen forderte. So hat besonders auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte der Fanatismus sich traurige Denkmale menschlichen Schreckens gesetzt, nicht bloß in den indischen Büßern, die sich dem Dschaggernaut zur Vernichtung entgegenwerfen oder in ewiger Unthätigkeit Brahm zu werden sich in den Kopf gesetzt haben, nicht bloß im Muselmann, der mit Feuer und Schwert die Völker zum Islam zwingt, nicht bloß in den Juden, die in blinder Wuth rufen „sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ und deren Fanatismus Jesus Johannis 16, 2. zeichnet; Fanatiker waren unter den Aposteln damals nach Luk. 9, 54. auf dem Wege durch Samaria die „Donnerskinder“, unter den ersten Christen die Märtyrer, welche sich dem Märtyrertode entgegendrängten, die Mönche in Constantinopel, welche in den Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten ihre blutige Rolle spielten; die Bischöfe, welche die „Räubersynode“ in Ephesus constituirten; die Montanisten und Donatisten, welche allein eine Kirche des Geistes oder eine Gemeinschaft von Heiligen darzustellen sich vermaßen. Der Fanatismus rief die Judenverfolgungen im Mittelalter und in der Neuzeit hervor; er schürte die Scheiterhaufen der Inquisition, entwickelte die Methode des cogite intrare Luk. 14, 23., erfand die Henkersexegese aus Tit. 3, 10. (haereticum de vita!), predigte den Kreuzzug gegen die Albigenser, welcher Glaubige sammt den Unglaubigen unbarmherzig dem Schwerte preisgab mit dem Troste, „der Herr kennet die Seinen“; er gab den Clements und Ravaillacs den Königsmord in's Herz und den Dolch in die Hände, er veranstaltete in Gregor XIII. zum Danke für die Bartholomäusnacht ein Tedeum für die Ausrottung der Ketzer, und ist der Vater der Dragonaden unter Ludwig XIV. Aber auch die Blätter der evangelischen Kirche sind gezeichnet durch die Blutspuren des Fanatismus, nicht bloß in den Bilderstürmern und den Wiedertäufern von Münster, sondern in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten, die Nicolaus Crell auf dem Schaffote sahen, in der Gehässigkeit der Wittenberger und Königsberger gegen Calixt und in der Polemik der Orthodoxie eines Calov gegen die Hallischen Pietisten, wie auf reformirter Seite in dem Treiben der englischen und schottischen Puritaner, das Karl I. auf das Blutgerüste führte. Und weist die neuere und neueste Zeit, die den Fanatismus der Septembrisaden in Frankreich und Sands für Deutschlands Heil so gefährlich gewordene Blutthat, wie die Frankfurter Septemberscenen auf politischem Gebiete gesehen hat, auf religiösem nichts auf von Fanatismus, und das nicht bloß in den Königsberger Muckern? Gebe Gott, daß die lutherischen Strömungen gegen die Union nicht auch diesen alten Feind der Kirche wieder mit sich führen! Bedenke man wohl, daß der Fanatismus nicht bloß zur religiösen Indifferenz und Lauheit das Gegenstück bildet, sondern auch zur wahrhaft „christlichen Toleranz“ und „evangelischen Allianz“, die klar sieht in den Grund des Glaubens und mit aller Entschiedenheit fest hält an des Glaubens Gründen, so daß sie 1 Petri 3, 15. bereit ist zur Verantwortung gegen Jedermann, aber die Liebe nicht lässet, als das erste Kennzeichen des wahren Christen Joh. 13, 35. und das Ziel der Hoffnung im Auge behält, das Christus seiner Kirche gesteckt hat Johannis 10, 16.; die nichts weiß vom römischen extra (hanc visibilem) ecclesiam nulla salus, sondern auf gut evangelisch es mit Spener hält: „es würde schlecht stehen um Gottes Sache und die unsichtbare Kirche, wenn ihr nur die Seelen zugehörten, welche aus der evangelischen (oder lutherischen) Kirche derselben zugeführt würden.“ Wohl ist die Indifferenz die frostige Winterkälte, die Toleranz aber gleicht dem Frühlingswehen des Geistes, der Fanatismus dagegen dem Samum, der Alles in der Wüste mit seiner Hitze verzehrt; die Indifferenz ist dem bleichen, farblosen Scheine des Mondes zu vergleichen, die Intoleranz des Fanatismus dem vom Sturmwind aufprasselnden, zerstörenden Feuerbrande, die ächte Duldsamkeit dem Lichte der Sonne, die zugleich erleuchtet, erwärmt und belebt! Carl Beck.

Farel, Wilhelm, einer der bedeutendsten Reformatoren Frankreichs und der romanischen Schweiz, ist geboren 1489 zu Gap in der Dauphiné, aus adlichem Geschlechte.

Digitized by Google

Anfänglich ein eifriger Anhänger des altväterlichen Glaubens*), ward er durch das Studium der Schrift und der Geschichte allmählig dem Lichte reinerer Erkenntniß entgegengeführt. Seine Studien machte er in Paris. Von seinem Freund und Gönner, Johann Faber Stapulensis (Jean Lefèvre d'Etaples) empfohlen, erhielt er eine Professur an dem Collegium des Cardinals le Moine. Der Bischof Wilhelm Briçonnet zu Meaux, ein Freund der evangelischen Lehre, rief ihn in seine Nähe. Wie viel er hier zu Verbreitung reformatorischer Grundsätze gewirkt, ist ungewiß. Bald nöthigte ihn die über die Bekenner des reinen Evangeliums in Frankreich ausgebrochene Verfolgung, das Land zu verlassen. Er wandte sich nach Basel, wo er bei Oekolampad freundliche Aufnahme fand. Hier that er den ersten kühnen Schritt zur Reformation, indem er, von Oekolampad aufgemuntert, 13 reformatorische Sätze anschlug, worin er die von Christus gegebene Lebensregel als die allein gültige oben anstellte, die Werkheiligkeit in den stärksten Ausdrücken bekämpfte und das Meßopfer als Götzendienst verwarf**). Zwar suchte die Universität die Disputation zu verhindern, aber die Regierung befahl in einem Mandat vom 14. Februar 1524 den Besuch derselben unter Androhung von Strafen. Am 15. fand das Gespräch statt. »Es kam, meldet eine gleichzeitige Handschrift***), viel Guts davon, es nahm das Wort Gottes sehr zu, es standen davon viel christliche Lehren [Lehrer?] auf.« Gleichwohl war Farel's Bleiben in Basel nicht. Die Gegner, zu denen auch der von ihm beleidigte Erasmus gehörte†), brachten es dahin, daß er die Stadt verließ. In Begleitung eines vornehmen Franzosen und mit Empfehlungen von Oekolampad wandte er sich, in der Absicht nach Wittenberg zu gehen, nach Straßburg, wo er mit Bucer und Capito Freundschaft schloß. Ob er wirklich nach Wittenberg gekommen, ist zu bezweifeln. Dagegen folgte er einem Ruf der Evangelischen in Mömpelgard, dem Aufenthaltsorte des aus seinen Erblanden vertriebenen Herzogs Ulrich von Würtemberg, um dort, obgleich er die Ordination noch nicht erhalten hatte, als Prediger aufzutreten. Er that es mit Erfolg. Dies reizte die Gegner zu um so heftigerem Widerstand. Es kam, da auch Farel in seinem Reformationseifer nicht immer das rechte Maß einzuhalten wußte, zu heftigen Auftritten††). Farel verließ im Frühling (1525) die Stadt, die er aber fortwährend im Auge behielt, und wandte sich wiederum nach Straßburg und Basel, bis er am Ende des Jahrs 1526 eine Anstellung als Prediger in der seit 50 Jahren den Bernern unterworfenen Herrschaft Aelen (Aigle) an den Grenzen des Wallis erhielt, anfänglich ohne Besoldung. Da er es nicht wagte, unter seinem eignen Namen aufzutreten, so nannte er sich, wohl mit Anspielung auf die Berner, die ihn schützten, Ursinus. Auch hier hatte er mit einer starken Opposition zu kämpfen, die sich besonders aus den Geistlichen und Mönchen der Nachbarschaft bildete. So predigte ein Bettelmönch zu Neuveville (Neustadt), Alle, die

---

*) Seine Eltern glaubten fest an die Kraft eines heiligen Kreuzes, in der Nähe von Gap, von dem allerlei Wunder erzählt wurden; ebenso sein Lehrer, der für den gescheidtesten Mann der Stadt galt.

**) Die Thesen, die sich handschriftlich in der Simler'schen Sammlung zu Zürich finden, sind verschiedentlich abgedruckt. So bei J. Burckhardt, kurze Geschichte der Reformation in Basel (Basel 1818). S. 39–41, bei Kirchhofer (Leben Farel's I. S. 21), bei Herzog, Leben Oekolampad's I. S. 251. Das Mandat der Regierung steht in Füßli's Beiträgen. Bd. IV. in Semler's Ausg. von Sleidan. Bd. I., vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergesch. Bd. III. S. 83.

***) Bei Ochs, Gesch. von Basel V. S. 460.

†) Farel hatte ihn einen Bileam gescholten. Dagegen bezeichnete Erasmus den Farel als einen gefährlichen Menschen.

††) So sah man ihn eines Tages sich mitten unter eine Prozession stürzen, ein Bild des heil. Antonius dem Priester, welcher es trug, aus den Händen reißen und es in den Fluß stürzen (doch erwähnt Kirchhofer a. a. O. dieser Anekdote nicht). Oekolampad ermahnte ihn zur Mäßigung und zeigte ihm, wie die Menschen müßten zur Wahrheit geführt, nicht aber zu ihr können gezwungen werden.

Farel hörten, seyen verdammt. Der siegreiche Ausgang der Berner Disputation (Januar 1528) mußte zu einem Entscheid führen. Nach längerem Widerstande, der von Wallis und Savoyen aus geleistet ward, wobei es an tumultuarischen Auftritten nicht fehlte*), setzte die Regierung ihren Willen durch. Farel erhielt von ihr den Auftrag, in all den Herrschaften, Städten und Gemeinden, mit denen Bern im Bürgerrechte stand, das Wort Gottes zu verkündigen. Er machte den Anfang mit Murten (Morat) und unternahm dann von da aus verschiedene Evangelisationsreisen in die Umgegend. Lausanne, Neustadt, Biel, das Münsterthal, das Mistellach (Builly) wurden besucht, überall die ersten Fäden angeknüpft. Zu verschiedenen Malen trat Farel auch in Neuenburg (Neuchatel) auf, wo er auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen zu der versammelten Menge Worte des Lebens redete, bis es ihm endlich gelang, freilich im Gefolge des Bildersturmes, die Reformation daselbst im Spätjahr 1530 durchzusetzen. Von da verbreitete sich dann die Reformation auch nach der Grafschaft Valangin und dem Val de Ruz. Auch in Avenche, Orbe, St. Blaise, Grandson und andern Städten und Städtchen des Seegeländes der jetzigen Kantone Waadt und Neuenburg verbreitete sich durch Farels unermüdete Wirksamkeit die Reformation, wobei er mehr als einmal bei der aufgeregten Stimmung des Volkes persönlichen Mißhandlungen und der Lebensgefahr sich aussetzte**). Noch kurz vor seinem Tode mahnte ihn Zwingli zu größerer Vorsicht und Mäßigung. — In Gemeinschaft mit Anton Saunier besuchte dann Farel im Jahr 1531 die Waldenser in ihren Thälern, und übte sowohl bei diesem ersten Besuch, als auch später einen bedeutenden Einfluß auf ihre kirchlichen Einrichtungen. Auf seiner Rückreise kam er mit seinen Gefährten nach Genf, das gerade mitten in seiner politisch-kirchlichen Krise begriffen und von Parteiungen zerrissen war***). Er hielt erst Privatversammlungen in seinem Hause, die sehr stark besucht wurden. Seine Anwesenheit wurde bald ruchbar. Er ward vor den Rath beschieden, dem er seine Berner Creditive vorwies, dann wurde er mit seinen Genossen, unter denen sich auch Robert Olivetan befand, der sich als Hauslehrer in Genf aufhielt, vor den bischöflichen Vicar, Amadé des Gingins, Abt von Boumont citirt, wo auch die übrige Geistlichkeit des Bischofs versammelt war. Schon auf dem Wege dahin waren sie Beschimpfungen ausgesetzt, und mit solchen wurden sie auch von den Domherrn empfangen. Farel vertheidigte sich würdig. Als er abgetreten, ward eine Büchse auf ihn abgeschossen, aber das Gewehr zersprang in den Händen des Mörders. Farel wandte sich kaltblütig um, mit den Worten: „Deine Schüsse erschrecken mich nicht.“ Das Urtheil lautete, Farel soll innerhalb drei Stunden die Stadt verlassen. Als dieser weiter reden wollte, ward er mit den Worten des Hohenpriesters, „er hat Gott gelästert, was bedürfen wir weiter Zeugniß?“ überschrieen. „Fort mit ihm in die Rhone,“ tönte es von allen Seiten. Die Domherren nannten ihn einen Diener des Teufels; ihrer zwei traten ihn mit Füßen

*) Bei einer Predigt Farel's entstand vor der Kirche ein wilder Lärm. Das Volk wurde durch die Trommel zusammengerufen und gegen die Anhänger der Reformation aufgehetzt. — Als Farel in Olon predigte, fielen Männer und Weiber über ihn her, ihn zu mißhandeln. — Ein andermal ward er in der Predigt unterbrochen, die Kanzel umgestürzt u. s. w.

**) Mâtin, Hérétique, Diable, waren die geläufigen Schimpfwörter, mit denen er gewöhnlich empfangen wurde. Besonders zeichneten sich die Weiber durch ihre Leidenschaft aus und nicht die aus dem Pöbel allein. In Valangin mißhandelten ihn Weiber und Priester dergestalt, daß, wie Froment in seiner Chronik meldet, das Blut noch nach vier Jahren auf dem Pflaster der Kirche zu sehen war. Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève. p. 11 (Ausg. von Revilliod).

***) Vgl. den Art. Calvin. — Die neulich von Revilliod herausgegebene Chronik der Nonne Jeanne du Jussie: le Levain du Calvinisme erwähnt der Ankunft Farel's mit den Worten: Au mois d'Octobre (1532) après vint à Genève un chétif malheureux prédicant, nommé Maistre Guillaume, natif de Gap en Dauphiné, le lendemain de sa venue commença à prescher en son logis en une chambre secrettement et y assistoit un grand nombre de gens qui estoient advertis de sa venue, et desia infects en son hérésie.

Digitized by Google

und schlagen ihm mit Fäusten in's Gesicht*). Beim Weggehen wurde ein Dolch auf ihn gezückt. Nur mit Mühe wurden er und seine Gefährten vor weiteren Mißhandlungen gerettet, Farel flüchtete über den See nach Orbe. Von da sorgte er dafür, daß ein Anderer, der junge Antoine Froment sich nach Genf begab, um den dort glimmenden Funken der Reformation zu erhalten und weiter anzufachen. Erst gegen Ende des Jahrs 1533 kam er selbst wieder unter dem Schutze Berns nach Genf. Die Gegenpartei hatte den Dominikaner Fürbity, Doktor der Sorbonne, zur Vertheidigung des alten Systems berufen. Nachdem es auch jetzt wieder von beiden Seiten zu Thätlichkeiten gekommen**), denen eine Rathsbotschaft von Bern Einhalt that, fand in Gegenwart dieser Botschaft den 29. Januar 1534 ein Religionsgespräch statt, dessen Ausgang zwar zu neuen Reibungen führte, der Reformation aber doch zum Siege verhalf. Nach einem abermaligen Gespräch, in welchem auch Peter Caroli, Dr. der Sorbonne, auftrat, nahmen wenigstens die Anhänger derselben bedeutend zu. Farel, der vor den Nachstellungen der Feinde durch die Vorsehung bewahrt wurde***), hatte früher nur bei den Barfüßern evangelischen Gottesdienst gehalten; nun predigte er auch in St. Germain und der Magdalenenkirche; aus der letzteren flohen die Meßpriester. Vergebens suchte der Rath diese Predigten zu hintertreiben oder doch auf zwei Kirchen der Stadt (St. Germain und die Barfüßerkirche) zu beschränken. Farel erklärte, die Reformation sey ein Werk Gottes und ihre Vollendung könne, ohne Widerstand gegen Gottes Willen, nicht verzögert werden. Trotz des obrigkeitlichen Verbots führte ihn das Volk in die Kathedralkirche zu St. Peter ein. Der Rath der Zweihundert trat zusammen. Farel vertheidigte sich mit Kraft und Würde, bereit, die Wahrheit, die er bekannte, auch mit seinem Blut zu bezeugen. Seine Rede machte tiefen Eindruck. Die Mehrheit des Rathes fiel ihm und dem Evangelium zu. Die Gegner zeigten wenig Lust zur Vertheidigung, sie räumten das Feld. Die Genfer Kirche hob ihre Verbindung mit dem Pabste auf. Der Bischof verlegte seinen Sitz nach Gex. Mit dem Religionsedikt vom 27. August 1535 schließt sich die erste Periode der Genfer Reformation, in welcher Farel unstreitig als Hauptperson auftritt. Ihm war es auch vorbehalten, die nächsten Anordnungen in Folge jenes Ediktes zu treffen. Der Gottesdienst wurde auf die einfachen apostolischen Grundlagen zurückgeführt. Eine würdige Sonntagsfeier und tägliche Frühpredigten traten an die Stelle der Messe. Beim Abendmahl bediente man sich gewöhnlichen Brodes. Die erste Ostercommunion, die sehr stark besucht war, machte einen erhebenden Eindruck. Eine strenge Sittenzucht ward eingeführt; die sich sogar auf den Kopfputz der Bräute erstreckte. Farel stand indessen so gut als allein. Unter den vorhandenen Geistlichen waren nur wenige, die er zu Mitarbeitern gebrauchen konnte. Sein Gehülfe, Fabri, ward nach Thonon (in Savoyen) versetzt. Viret's Anwesenheit war in Lausanne nothwendig. Da fügte es sich, daß eben der Mann in Genf erschien, der berufen war, die von Farel eingeleitete Reformation weiter durchzuführen und ihr das Gepräge seiner Persönlichkeit aufzudrücken, Johann Calvin. Farel's energischem Auftreten ist es (menschlich gesprochen) zu verdanken, daß Calvin, der als Flüchtling aus Frankreich auf der Reise nach Basel begriffen war, wo er den Studien leben wollte, in Genf blieb: »Ich kündige Dir,« sprach er zu dem sich

*) So nach dem Zeugniß der Gegner selbst. Quand on vit, qu'il ne vouloit sortir, deux des seigneurs Chanoines le vont menacer par grosses paroles, disant, puisqu'il ne vouloit sortir de bon gré, et de par Dieu, qu'il sortist de par tous les grands Diables, dont il estoit ministre et serviteur. Et l'un d'eux lui donna un grand coup de pied, et l'autre de grands coups de poing sur la teste et au visage, et en grande confusion le mirent dehors avec ses deux compagnons. Levain du Calvinisme. p. 48.

**) Um das Volk aufzuhetzen, leiteten die Priester nicht nur alles Unheil (Pestilenz, Theurung, Krieg) von den Reformatoren ab; sondern sie streuten auch aus, Farel und Viret säßen mit den Teufeln zu Tische unter der Gestalt schwarzer Katzen, an jedem Barthaar Farel's sey ein Teufel, ihm fehlte das Weiße im Auge u. a. m.

***) Es war unter anderem auf seine sowie auf Froment's und Viret's Vergiftung abgesehen.

Weigernden, »im Namen des allmächtigen Gottes an, daß wenn Du nicht mit mir das Werk treibest, zu dem ich berufen bin, Gott Dich heimsuchen wird, da Du Deine Bequemlichkeit dem Dienste des Herrn vorziehest.« Auch der blinde Corault, Augustinerordens, kam dahin und schloß sich Calvin und Farel an. Von nun an erscheint Farel's Wirken in Genf auf's Innigste verflochten mit den Schicksalen Calvin's, hinter dessen mächtige Gestalt die seinige bescheiden zurücktritt. Wir verweisen daher, um Wiederholungen zu vermeiden, auf diesen Artikel. Die Abfassung des Genfer Glaubensbekenntnisses war Farel's Werk. Mit den beiden Collegen theilte er (1538) das Schicksal der Verweisung in Folge sowohl der strengen Kirchenzucht, welcher die Genfer sich nicht fügen wollten, als besonders der Zwiste mit den Bernern über die Feiertage, die Taufsteine u. s. w. und der Renitenz gegen die hierüber ergangenen Beschlüsse der Lausanner Synode 1537 (s. Calvin). Farel wandte sich nach Neuenburg. Auch da hatte er mit manchen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Noch während seines Aufenthaltes in Genf war in Neuenburg (1535) die erste gesetzliche Synode und der Grund zu der Kirchenverfassung gelegt worden, die sich in äußern Dingen an die Berner Ordnung anschloß. Die öffentliche Sittlichkeit aber lag sehr darnieder. Auch hier widersetzte sich wie in Genf ein großer Theil der Einwohner den strengen Forderungen des reformatorischen Geistes, der auch solche Vergnügungen beschränkte, die man sonst für ehrbar und erlaubt hielt. Diese hofften im Stillen eine Wiederkehr vergnügter Tage, wenn es ihnen gelinge, den lästigen Censor zu verdrängen. Ein äußerer Anlaß kam dazu. Eine vornehme Dame hatte durch muthwillige Scheidung von ihrem Manne öffentliches Aergerniß gegeben. Farel suchte sie erst auf seelsorgerlichem Wege auf bessere Gesinnungen zu leiten. Als dies fruchtlos war und er auch bei den weltlichen Behörden nicht die gehoffte Unterstützung fand, rügte er solches auf der Kanzel. Dies führte zu bedenklichen Auftritten. Das Volk rottete sich zusammen. Die Mehrheit der Masse (einige Vornehmen waren im Hintergrunde) entschied gegen Farel: der Kern der Gemeinde war für ihn. Vergebens suchten Calvin und andere Freunde zu vermitteln. Der Berner Schultheiß, von Wattenwyl, huldigte dem Grundsatze des Cäsareopapismus so weit, daß er behauptete, er könne Prediger wie Dienstboten anstellen und entlassen. Farel dagegen faßte die Sache höher. Von dem Herrn der Kirche an seine Stelle berufen, könne er nur auf seinen Befehl sie verlassen; anders handeln wäre Verrath an Christus. Dabei berief er sich auf seine Lehre und seinen Wandel, gegen die Niemand etwas einwenden konnte. Er fuhr fort, sein Amt nach wie vor zu verwalten, und selbst während die Pest in Neuenburg wüthete, verließ er als ein treuer Hirte die Heerde nicht. Nach mancherlei Vermittlungsversuchen, wobei durch ein Mitglied der Neuenburger Geistlichkeit (Klasse), Eynard Pischon, die Gutachten anderer Kirchen (Basel, Straßburg, Constanz, Zürich) waren eingeholt worden, wurde die Ruhe wiederhergestellt. Bald darauf, nachdem Calvin (Sept. 1541) wieder ehrenvoll nach Genf war zurückberufen worden, verfügte sich Farel auf den Ruf seiner Freunde ebenfalls dahin. Später (1542) ging er nach Metz, um das dort begonnene Reformationswerk zu unterstützen. Er hielt seine erste Predigt auf dem Kirchhof der Dominikaner. Diese ließen mit den Glocken läuten, um sein Wort zu ersticken. Umsonst! die Stimme des Predigers übertönte die Glocken. Des folgenden Tages hatte er 3000 Zuhörer. Sowohl seine Predigt, als eine Taufhandlung, die er ohne die üblichen Zuthaten der Kirche nach rein evangelischem Ritus verrichtete, erregte großes Aufsehen. Er ward vor den Rath gestellt, um sich zu verantworten. Der oberste Beamte (échevin) der Stadt, Caspar von Huy, hätte ihm wohl mögen eine Kirche einräumen, aber er drang nicht durch. Der Rath verbot bei Strafe, Farel's Predigten zu besuchen. Dies hinderte ihn nicht, mitten in der Pest der trostbedürftigen Seelen sich anzunehmen. Auch in dem benachbarten Gorze, das unter dem Schutz des Grafen Wilhelm von Fürstenberg stand, trat er als Prediger auf. Als er einst einem Franziskaner, der auf der Kanzel die ewige Jungfrauschaft der Maria behauptete, öffentlich in's Angesicht widersprach, fielen die Weiber über ihn her und zerzausten ihm den Bart und die Haare, bis er ihnen mit Gewalt entrissen ward. Gegen

Digitized by Google

die wider ihn erhobenen Verleumdungen vertheidigte er sich in einem Brief an den Herzog. Auf Anstiften des Cardinals von Lothringen wurden die Evangelischen in Gorze, als sie am Osterfeste 1543 mit denen, die auch aus Metz herbeigekommen, das Abendmahl hielten, von bewaffneter Macht überfallen. Es kam zu einem Gemetzel, in dem Viele getödtet wurden, Andere ertranken auf der Flucht. Nur mit Mühe konnten Graf Wilhelm und Farel, der verwundet worden, sich in das Schloß flüchten; von da ward Farel nach Straßburg geschafft. Unterdessen suchte Dr. Caroli, der Farel wie ein böser Schatten verfolgte, Unkraut unter den Weizen in Metz auszustreuen. Er unterließ auch nicht, Farel schriftlich anzugreifen, wogegen dieser sich vertheidigte. Farel unterhielt mit den Evangelischen in Metz fortwährend einen Briefwechsel und auch mit seiner früheren Gemeinde in Mömpelgard, an welcher sein Freund Tossanus stand, blieb er in Verbindung. Auch Genf besuchte er zu verschiedenen Malen und theilte mit Calvin und Viret die Freuden und die Sorgen ihres Amtes. An den verschiedenen Kämpfen der schweizerischen Kirchen und den Schicksalen der protestantischen Kirche im Großen nahm er thätigen Antheil. Im Abendmahlsstreit schloß er sich, der sonst schroffe Mann, an die Unionisten an; er hoffte, „durch Bescheidenheit und Liebe“ sey in dieser Sache der Sieg zu gewinnen. Die Frage über die Gnadenwahl zählte er zu den schwierigsten und glaubte, daß sie nur unter dem Beistand des göttlichen Geistes könne gelöst werden. Im Prozesse gegen Servet stand er, wie sich erwarten läßt, auf Calvin's Seite. Ihm ward, da er sich damals in Genf befand, das Loos, den Verurtheilten zum Tode zu begleiten. Der Faktion der Libertiner stand er muthvoll entgegen. Trotz aller Kämpfe freute er sich jedoch des Aufschwunges, den die Genfer Reformation unter seinen Augen nahm. Er äußerte sich, er wolle in Genf lieber der Letzte, als anderswo der Erste seyn. Nur die Treue zu der ihm anvertrauten Heerde in Neuenburg hielt ihn dort zurück. Immer aber trug er die ganze Kirche Christi auf seinem Herzen. Von allen Seiten ward er um Rath gefragt, und wo er helfen konnte, half er. So nahm er sich auch der aus Locarno vertriebenen Glaubensgenossen an, für die er in Neuenburg eine Steuer sammelte. — Noch in seinem hohen Alter (von 69 Jahren) schritt Farel zur Ehe. Er verheirathete sich mit einer des Glaubens wegen aus Rouen nach Neuenburg geflüchteten Wittwe. Selbst seine Freunde mißbilligten den Schritt, weil er zu ärgerlichem Gerede Anlaß gab; nach sechs Jahren ward er Vater eines ihn nicht lange überlebenden Sohnes. Nachdem er seine Waldenser zum zweitenmal besucht, folgte er einer Einladung seiner Vaterstadt Gap; er langte daselbst in der Mitte Novembers 1561 an und predigte vor einer großen Menge Volkes. Dasselbe that er in Grenoble. Nach Neuenburg zurückgekehrt, hatte er noch manche Anfechtungen zu bestehen. Tief beugte ihn besonders der Hinschied Calvin's (im Mai 1564). Im Jahr 1565 begab er sich noch einmal nach Metz, wo er von den Aeltesten der Gemeinde eines herzlichen Empfanges sich zu freuen hatte. Gleich am Tage darauf predigte der Greis mit dem Feuer des Jünglings. Als er wieder zu Hause eingetroffen, trat Erschöpfung ein. Er entschlief den 13. Sept. 1565 in einem Alter von 76 Jahren. — Farel's Größe ist nicht auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Theologie in erster Linie zu suchen, er war eine überwiegend praktische Natur und hie und da riß ihn sein Feuereifer weiter, als die besonnenern Freunde es wünschten. Unter seinen nicht zahlreichen Schriften sind außer den schon genannten Thesen und Briefen zu nennen: Sommaire, c'est une brieve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à un chacun chrétien, pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain*). — Traité du purgatoire. 1543. 12. — La très sainte oraison, que N. seigneur J. C. a baillé à ses Apôtres, les enseignant comme ils et tous vrais Chrétiens doivent être etc. Gen. 1543. 12.**) —

*) Die erste Ausgabe ist nicht mehr vorhanden; erst den späteren setzte Farel seinen Namen bei (1552).

**) Wahrscheinlich eine Ueberarbeitung des schon 1524 herausgegebenen Traktates de oratione dominica.

La Glaive de la parole veritable, tirée contre le Bouclier de defense: du quel un cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions. Gen. 1550 (wichtig zur Kenntniß der Libertiner). — Traité de la Cène, herausgeg. von du Moulin. 1555. — Du vrai usage de la croix de Jésus Christ, et de l'abus et idolatrie commise autour d'icelle: et de l'authorité de la parole de Dieu et des traditions humaines (mit einem Anhang von Viret). 1540. In dieser Schrift bekämpfte er die Staurolatrie und das Reliquienwesen, das seit der Mutter Constantins so sehr überhand genommen. Diese nennt er in seinem Eifer, im Gegensatz gegen die Seligste unter den Weibern, la plus maudite entre toutes les femmes. Sehr schön dagegen spricht er sich über die Kraft des Wortes Gottes aus, das als die wahre Sonne unserer Lampen und Kerzenlichter nicht bedürfe, sondern seine Würde, Kraft und Schönheit in sich selbst habe.

Das Leben Farel's ist zuerst anonym beschrieben, wahrscheinlich von Olivier Perrot, worüber vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergesch. III. Nr. 781. Sodann sind zu vergleichen: *Ancillon*, Vie de Guillaume Farel. Amst. 1691. *Bayle*, im Dictionnaire. *Sénebier*, histoire littéraire de Genève. Gen. 1786. die schweizerischen Reformationsgeschichten von Ruchat, Hottinger dem ältern und dem jüngern (Forts. von Joh. v. Müller). Merle d'Aubigné. Stäudlins, Kirchenh. Archiv 1824. Heft 2. S. 21 ff. Henry, Geschichte Calvin's I. S. 140 ff., vorzüglich aber M. Kirchhofer, das Leben W. Farel's aus den Quellen bearbeitet, 2 Bde. Zür. 1831—33. nebst dessen Aufsatz über W. Farel's literarische Thätigkeit (in den theol. Stud. u. Krit. 1831. 2.) und *Ch. Schmidt*, Etudes sur Farel. Strasb. 1834. Hagenbach.

Farnovius (Stanislaus Farnowski, auch Farnesius genannt), eines der Häupter der polnischen Antitrinitarier. Er war ein Schüler des Petrus Gonesius und hatte schon während seiner Studentenjahre in Heidelberg durch seine antitrinitarischen Ansichten Anstoß erregt. Nachdem er zuerst auf Seiten der Sozinianer gestanden war, trat er seit 1567 als heftiger und ungestümer Vorkämpfer des rechten Flügels der Unitarier auf, welcher in arianischer Weise eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehrte, ohne indessen seine Präexistenz, überhaupt die übermenschliche Seite seines Wesens zu negiren. Die Anhänger dieses Systems führen den Namen Farnovianer oder Farnesianer. Farnowski griff in heftigen Schriften die Gegenpartei an, welcher Christus wesentlich ein Mensch war, der indessen seit seiner Erhöhung göttlich zu verehren sey. Allein die Halbheit des Standpunktes, welchen Farnowski einnahm, vermochte sich gegen die Consequenz der unitarischen Hauptpartei nicht zu halten; seine bedeutendsten Anhänger traten im Verlauf des Streites zu der letztern Partei über; besonders seit F. Socinus die Führung des Centrums übernommen hatte, schmolz Farnowski's Anhang immer mehr zusammen, und löste sich endlich mit seinem Tode nach dem J. 1614 vollends auf. Vgl. *Zeltner*, Hist. Crypto-Socinismi I. p. 1201. *Bock*, Hist. Antitrinitariorum. O. Fock, Socinianismus I. S. 155 fg. Dr. Pressel.

Faröer-Inseln, christlich, s. Dänemark.

Fasten bei den Juden. Wer sich erinnert, welch eine bedeutende Stelle das Fasten in der Gottesverehrung der alten Welt eingenommen, bei den alten Aegyptern und Parsen, bei den vorderasiatischen Völkern und selbst in den Mysterien Griechenlands und Roms; wer sich erinnert, wie heutzutage die heidnischen Chinesen und Hindu's mit den muhamedanischen Völkern und diese wiederum mit der Christenheit griechischen und römischen Bekenntnisses in diesem Stücke wetteifern; wer sich erinnert, wie weit unsre evangelische Kirche auch hierin abweicht von der übrigen Welt, wie sie gestützt auf das Wort und Exempel Jesu*) und seiner Apostel vornweg dem Fasten wie jedem verwand-

*) Wie wenig dieser Behauptung das 40tägige Fasten Jesu entgegen ist, erhellt nicht nur aus der sonstigen Praxis Jesu und einzelnen dem Fasten geradezu ungünstigen Aeusserungen desselben, sondern aus der Erzählung der Versuchung selbst, welche zeigt, 1) daß eben nur das Bedürfniß Jesu, noch recht ungestört der letzten Vorbereitung auf sein Lehramt leben zu können,

ten „Werke" die Verdienstlichkeit abspricht, von keinem kirchlichen Zwange etwas weiß, auch für die Fälle, da außerordentliche Abgezogenheit des Geistes oder Rücksicht auf einen schwachen Bruder von freien Stücken dazu veranlaßt, doch des Leibes geschont wissen will, dagegen im Anhalten an einem nüchternen, mäßigen, keuschen Sinn und Wandel die rechte Zucht über das Fleisch erkennt: der wird mit Freuden wahrnehmen, wie auch in diesem Punkte der alttestamentliche Canon jene Uebereinstimmung mit dem Neuen Testamente offenbart, welche bei aller Verschiedenheit der Oeconomie des Alten Bundes die ganze heil. Schrift durchdringt und Gesetz und Propheten wie die Schriften der Evangelisten und Apostel als Gottes Wort erkennen läßt.

Das Alte Testament erblickt im Fasten einen Ausdruck der Demüthigung des Menschen, gleich dem Weinen, Klagen, Zerreißen der Kleider u. dergl. (vgl. Joel. 2, 12. 13. auch Sach. 7, 3.). Davon zeugt schon die eine der beiden Benennungen in der hebr. Sprache: denn, während die dem Hebräischen, Arabischen und Aramäischen gemeinsame Benennung צוּם den leiblichen Mangel selbst anzeigt, liegt in der andern Benennung עִנָּה נַפְשׁוֹ (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32. 4 Mos. 29, 7. Jes. 58, 3 ff.) oder vollständiger עִנָּה בְצוֹם נַפְשׁוֹ (Ps. 35, 13.) ebenso in dem thalmudischen תַּעֲנִית (Ueberschrift und Inhalt des neunten Abschnitts des 2. Theils der Mischnah) ausgesprochen jene Demüthigung des Menschen. Luthers Uebersetzung jener Benennung trifft daher mit ihr nicht gehörig zusammen, denn die vox עִנָּה heißt nicht sowohl „kasteien," wie er es gibt, als: „abmühen, betrüben, herunterstimmen, schwächen, demüthigen; und mit נַפְשׁוֹ will Moses nicht nur „den Leib," sondern den ganzen Menschen als gedemüthigt bezeichnen; die LXX übersetzen daher richtig seine Benennung mit *ταπεινοῦν τὴν ψυχήν*.

Als einen Ausdruck der Demüthigung finden wir denn das Fasten neben anderen Zeichen derselben angeordnet zur Feier des großen Versöhnungstages (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32. 4 Mos. 29, 7.); das israel. Volk, sein Heer oder nur einzelne Personen in Israel unterwerfen sich ihm daher auch freiwillig in Augenblicken besonderer Noth (vgl. Richt. 20, 26. 1 Sam. 7, 6. 2 Chron. 20, 3. Esr. 8, 21. Judith 4, 7. 8. 1 Makk. 4, 38—40. 2 Sam. 12, 16—23. Dan. 9, 3. Joel 1, 14. Esr. 10, 6. Esth. 4, 3.) oder im Andenken an erlittene besondere Noth (1 Sam. 31, 13. 2 Sam. 1, 12. Sach. 7, 3. 5; 8, 19.).

Als eine Verordnung des mosaischen Gesetzes aber finden wir das Fasten nur für den einzigen Fall des Versöhnungstages, als an welchem das ganze Volk seine Demüthigung vor Gott auf jede Weise auch an den Tag legen und bekennen sollte. Im Uebrigen läßt Moses das Fasten nur zu und berücksichtigt es sogar bloß aus Veranlassung der Gelübde abhängiger Personen, um eine Collision der Pflichten zu verhüten (4 Mos. 30, 11—16.). Er beschränkt auch das verordnete Fasten des Versöhnungstages eben auf die Zeit dieses Tages, von Abend zu Abend (3 Mos. 23, 32.). Daß es ein vollkommenes Fasten seyn sollte, steht zwar nicht ausdrücklich da, sondern wird heutzutage noch von den Juden nur dafür angenommen und beobachtet, entspricht aber sowohl dem Sprachgebrauch, nach welchem צוּם niemals eine nur theilweise Enthaltung anzuzeigen scheint, wie den Verhältnissen des Morgenlandes, unter welchen für eine kleinere Zeit das gänzliche Fasten nicht einmal sehr schwer fiel. Diese sparsame Anordnung des Fa-

---

ihm das Fasten auferlegt, und 2) daß kein völliges Enthalten von aller und jeder Speise nachgewiesen werden kann, sondern nur der Mangel an gewohnter Speise und das Genügenlassen an dem, was gerade (vgl. Matth. 4, 4.) nach Gottes Befehl die Thiere der Wüste (vgl. Marc. 1, 13.) mit ihm theilen mußten.

Uebrigens hat man allezeit dieses Fasten Jesu gerne zusammengestellt mit dem 40tägigen Aufenthalt Mose's auf Sinai und der 40tägigen Wanderschaft des Elias in Kraft der genossenen Engelsspeise (1 Kön. 19, 8.) und auf die Auslegung dieser drei Begebenheiten hin eigene übertriebene Fasten unternommen.

stens im mosaischen Gesetz ist aber um so auffälliger, als Moses das Gesetz empfangen hatte in jener Zeit der 40 Tage, welche er auf Sinai zubrachte und (nach der Ansicht der Rabbinen, obwohl im Gesetz nichts davon gesagt ist) aller Speise sich enthalten haben soll. Es correspondirt dies dem Beispiel Jesu, welcher zwar für seine eigene Person vor dem Antritt des Amtes 40 Tage fastete (ob völlig oder theilweise, s. die obige Anmerk.) und doch nach seinen eigenen Worten das Fasten darum keineswegs als ein Joch auf den Hals der Seinigen gelegt wissen wollte. Mit dem Gesetz und dem Evangelium zusammenstimmend erblicken denn auch die mitten inne stehenden Propheten im Fasten nur den äußeren Ausdruck der innern Demüthigung und strafen, ja geißeln zuweilen mit gewaltigen Worten die Vergeblichkeit und Heuchelei eines Fastens ohne entsprechende Gesinnung und Handlungsweise, bereits zu der Ueberzeugung sich erhebend, daß in den Augen Gottes das beste Fasten sey eben diese gottwohlgefällige Gesinnung und Handlungsweise selbst (vgl. Joel 2, 12. 13. Sach. 7, 5 ff.; 8, 19. und vorzüglich die meisterhafte Stelle Jes. 58, 4.).

Nicht wenig alterirt finden wir dagegen unter den Juden die Ansicht vom Fasten in der nachkanonischen Zeit und zwar bald genug nach dem Verstummen der Prophetie. Nicht nur, daß (wie schon die obigen Stellen zeigen) das Fasten ungleich häufiger denn vor dem Exil in Anwendung gebracht wurde, sondern es ward nun auch als ein verdienstliches Werk betrachtet. So deutet es schon Sacharja an in jener Stelle (7, 5 ff.) von seinen Zeitgenossen, und Jesus Sirach in dem schönen Worte 34, 28. 31.; noch mehr erscheint es so aufgefaßt im Buch Tobiä (12, 9.). Beides, die übermäßige Häufung des Fastens und der Schein der Werkheiligkeit desselben aber findet sich ausgebildet unter den Pharisäern. Sie bildeten auch darin den Gegensatz der Sadducäer. In der Mitte standen die Essäer, soferne sie zwar (nach der Schilderung des Josephus und des Philo) viel und streng fasteten, noch härter denn die Pharisäer, indem sie auch außer dem völligen Fasten sich des Fleisches und Weines gänzlich enthielten und nur von Brod, Pflanzenspeisen und Wasser lebten, viele von ihnen jeden Tag nur Einmal aßen, nach Sonnenuntergang, Einige sogar nur alle drei Tage gegessen haben sollen; — dagegen aber nicht wie die Pharisäer damit ein besonderes Verdienst sich erwerben, sondern eben nur ihren Geist aus den Schranken der Sinne und des Leibes, worin sie die böse Materie erblickten, erlösen wollten. Anders die Pharisäer und mehr und mehr auch die Masse des ihnen anhängenden Volkes: die bisher gewöhnlichen Fasten waren ihnen nicht genug vor Gott und Menschen; so fasteten sie nun 2mal in der Woche (vgl. Luk. 18, 12.), am Montag und Donnerstag, vorzüglich um der Halachah (Tradition) willen, wornach Moses an einem Donnerstag auf den Sinai gestiegen und an einem Montag mit den Gesetzestafeln herabgekommen sey; auch sollte an einem dieser 2 Tage der erste Tempel zerstört worden seyn. Ein Streit zwischen den zwei vornehmsten Häuptern der Pharisäer, zwischen Hillel und Schamai, worüber die ganze Sekte sich zu zerspalten drohte, ward mit Einsetzung eines neuen Fasttages beigelegt. Zu einem Systeme ausgebildet finden wir das pharisäische Fastenwesen im Thalmud und zwar (vgl. oben) vorzüglich im 9. Abschnitt des 2. Theils der Mischnah, Einiges auch im Tractat Jomah Kap. 8. Dieses System begreift vorzüglich 4 Punkte: 1) das Fasten des Versöhnungstages, wofür mit rabbinischer Spitzfindigkeit alle einzelnen Möglichkeiten der Beobachtung der mosaischen Vorschrift (z. B. über das Alter, in welchem das Fasten gefordert wird, nämlich bei'm Mädchen, wenn sie 12 Jahre und einen Tag, bei'm Knaben, wenn er 13 Jahre und 1 Tag alt geworden, über die Hindernisse des Fastens in Schwangerschaft oder Krankheit ꝛc.) erörtert werden; 2) die Sach. 7. u. 8.*) schon erwähnten und trotz der dortigen Weisung beibehaltenen Nationalfasten des 4. Monats (da die Chaldäer zuerst in die Stadt eingebrochen waren, Jerem. 52, 6. 7.), des 5. (da der Tempel und die

*) Abweichende Meinungen darüber siehe Hieron. ad Sach. c. 8. und Thalm. Jerush. Taanith 68. (*Reland*, p. 471 sq.)

Stadt zerstört worden war, 2 Kön. 25, 8 ff. Jerem. 52, 12.), des 7. Monats (da Gedalja und seine Getreuen ermordet worden waren, 2 Kön. 25, 25 ff. Jerem. 41, 1 ff.) und des 10. Monats (da die Belagerung begonnen hatte, 2 Kön. 25, 1 ff. Sach. 8, 19 ff.); und das Fasten am Purimfeste zum Andenken an die Gefahr und Errettung des Volkes unter Ahasveros und Esther; 3) die zur Abwehr besonderer Gefahren insbesondere, wenn die Regenzeit lange ausblieb, von den Rabbinen außerordentlich anzuordnenden Fasten (wie sie schon das Synedrium in jenem Fall anordnete) und ihre Gradationen bei Verzögerung der Hülfe; 4) die Fasten der sogenannten Stationen oder Standmänner, es sollten nämlich nach Samuels und Davids Anordnung (vgl. 1 Chron. 25 u. 26.) von den 24 Stationen von Priestern, Leviten und Laien, die Letzteren, wenn ihre Mitlandmänner an Priestern und Leviten in ihrer Woche des Tempeldienstes zu pflegen hatten, in den Schulen ihrer Städte und Dörfer 4 Tage ihrer Woche fasten und beten für gnädige Annahme des Opfers und den ganzen Tag das Werk der Schöpfung im Gesetz lesen; am Montag sollte sie fasten für die, so auf dem Meere fahren, am Dienstag für die, so in der Wüste reisten, am Mittwoch für die Kinder, daß sie von der Bräune befreit bleiben am Donnerstag für Schwangere und Säugende. Von Privatfasten, welche nach dem Thalmud zu beobachten sind und heute noch beobachtet werden, während von den öffentlichen Fasten außer denen des Versöhnungstages, des Purimfestes und des Monats Abh das Uebrige so ziemlich abgekommen ist, erwähnen wir nur noch das Fasten der Erstgeborenen am Vorabend vor der Passahfeier zum Andenken an die Errettung der Erstgeburt in Aegypten und das Fasten zum Andenken geliebter Todten an ihrem Todestage.

Die Kleidung bei den Fasten am Versöhnungstage war und ist noch heutzutage das weiße Sterbehemd über der ordentlichen Kleidung getragen und die weiße Sterbe-Kappe oder -Haube auf dem Kopfe, indessen bei den übrigen Fasten die sonstigen Trauerkleider im Gebrauch seyn sollten, daher heute noch unter den Juden das Fasten des Versöhnungstages das weiße Fasten, die andern Fasten die schwarzen genannt werden. Pf. Pressel.

Fasten (gothisch fastan, altdeutsch fasta, fastunga für jejunium, quadragesima, observantia. Graff, althochdeutscher Sprachschatz, Theil III. S. 725. 726) ist im Allgemeinen die Enthaltung von Nahrungsmitteln während einer gewissen Zeit, im Besondern nach dem kirchlichen Sprachgebrauche entweder *jejunium*, d. h. die gänzliche Enthaltung während eines Tages (a vespera ad vesperam) oder *abstinentia* (semijejunium) die Enthaltung von Fleischspeisen. Die alte Kirche hielt den Begriff des jejunium strenge fest, so daß in ihrem Sinne noch später erklärt wurde: „qui nullatenus jejunare credendi sunt; si ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium“ (c. 50. dist. I. de consecr. Theodulphus Aurel. a. 797). Während Manche in ihrem Eifer das Fasten über den vollen Tag hinaus, ja selbst auf einige Tage ausdehnten (ὑπέρθεσις — superpositio. m. s. die Zeugnisse bei *Du Fresne*, s. v. superpositio, *Bingham*, origines eccl. lib. XXI. cap. I. §. XXV.) kürzten andere die Zeit ab oder versagten sich nur gewisse Nahrungsmittel (*Socrates*, hist. eccl. V, 22. u. a.), so daß sich überhaupt verschiedene Observanzen bildeten. Die römische Kirche billigte später den Gebrauch des 13. Jahrhunderts, nach welchem das Fasten statt der Vesper (6 Uhr) mit der neunten Stunde (3 Uhr), oder seit dem 14. Jahrhundert mit der sechsten Stunde (12 Uhr Mittags) ein Ende nahm. Darnach gehört zum Begriffe des jejunium Ein Mittagsessen, außer welchem noch des Abends eine leichte Collation erlaubt wird (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. jejunium. Art. I. nro. 16 sqq.).

Die in der Kirche üblichen Fasten und Abstinenzen haben sich theils im Anschlusse an die Disciplin der Synagoge, theils durch eigene freie Gewohnheit und spätere Gesetzgebung gebildet. Es diente das Fasten als Zeichen der Trauer, verbunden mit anderen Akten der Buße (2 Sam. 12, 16. Daniel 10, 3. Esra 9, 3. 10, 6. Matth. 6, 16. 9, 15 u. a.), als heilsames Zuchtmittel, um den Geist von irdischen Banden frei zu machen und also auf wichtige religiöse Handlungen vorzubereiten (Matth. 4, 2.) und

wurde nach dem Vorgange der Apostel und ersten Gemeinden (Apostelgesch. 13, 2. 14, 23. 27, 9. 2 Kor. 6, 5. u. a.) bald stehende Einrichtung. Die schon im alten Bunde gerügten Mißbräuche (Jes. 58, 4 ff. Jer. 14, 11 ff. u. a.) kehrten nun bald wieder und wurden von den Vätern der Kirche auf's Neue in Erinnerung gebracht. Das Fasten erhielt aber besondere Förderung durch die Montanisten (m. s. *Tertullian*, de jejunio adversus psychicos u. a.) und vorzüglich durch das Klosterleben, sowie durch die Ansicht, daß es ein geeignetes Mittel sey, bei Gott Vergebung der Sünden zu erlangen. Die nach und nach entstandenen Fasten sind höchst mannigfaltig und in den verschiedenen Kirchen nicht übereinstimmend. Wir beschränken uns hier darauf, die im Allgemeinen noch üblichen Fasten aufzuführen.

Die wichtigsten, oft mit dem Namen Fasten schlechthin bezeichneten sind die Quadragesimalfasten, welche man als apostolische Tradition auf das mosaische Vorbild (2 Mos. 34, 28.) und darauf, daß Christus vierzig Stunden im Grabe gelegen, später zurückführte. Die anfänglich vierzigstündigen Fasten vor Ostern erhielten nach und nach eine immer größere Ausdehnung und gesetzliche Sanktion (c. 5. Conc. Nicaen. a 325 in c. 3. dist. XVIII. c. 50. Conc. Laodic. [nach 347] in c. 8. dist. III. de consecr. u. a. vgl. can. 65. 68. Apostolorum). Im 4. Jahrhundert dauerten die voröfterlichen Fasten in Rom drei Wochen, in Illyrien, Achaja, Alexandria u. s. w. sieben Wochen (*Eusebius*, hist. eccl. V, 24. *Socrates* V, 21. *Sozomenus* VII, 19.). Später folgte auch die Ausdehnung in Rom, so daß die Meinung der angeblich durch Telesphorus (c. 4. dist. IV.) in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erfolgten Erweiterung unrichtig ist, selbst aber die Zurückführung dieses Gebrauchs auf Gregor I. (c. 16. dist. V. de consecr.) nichts weniger als sicher erscheint (m. s. die Correctores Rom. zur cit. Stelle). Uebrigens erklärt schon Hieronymus (epist. XXVII. [al. LIV. ad Marcellam]: Nos unam quadragesimam secundum traditionem Apostolorum, toto nobis orbe congruo, jejunamus, und Leo I. (sermo XLIII. de quadragesima VI.): Apostolica institutio quadraginta dierum jejunio impleatur. Da nun am Sonntage nicht gefastet werden sollte (c. 7. dist. XXX. Concil. Gangrense [c. 365] c. 15. dist. III. de consecr. Conc. Caesaraugust. a. 380. c. 9. eod. Conc. Agath. a. 506 u. a.), blieben von den sechs Fastenwochen nur 36 Fasttage übrig; man ging daher auf die vorhergehende Woche zurück und begann die Fasten mit dem Mittwoche derselben (Aschermittwoch) als caput jejunii: (c. 16. dist. V. de consecr. cit.). Hiervon ist die Kirche später nicht mehr abgewichen, doch fehlte es nicht an Einzelnen, welche zur Vorbereitung auf die Quadragesima die drei vorhergehenden Wochen fasteten (quinquagesima, sexagesima, septuagesima, s. *Du Fresne* s. hh. vv. Ranke, das kirchliche Perikopensystem. Berlin 1847. S. 293). Vergl. H. Liemke, die Quadragesimalfasten der Kirche. München 1853. Nach dem Muster der Quadragesima vor Ostern wurde auch eine Zeit lang eine solche vor Weihnachten (Quadragesima Martini) und vor dem Feste Johannis des Täufers gehalten, jedoch schon zeitig abgekürzt (die Zeugnisse finden sich bei *Du Fresne* s. v. Quadragesima). M. s. besonders Burchard von Worms († 1025) Decretum lib. XIX. cap. 5.

Sehr alt ist auch das Fasten an gewissen Tagen in jeder Woche. Die Pharisäer fasteten zweimal wöchentlich (Luk. 18, 12.), nämlich am Donnerstage, an welchem Moses den Sinai bestiegen und am Montage, an welchem er denselben verlassen haben sollte. Diese Sitte wurde von den Christen angenommen, jedoch wurden die Tage verändert und zugleich die Bedeutung des Gebrauchs selbst. Man wählte den Mittwoch und Freitag (feria quarta et sexta), als die Tage, an denen der Herr verrathen und gekreuzigt ward. Schon Tertullian berichtet darüber (de jejunio cap. II.): Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant (psychici), in quibus ablatus est sponsus (Matth. 10, 15.): et hos esse jam solos legitimos jejuniorum christianorum etc.: Man nannte diese Tage *dies stationum*, indem man das Leben der Christen mit dem Soldatenstande verglich und wie von diesen stete Wachsamkeit (statio militaris) forderte (*Tertullian*. de oratione cap. XIV. statio de militari exemplo nomen accipit: nam et militia Dei sumus. Diese beiden

Tage finden sich auch später (m. s. z. B. c. 16. dist. III. de consecr. aus Rufin † 410. *Philostorgii*, histor. [ed. Jac. Gothofr. Genevae 1643. 4.] lib. X. cap. 12.). Am Sabbath zu fasten war aber im Fall der superpositio bereits im vierten Jahrhundert üblich und in Spanien gesetzlich anerkannt (c. 26. Concil. Eliberit. a. 305. ed. Bruns II, 5.). Es verbreitete sich diese Sitte bald weiter, so daß in Rom schon Innocenz I. 416 das Fasten am Freitage und Sabbath überhaupt zusammenziehen konnte (c. 13. dist. III. de consecr.). Der Mittwoch hörte nun auf, Fasttag zu seyn, was von Seiten der griechischen Kirche auf's Entschiedenste gemißbilligt wurde. Den Gebrauch des Occidents bestätigten Gregor VII. 1078 (c. 31. dist. V. de consecr.) und seine Nachfolger (m. s. bes. *Benedict.* XIV. de synodo dioecesana lib. XI. cap. V.).

Ueblich war bei den Juden auch seit dem Exil das Fasten im 4., 5., 7. und 10. Monate (Sacharja 8, 19.) zum Gedächtniß der Eroberung Jerusalems (Jer. 52, 6.), der Verbrennung des Tempels (Sacharja 7, 3—5.), der Ermordung Gedaliä (Jerem. 40, 4.), des Anfangs der Belagerung von Jerusalem. Dies gab Anlaß, auch in der Kirche während des ganzen Jahres vier besondere Fasttage zu begehen. Die Tradition führt die Uebertragung auf den römischen Bischof Callistus († 223) zurück, der aber nur den 4., 7. und 10. Monat beibehalten haben soll, während zur Zeit Leo's I. (seit 440) außerdem auch ein Fasttag im ersten Monate bereits üblich war (c. 1. [Pseudo-Isid. aus dem liber Pontific.] 5. 6. [Leo I.] dist. LXXVI.). Die Kirche war sich des jüdischen Vorgangs wohl bewußt (Leo I. sagt: sacratum in septimo mense jejunium... quod fuit ante judaicum, vestra sit observantia christianum), trug aber dem christlichen Standpunkte gemäß die veränderte Bedeutung hinein. Sie zerlegte damit das ganze Jahr in vier Theile oder Zeiten (quatuor tempora — daher Quatemperfasten) und bestimmte fortschreitend in jedem Quartal die Mitte der entsprechenden Woche zum Fasten. So verordnete, nachdem die Einführung durch Bonifazius 745 in Deutschland erfolgt war (statuta Bonifacii. cap. 30. bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae. Tom. I. Fol. 74. verb. Capit. I. an. 769 cap. 11) die Mainzer Synode von 813 c. 34. (c. 2. dist. LXXVI): Constituimus, ut quatuor tempora anni . . . observentur, id est in mense Martio hebdomada prima, in Junio secunda, in Septembri tertia, in Decembri quarta. Dies war aber keineswegs eine übereinstimmende Observanz (m. s. z. B. c. 2. der Synode von Seligenstadt a. 1023 in c. 3. dist. LXXVI.), weßhalb Urban II. 1095 (c. 4. eod.) eine solche begründete. Darnach sind die Quatemper die Mittwoche nach Aschermittwoch, Pfingsten, Kreuzerhöhung und Lucia:

Post Luciam, cineres, post sanctum pneuma crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

Der darauf folgende Sabbath dient zur Ertheilung der höheren Weihen (c. 1. dist. LII. Alexander II. a. 1065. s. d. Art. Ordination), daher heißen sie auch Weihefasten. Im bürgerlichen Verkehr benutzte man diese Quartale zur Bestimmung der Termine für die Entrichtung der Abgaben (angariae) und nannte sie deßhalb Frohn(Herren)fasten, auch wohl *angariae* selbst (vgl. *Valfredi* de usu et institutione jejunii quatuor temporum. Bonon. 1771. 4. Ranke, das kirchliche Perikopensystem. S. 267 ff.).

Als Fasttage erscheinen auch die Vigilien. Ursprünglich ist vigilia die mit Gebet und Gesang verbundene nächtliche Feier der Christen (s. *Du Fresne* s. h. v.), zumal vor hohen Festtagen. Man stützte sich dafür auf das Beispiel des Herrn (Luk. 6, 12.) und der Apostel (Apostelgesch. 16, 25.). Diese Feier wurde späterhin meistens abgeschafft, zum Theil erst nach dem 16. Jahrhundert (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. jejunium art. II. appendix nro. 10.); doch erhielt sich das dabei übliche Fasten (c. 14. §. 1. X. de V. S. [V. 40] Alexander III. c. 1. 2. X. de observatione jejuniorum [III, 46.] Innocent. III. a. 1204. 1206), aber verschieden in den einzelnen Diöcesen, gewöhnlich vor Weihnachten, Pfingsten, Petri und Pauli, Mariä Himmelfahrt, Matthäi, Allerheiligen.

Außer den bisher genannten ordentlichen Fasten kennt die Kirche auch außerordentliche, bei besonderen Veranlassungen, um derer willen besondere Bet- und Fast-

tage von den geistlichen Oberen ausgeschrieben werden. Verschieden von dem eigentlichen Fasten ist die Nüchternheit, welche die Kirche als Vorbereitung auf die Vollziehung gewisser heiliger Handlungen fordert, vornehmlich der Sakramente; so der Firmung (c. 6. 7. dist. V. de consecr.) des heiligen Abendmahls, von welchem gestützt auf ältere Kanones das Missale im tit. de defectibus dispositionis corporis bestimmt: „Si quis non est jejunus post mediam noctem, etiam post sumtionem solius aquae vel alterius potus, aut cibi, per modum etiam medicinae, et in quantumcunque parva quantitate, non potest communicare, nec celebrare;" bei der Ordination vor der Einsegnung der Ehe u. a. m.

Wie schon das alte Testament gesetzliche und freiwillig übernommene Fasten unterscheidet, so sondert auch die Kirche *jejunia imperata*, welche auf Gesetz, Gewohnheit oder Auftrag des Beichtvaters beruhen (Tit. X, III, 46. c. 2. X. de sponsa duorum [IV, 4.], vgl. die libri poenitentiales) und *jejunia votiva* (ex voto et conscientia). Die Fasten sind ferner öffentliche oder private. Für jene treten im Allgemeinen die Bestimmungen ein, welche für feriae publicae (s. d. Art. Feste) zu gelten pflegen. M. s. z. B. die kaiserlichen Edikte von 380 und 389 wegen der Quadragesima in c. 4. 5. Cod. Theod. de quaestionibus (IX. 25) und c. 6. Cod. Just. de feriis (III. 12.) u. v. a. — Die Abstinenz bezieht sich auf die Enthaltung von Fleisch und anderen kräftigen Nahrungsmitteln: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis" (c. 6. §. 2. dist. IV. Gregorius I. [?]. *Prosper Lambertinus* [Benedict XIV.] institutio XV. XVI. de synodo dioecesana lib. XI. cap. V. nro. IX sqq.). Indessen beruht die größere Strenge oder Nachsicht auf besonderer Observanz (*Ferraris* a. a. O. Art. I. nro. 11), auf Dispensationen und den jährlich von den Bischöfen ergehenden Fastenmandaten. So ist z. B. für das Erzbisthum Freiburg in neuerer Zeit (nach dem Mandat vom 16. Januar 1838) eine gleichmäßige Norm eingeführt. Darnach sind Fleischspeisen untersagt, während der Quadragesima am Aschermittwoche, an den Freitagen und am Donnerstage und Freitage in der Charwoche; doch soll nur einmalige Ersättigung beim Genusse der Fleischspeisen erfolgen in den Fasten, den Quatempertagen, den Freitagen und den Vigilien. Das Recht zum Erlasse solcher Mandate übertragen die Quinquennalfakultäten (s. d. Art. Fakultäten) den Bischöfen, da die Behauptung derselben, jure proprio hiezu befugt zu seyn, römischer Seits nicht anerkannt ist. Vergl. Kopp, die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Mainz 1830. S. 260 ff. — Die Verpflichtung zur Abstinenz beginnt mit dem zurückgelegten siebenten, die zum vollen Fasten mit dem einundzwanzigsten Jahre (vgl. die Belege bei *Ferraris* a. a. O. art. II.), insofern nicht Gelübde der Profeßleistung schon früher binden. Indessen tritt von dieser Strenge Befreiung ein im Falle hohen Alters und der Schwäche, wegen anstrengender Arbeit, wenn durch die Beobachtung der Fasten Jemand unfähig wird, sein Amt zu verwalten u. a. (*Ferraris* a. a. O. nro. 10 sqq.). Auch kann durch Vollbringung anderer guter Werke die Abweichung von der Regel gehoben werden (a. a. O. art. I. nro. 80. vgl. c. 24. dist. V. de consecr. Regula monachorum ex Hieronymo exc.). Der Casuistik ist ein weiter Spielraum gelassen, um die Praxis der Fastendisciplin den Umständen anzupassen (*Ferraris* a. a. O. art. I. nro. 38 sqq.), das Tridentinische Concil hat aber noch gegen den Schluß der letzten Sitzung (XXV.) im decretum de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis dem gesammten Klerus zur besonderen Pflicht gemacht, die Gläubigen zu gewöhnen, streng an dem zu halten, quae ad mortificandam carnem conducunt, ut ciborum delectus et jejunia. —

Die römische Kirche, welche sich allein als die katholische betrachtet, fordert, daß ihre Fastengesetze von allen Christen befolgt werden. Eine gewisse Nachsicht übt sie gegen die mit ihr verbundenen Orientalen, dagegen verwirft sie viele Bestimmungen der griechischen Kirche über die Fasten, wie diese umgekehrt die römische Praxis mißbilligt. Die griechische Kirche und deren verschiedene Abtheilungen haben von einander abweichende Fastgebote, die aber sämmtlich mit größter Strenge befolgt werden. Die alten *dies sta-*

tionum sind beibehalten und zwar der Mittwoch und Freitag jeder Woche, ausgenommen zwischen Weihnachten und Epiphaniä, in der dritten Woche nach Epiphaniä (im Gegensatz gegen die häretischen Armenier) und in der Woche nach Ostern und Pfingsten. Die Hauptfasten sind aber die jährlichen vier großen Zeiten: *αἱ τέσσαρες νηστεῖαι τοῦ καθ' ἑνὸς χρόνου*: nämlich 1) *ἡ τεσσερακοστή* (Quadragesima) vor Ostern, gegründet auf Matth. 4, 2.; 2) ebenfalls vierzig Tage vor Weihnachten (vom 15. November bis 24. Dezember), nach 2 Mos. 34, 28.; 3) die Marienfasten der Gottesgebärerin (*νηστεία τῆς θεοτόκου*) vom 1. August bis zu ihrer Himmelfahrt (15. August); 4) die Apostelfasten (*νηστεία τῶν ἁγίων ἀποστόλων*) vom Montage nach Pfingsten (Trinitatis) bis zum 29. Juni alten Stils, gestützt auf Apostelgesch. 13, 3. Dazu kommen noch die Vigilien (*νηστεῖαι προεόρτιοι*) und einzelne außerordentliche Fasttage (s. *Ferraris* a. a. O. art. II. appendix nro. 14. v. Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Leipzig 1838.

Die Reformatoren waren keineswegs dem Fasten abhold, sie kehrten aber zu der ursprünglichen Auffassung der Kirche über dasselbe zurück und verwarfen das zwingende Fastengebot und die Meinung, als ob durch Befolgung eines solchen Gesetzes Gnade bei Gott verdient werden könne. Luther unterscheidet im Commentar zum Evang. Matthäi 6, 16. ein zweifaches Fasten, das weltliche (bürgerliche), das die Obrigkeit gebietet, um Theurung zu verhüten, aber nicht als ein gutes Werk oder Gottesdienst, und "ein geistlich gemein Fasten, das wir Christen sollten halten, und wäre auch wohl fein, daß man noch etliche Tage vor Ostern, item vor Pfingsten und Weihnachten eine gemeine Fasten behielte, und also die Fasten in's Jahr theilete. Aber beileibe auch nicht darum, daß man einen Gottesdienst daraus mache, als damit Etwas zu verdienen, oder Gott zu versöhnen; sondern als eine äußerliche christliche Zucht und Uebung für das junge einfältige Volk, daß sie sich lerneten in die Zeit richten und unterscheiden durch's ganze Jahr; wie man bisher viel Weihe- oder Frohnfasten hat gehalten, da sich Jedermann nach richtet..... So möchte ich auch leiden, daß man auf diese Weise durch's ganze Jahr alle Freitage Abends fastete, als zu einem merklichen Tag ausgesondert. Aber solch Fasten kann, noch will ich nicht anrichten, es würde denn zuvor einträchtiglich angenommen..... Aber das ist auch noch nicht das rechte christliche Fasten, das Christus meinet..... es stehet darinne, daß du deinen Leib züchtigest und mäßig haltest u. s. w." (Werke von Walch VII, 765). In ähnlicher Weise spricht sich Calvin aus, welcher in den Institut. lib. IV. cap. XII. §. 14 sq. das Fasten sowohl in einzelnen Familien, als in den Gemeinden sehr empfiehlt, aber nicht im Voraus bindende Zeiten und Gebräuche angesetzt wissen will: „Sic in summa habendum est: quoties de religione incidit controversia quam vel synodo vel ecclesiastico judicio finire oportet, quoties de eligendo ministro agitur, quoties denique tractatur res aliqua difficilis ac magni momenti; rursum quam apparent judicia irae Domini, ut sunt pestilentia, bellum et fames: hoc sanctum esse et seculis omnibus salutare institutum, ut pastores ad publicum jejunium et extraordinarias preces plebem hortentur“.... „At vero semper in primis cavendum nequid obrepat superstitionis, quemadmodum antehac magno ecclesiae malo accidit..... Pastores semper urgeant quod docet Joel, scindenda esse corda, non vestimenta: hoc est, admoneant plebem, non magni per se aestimari a Deo jejunium nisi adsit interior cordis affectus, vera peccati et sui ipsius displicentia, vera humiliatio, verusque dolor ex timore Dei. Imo jejunium non aliam ob causam utile esse nisi quod istis accedit velut inferius adminiculum. Nihil enim magis execratur Deus, quam dum homines signa et externam speciem pro cordis innocentia objiciendo fucum sibi facere conantur.“ Diesen Grundsätzen gemäß sind die Aussprüche über Fasten in den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche abgefaßt. Ausführlich finden sich dieselben in der Augsburgischen Confession Art. XXVI.: Vom Unterschied der Speise: Vorzeiten hat man gelehrt, daß Unterschied der Speisen und dergleichen Tradition von Menschen eingesetzt dazu dienen, daß man dadurch Gnade verdiene und für die Sünde gnug thue..... Daraus sind viel

schädlicher Irrthümer in der Kirche gefolget.... Erstlich ist dadurch die Gnade Christi und die Lehre vom Glauben verdunkelt —. Zum andern.. Gottes Gebot verdunkelt. Denn man setzet diese Traditiones weit über Gottes Gebot —. Zum dritten, solche Traditiones sind zu hoher Beschwerung der Gewissen gerathen u. s. w., vergl. Apologie der Conf. Art. VIII. von menschlichen Satzungen in der Kirche. Schmalkald. Art. III, 15. Confessio Helvetica II. art. XXIV. Bohem. art. XVIII. Gallic. art. XXIV. u. a. In diesem Geiste sind die Bestimmungen der Kirchenordnungen erlassen, wie in der Reform. Hassiae 1526. cap. VII., der sächsischen Visitationsartikel 1527, der pommer'schen Kirchenordnung von 1535 (gegen das Ende), der Brandenburg. von 1540 u. v. a. und darnach hat sich auch das Leben in der Kirche selbst gestaltet. Die Geschichte der Reformation, besonders in den Ländern, in welchen sich „die Gemeinden unter dem Kreuze“ ein kummervolles Daseyn erringen mußten, gibt uns die Zeugnisse, aus denen hervorgeht, wie Gebet und Fasten das kräftigste Mittel waren, den Drangsalen zu widerstehen. Am Niederrhein, in Holland, Frankreich wurden von den Synoden regelmäßig im 16. Jahrhunderte allgemeine Fasten ausgeschrieben. Der Auffassung Calvin's entsprechend, ja offenbar aus der oben mitgetheilten Stelle der Institutionen entlehnt ist die Vorschrift der ersten Nationalsynode zu Paris von 1559. Matières generales art. XXXIII. (*Aymon* tous les synodes nationaux. A la Haye 1710. 4. Tom. I. p. 6) „En tems de grande persécution, de guerre, peste, famine et autre generale affliction, quand on voudra élire des ministres de la parole, et quand il sera question d'entrer au synode, ou pourra denoncer des prieres publiques et extraordinaires, *avec jeunes*, toutefois sans scrupule ou superstition.“ Vergl. die Synode von 1578 mat. gener. art. X. 1583 art. XXI. u. a. (a. a. O. pag. 128. 161). Später sind die Fasten seltener geworden und wo sie sich finden, meistens an die Feier der Bet- und Bußtage geknüpft worden. Verschiedene mit den Fasten zusammenhängende Zeichen der Trauer sind für die Quadragesima auch in der evangelischen Kirche beibehalten, wie die schwarze Bekleidung von Altar und Kanzel; ebenso bildet ein partikularrechtlich bestimmter, kleinerer oder größerer Zeitabschnitt aus den verschiedenen Fasten in Bezug auf Abschluß der Ehe ein tempus clausum, so daß ohne Dispensation während der geschlossenen Zeit gar keine Ehe eingegangen werden darf oder nur eine stille Hochzeit zulässig ist (vgl. Piper, Kirchenrechnung. Berlin 1841. 4. S. 76. 77).

Literatur: Außer den oben citirten Monographieen s. m. *J. H. Boehmer*, de jure circa jejunantes, abstinentes et jejunos. Halae 1722. 4. verb. mit desselben jus ecclesiasticum Protestantium lib. III. tit. XLVI. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie B. X. S. 311—420. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche B. II. Abth. II. S. 589—632. B. V. Abth. II. S. 3—168. Helfert, Darstellung der Rechte, welche in Anschauung der heiligen Handlungen stattfinden. §. 87—95. Alt, der christliche Cultus. S. 518 f. H. F. Jacobson.

Fastidius, mit dem Zunamen Priscus, ein geborner Britte, nach Gennadius ein britischer Bischof, nach Andern sogar London's Metropolit. Er lebte zu Anfang des fünften Jahrhunderts. Seine Schrift ad Fatalem de vita christiana et viduitate colenda nimmt unter den wenigen Ueberresten schriftlicher Denkmale der altbritischen Kirche einen vorzüglichen Rang ein. Sie befindet sich, ohne Nennung des Namens des Verfassers, unter den Werken Augustins (Bd. 9. S. 888), wurde 1663 mit dem Namen des Fastidius von Lukas Holstenius in Rom herausgegeben, von Gennadius in zwei Bücher, von Baleus gar in vier (1. de vita christiana, 2. de doctrina spiritus, 3. de viduitate servanda, 4. admonitiones piarum) zerschlagen, und von den Benedictinern, wie auch Tillemont (Mémoires T. XV. p. 16) der Hinneigung zu dem damals in Britannien viele Anhänger zählenden Pelagianismus beschuldigt. Letzterer bemerkt, Fastidius habe trotz der Breite seines Styls und des öfteren Gebrauchs barbarischer Worte im Ganzen klar und gut geschrieben. Ein Mährchen ist es, wenn Joh. Trithemius behauptet, Fastidius habe auch das chronicon Scotorum geschrieben. Vgl. *Cave*, historia lit. T. I. p. 401. Dr. Pressel.

Fatalismus — der Glaube an die Allmacht des grundlos waltenden Schicksals, vom lateinischen *Fatum* = das unwiderruflich Ausgesprochene, das Verhängniß. Das Wort hat im Lateinischen die passive Form, das Zugetheilte, welche im Griechischen durch *Ἑιμαρμένη* gleichfalls repräsentirt ist. Doch tritt im Griechischen auch die active Personification hinzu mit *Μοῖρα*, wenn gleich dieses, gleichwie *Ἀῖσα* (dieses besonders in Beziehung auf die Lebensdauer), ursprünglich auch das passiv Zugetheilte bedeutet. Die Moira in dieser Personifikation ist der letzte monotheistische Ueberrest in der heidnisch-griechischen Weltanschauung, die Zusammenfassung der im griechischen Götterolympe auseinandergetretenen Vielheit in eine über ihr stehende Einheit. Bekanntlich hat aber Moira bei Homer eine amphibolische Stellung, so daß sie bald über Zeus (wie einseitig Harleß, Müller, Bernhardy, Ulrici), bald auch wieder unter Zeus (wie ebenso einseitig Lange, Nitzsch, Göttling, Schmalfeld sie auffassen,) erscheint; eine Amphibolie, die nach Delbrücks und Creuzers Vorgang Nägelsbach richtig damit erklärt: der monarchische Wille des Zeus erscheine bei Homer nicht als ein absoluter gegenüber dem Widerstreben der andern Götter; aber doch habe der Menschengeist ein Streben, eine monotheistische Ahnung und Tendenz auch im Heidenthume, der Vielheit ein Haupt, dem gegliederten Organismus des Himmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschließenden Einheit zu geben. Wiederum aber sey diese oberste Einheit eben todt und unlebendig und dieses führe den Dichter wieder dazu, sie mit dem höchsten, lebendigen Gotte, mit dem Gesammtwillen der Götter zu identificiren. Der philosophische Gang der griechischen Entwicklung führte nun zunächst dazu, den Gedanken der obersten Einheit der Weltregierung durch die *Μοῖρα* herauszustellen, wie dies bei Herodot geschieht in der Stelle 1, 91. *τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐϛιν ἀποφυγέειν καὶ ϑεῷ* und in der durch Schillers Ring des Polykrates bekannt gewordenen Anschauung von *τὸ ϑεῖον* (eben die Zusammenfassung des göttlichen Gesammtwesens in eine Einheit) *φϑονερὸν*, der neidischen Gottheit, die die höchsten Bäume mit ihrem Blitze trifft, dafür sorgt, daß „die Bäume nicht in den Himmel wachsen," keine Ueberhebung, kein Zuviel duldet, — eine Anschauung, welche die theoretische Grundlage der griechischen Cardinaltugend der *σωφροσύνη* bildet. Diese Einwirkung des Schicksals wurde nun zunächst auf die Fügung und Gestaltung des äußern Lebens bezogen; da aber dessen Abhängigkeit von der innern Beschaffenheit der Götterlieblinge oder Götterfeinde auch dem Heidenthume sich nicht entziehen konnte, so führte dies dazu, den Begriff des Schicksals, des obersten Regenten der Welt zu vertiefen und zu vergeistigen, wie wir dies für die theoretische Weltbetrachtung nach Anaxagoras Vorgang, der den *Νȣ̃ς*, Geist, als Weltordner und Weltlenker erkannt, als das Streben des Platon, besonders im Philebus (31, 4. *ἐν τῇ τȣ̃ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νȣ̃ν ἐγγίγνεσϑαι*) und im Timäus erkennen. Dieselbe Erscheinung, das Streben nach einer vergeistigteren Auffassung des Schicksals tritt uns bei den gleichzeitigen Tragikern entgegen, unter welchen hier ganz besonders Sophokles zu nennen ist, den seine Lebensanschauung am allerschönsten und sprechendsten durch seine Gestaltung der Labdakidensage, in den beiden Oedipus beurkundet. Wohl ist das Verhängniß des Schicksals das Vorherbestimmende, wie denn Oedipus sagen muß Oedip. Colon. 266. 267 (ed. Schneidewin): *ἐπεὶ τά γ'ἔργα μȣ πεπονϑότ' ἐϛὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα* (denn meine Thaten sind mein Schicksal eher wohl zu nennen, als mein Werk). Aber das schließt die Schuld des Menschen nicht aus, wie ja der Fluch des Labdakidenhauses von Anfang an auf der eigenen Schuld beruht und wie solches speciell für Oedipus einerseits die erschütternde Entwicklung der Entdeckung seiner Schuld im Oedipus rex, andrerseits die erst im Colonischen als möglich gegebene Versöhnung bezeugt. Das eigentlich Tragische in der antiken Tragödie ist ja der Antagonismus des Individuums und der Weltordnung, der Conflikt zweier nach dieser gleichberechtigten Mächte. In diesem Hauptpunkte sind eben die modernen, angeblich der antiken Tragödie abgelauschten Schicksalstragödien von Müllner (die Schuld), Grillparzer (die Ahnfrau) und Werner (der 24. Februar), welche den reinen Fatalismus repräsentiren, von ihrem Vorbilde abgewichen und dafür

von Platen in seinem romantischen Oedipus und in der verhängnißvollen Gabel unübertrefflich schön und wahr gegeißelt worden. Des Sophokles Auffassung ist denn aber auch der Höhepunkt der griechischen Weltanschauung, wie sein Zeitalter die Blüthezeit der hellenischen Welt. Von da an wurden die beiden im Begriffe der *Μοῖρα* gleichsam gebundenen Seiten aus einander gezogen und in die Extreme auseinander gerissen. Auf der einen ging von Euripides bis zu den Epikureern das Streben, die Allgewalt des in sich concentrirten Schicksals, des höchsten Götterwillens in der Laune der Willkürlichkeiten aufzulösen, der *Τύχη* zu unterstellen, welche schon bei Thucydides eine bedeutende Rolle spielt, bis auf Erden der bloße, blinde Zufall regiert, und die epikureischen Götter als „Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses sich um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen nichts bekümmern,“ eben darum auch auf Erden nichts mehr zu sagen haben, wobei es gleichgültig wird, ob man ihnen dient oder nicht. Auf der andern Seite aber, wenn die *Τύχη* die Auflösung der *Μοῖρα* ist, stellt sich die Verknöcherung derselben dar in dem Stoicismus, dem die lebendige Götterwelt zur todten Allgemeinheit der Naturnothwendigkeit wird, welche unter der „verständigen Weltseele“ nur übel verborgen ist: Naturgemäß leben, d. h. sich eben in den nothwendigen Gang der Natur mit Resignation fügen, das ist hier die einzige Weisheit des Lebens. Wie überhaupt, so sind auch hier in ihrer Anschauung und in ihrer Forderung die Stoiker und Epikureer einander entgegen: hier herrscht die reine Einzelheit, dort die reine Allgemeinheit; hier das rein irrationale Spiel des blinden Zufalls, dort der Ernst der todten Naturnothwendigkeit. Aber im Resultat treffen sie, wie oft, so auch hier zusammen: gegen das ineluctabile fatum, ob es sich im vereinzelten Zufalle oder im zusammenhängenden Naturprozesse aufdrängt, ist eben nichts zu machen; die nach höheren, aber dem Menschen verborgenen Gesetzen, also menschlich betrachtet grundlos waltende Moira ist an sich zum blinden, todten Schicksale geworden. — Und das ist denn der Begriff des Fatums, wie er jedem Fatalismus zu Grunde liegt: 1) das Schicksal ist eine todte, blinde Macht, der 2) die menschliche Freiheit ganz und gar, rettungslos preisgegeben ist. In diesem doppelten Sinne hat der Fatalismus seinen geschichtlichen Ausdruck im Muhamedanismus, der sich in die Größe seines Gottes unbedingt ergibt. Im Bereiche des christlichen Lebens hat der Fatalismus verschiedene wissenschaftliche Begründung gefunden. Sehen wir ab von der auf's Höchste gespannten Prädestinationstheorie, die im verborgenen absolutum decretum (bei Luther in seiner Schrift de servo arbitrio, ebenso wie bei Calvin vgl. des Verf. Abhandlung über die Prädestination in Ullmanns u. Umbreits Studien 1847 1. 2.) und seinem grundlosen Walten ganz nahe an den heidnischen Begriff des Fatum streift und daher schon in Augustin gegen die aus derselben gezogenen Consequenzen des Fatalismus sich zu wehren hatte, — also sehen wir ab von solchem Fatalismus des geistigen und ewigen Lebens, so hat der Fatalismus im gewöhnlichen Sinn seine Begründung 1) in der pantheistischen Weltanschauung, der die Freiheit der Persönlichkeit ganz entschwindet und zu Actionen des All-Eins herabgesetzt wird, so daß, wie bei Spinoza, all unser Denken und Thun nur ein Denken und Thun Gottes durch uns ist. Dies führt unmittelbar über in den 2) Determinismus des Deismus, dem Alles in der Welt seit der Schöpfung nach dem eisernen Gange der Naturgesetze sich abwickelt und der demgemäß die Individualität mit ihrem Streben und Leben nur zu einem Zahne in den Rädern der großen Weltmaschine stempeln kann, und des neuerdings wieder aufgewärmten Materialismus, dem „der Gedanke eine Secretion des Gehirns, gleichwie der Harn eine Secretion der Nieren“ ist. Wie unendlich hoch steht über solcher von Christen ausgeheckten Weltordnung der heidnisch-sophokleische Begriff des Schicksals! Wie die Begründung des Fatalismus, der übrigens im praktischen Leben auf die schlechtere heidnische epikureische Richtung sich zurückzieht, so sind auch seine Consequenzen sehr verschieden im Leben: derselbe Türke, den sein Fatalismus mit Heldenmuth in die Hitze des Kampfes treibt, bleibt ruhig, wenn es gilt, eine Feuersbrunst im Keime zu ersticken. Der Fatalismus führt im geistigen Leben zum beschaulichen Quietismus, der sich in stille Ruhe hineinlebt, weil Alles ja doch von

Digitized by Google

oben geschieht, sowie auch zum ausgelassensten Libertinismus, da ja doch Alles Eins ist, was man thut; er führt zur dumpfen Resignation der Verzweiflung, da man einmal eben doch nicht ändern kann, was das Schicksal bringt, und zum kältesten Heroismus, der an „seinen Stern“ glaubt und die Zuversicht hat, daß „die Kugel für ihn noch nicht gegossen“ ist. Solchem Fatalismus in seinem heidnischen Grunde und seinen ungläubigen oder abergläubischen Auswüchsen stellt das Christenthum seine Ergebung entgegen (s. d. Art.), welche darauf beruht, daß 1) Gott nicht ein blinder Zufall, nicht ein todtes Schicksal, nicht eine dunkle finstre Naturmacht, sondern Geist, ein lebendiger Gott und der Vater der Liebe ist, und daß er darum 2) dem Menschen als seinem Bilde die Freiheit gegeben hat, durch welche er selbst zur Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse, zur Herstellung des „Reiches Gottes auf Erden“ im Ganzen und im Einzelnen helfen soll und helfen darf.

Nägelsbach, homerische Theologie 1840. Preller, der Artikel Fatum in Paulys Encyklopädie, Gruppe, Ariadne 1834; C. L. Roth, Rede am Geburtsfeste des Königs 1852, im Correspondenzbl. für die gel. Schulen Württembergs. Carl Beck.

Faustinus, Presbyter und Luciferianer zu Rom im 4. Jahrhundert. Von den Alten erwähnt seiner nur Gennadius (de vir. illustr. c. 11.), der erzählt, Faustinus habe 7 Bücher gegen die Arianer und Macedonianer geschrieben. Das lange dem Gregorius Bäticus zugeschriebene Werk wurde erst von Tillemont seinem rechtmäßigen Verfasser wider zugesprochen. Dasselbe war der ersten Gattin des Theodosius des Großen, Flaccilla gewidmet, die im Jahr 385 starb, und erschien zuerst unter dem Namen des Gregorius Bäticus zu Rom im J. 1575. Eine zweite Schrift Faustins ist seine Fides, dem Kaiser Theodosius gewidmet, nach Mabillon zwischen den J. 379 und 381 verfaßt, inner welcher Zeit Faustin sich zu Eleutheropolis aufhielt. Noch eine Schrift schrieb Faustin zur Vertheidigung seiner Partei, gewidmet den Kaisern Valentinian und Arkadius zwischen den Jahren 383 und 384, in welcher er die römischen Bischöfe Hilarius und Damasus hart angreift. Diese Schrift führt den Titel libellus precum. Sämmtliche Werke sind von *Migne*, Patrologiae T. XIII. p. 38—108 abgedruckt. Aus denselben erfahren wir, daß er zu Rom unter Pabst Liberius (352—366) Presbyter war, und nach dessen Tod für die Wahl des Ursinus Partei nahm und das traurige Loos seiner Anhänger theilte. In seiner ersten Schrift de trinitate sive de fide contra Arianos schildert er zuerst die Abweichung der Arianer von der rechtgläubigen Lehre, obwohl diese ihre Häresie in gleichlautenden Phrasen zu verdecken suchen, eifert dann gegen ihre Behauptung, Gott habe den Sohn aus Nichts geschaffen, da der Sohn hiedurch zum Geschöpf erniedrigt werde, schreibt dem Sohn die Allmacht und Unveränderlichkeit zu, und schließt mit einer Erklärung über das Wesen des heil. Geistes, der ohne Anfang und Ende, also kein Geschöpf sey. In seiner Fides legt er das Glaubensbekenntniß seiner Partei dahin ab: „Wir glauben an einen Vater, der nicht Sohn ist, sondern den Sohn ohne Anfang aus sich erzeugte, nicht schuf; an einen Sohn, der nicht Vater ist, aber den Vater hat, aus dem er gezeugt, nicht geschaffen ist; an einen heil. Geist, der in der That der Geist Gottes ist. Damit bekennen wir auch die Eine Substanz der göttlichen Dreieinigkeit.“ Zugleich verwahrt er sich gegen die Apollinaristen, denen er so fern als den Arianern stehe. In seinem libellus precum endlich, der von Marcellinus mit unterzeichnet ist, wird um Einhalt der Verfolgungen gebeten, welche weniger den Verfolgten selbst schädlich seyen, als das römische Reich zum Untergang führen werden. Auf diese Bittschrift erfolgte ein Reskript des Theodosius, in welchem Schonung gegen die luciferanischen Bischöfe Gregorius und Heraklidas anbefohlen und gesagt wird: „sciant cuncti id sedere animis nostris, ut cultores omnipotentis dei non aliud nisi catholicos esse credamus.“

Dr. Pressel.

Faustus, der Manichäer, geb. zu Mileve in Numidien, Bischof der afrikanischen Manichäer, Zeitgenosse Augustins, ein Mann von großer natürlicher Begabung, Gewandtheit und Beredtsamkeit, von großer Einbildung auf seine Weisheit, aber nicht ohne

eine gewisse natürliche Offenheit und Gutmüthigkeit, eines der bedeutendsten Häupter seiner Sekte, von seinen Sektengenossen wie ein Orakel geachtet. Auch Augustin in seiner manichäischen Jugendperiode hegte von ihm eine hohe Meinung und suchte bei ihm, als er ihn endlich zu Carthago kennen lernte, Beruhigung und Lösung seiner Zweifel, fand aber weder die geistige Tiefe noch die Gründlichkeit und den Umfang des Wissens, die er erwartete: seine Belesenheit war wenig umfassend, die Naturwissenschaften waren ihm völlig fremd; durch oberflächliches Scheinwissen und Redefertigkeit wußte er Andern zu imponiren; für Augustin aber wurde er eben dadurch zu einem Hauptwerkzeug, ihn aus den Banden des Manichäismus zu befreien. Später schrieb Faustus eine Schrift zur Vertheidigung des Manichäismus und zur Bestreitung der kathol. Lehre, worin er die gewöhnlichen manich. Angriffe gegen die Dogmen und Institutionen der Kirche, besonders auch Einwürfe gegen die heil. Schrift, namentlich des A. T., nicht ohne Witz und Scharfsinn vorträgt. Augustin unternahm auf den Wunsch seiner Freunde die Widerlegung dieser Schrift in seinen 33 Büchern contra Faustum (geschr. 400, dem Hieronymus übersandt 404), welche für die Kenntniß des Manichäismus dadurch von besonderem Werth sind, daß sie uns nicht bloß Notizen über Faustus, sondern auch ziemlich vollständige Auszüge aus dessen Schrift mittheilen, welche von Augustin Abschnitt für Abschnitt widerlegt wird. S. *August.* Conf. V, 3. 5. 6. 7.; de Civ. D. XV., Retract. II., 7; c. *Faust.*, l. XXXIII. ed. Paris. Tom. VIII. und die K.Gesch. von Schröckh XI. S. 289; Neander II. 3. S. 1476; Gieseler, weitere Literatur u. d. Art. Manichäismus.

Wagenmann.

Faustus von Rhegium (Reji, Rhiez, Regiensis, Rejensis), einer der bedeutendsten Vertreter des Semipelagianismus, geb. in Britannien zu Anfang des 5. Jahrh., gebildet in Philosophie und Rhetorik, wird Mönch im Kloster Lerinum (s. d.), wo er dem Studium der heiligen Wissenschaften und strenger klösterlicher Ascese sich widmet, Abt daselbst um's Jahr 434, in welchem Amt er durch seine Vorträge wohlthätig wirkt, wird Bischof von Reji oder Rhegium in der Provence 454 oder 455, 481 wegen einer Schrift gegen die Arianer von dem arianischen Westgothenkönig Eurich verbannt, kehrt im Jahre 484 zurück, stirbt in hohem Alter (um's Jahr 493 wie es scheint) — ausgezeichnet durch milden praktisch-christlichen Sinn und eine eifrige und gesegnete Wirksamkeit in den schweren Zeiten der Völkerwanderung und des herrschenden Arianismus. Er wirkt für Ausbreitung des Christenthums, für klösterliche Zucht und Frömmigkeit, besonders aber nimmt er an den mancherlei Lehrstreitigkeiten, die sein Jahrhundert theils vom vorigen überkommen, theils neu erzeugt hatte, lebhaften Antheil durch Briefe, Predigten, Schriften und mündliche Verhandlungen. Vielfach wurde sein Rath gesucht, sein Gutachten eingeholt. Er schrieb Briefe und Traktate wider den Monophysitismus, wider Arianer und Macedonianer, über verschiedene dogmatische und praktische Fragen, z. B. die Buße auf dem Sterbebett, den Zustand der Seele nach dem Tode, über die Natur der Seele (deren Körperlichkeit — im Unterschied von der reinen Geistigkeit Gottes — er nach dem Vorgang von Hilarius, Didymus u. A. besonders in antiarianischem Interesse behauptete, unter dem Widerspruch des Claudianus Mamertus, s. d. Art. Bd. II. S. 712); auch Homilien oder Mönchsreden (sermones ad monachos) von ihm sind zum Theil unter fremdem Namen (dem des Euseb. Emes.) erhalten. — Am bedeutendsten jedoch war seine Betheiligung am semipelagianischen Streit. Als um's Jahr 474 der Presbyter Lucidus die augustinische Lehre von Gnade, Freiheit und Vorherbestimmung in schroffen Ausdrücken vorgetragen hatte, so richtete Faustus nach vergeblichen mündlichen Verhandlungen im Namen einer Anzahl von gallischen Bischöfen ein Schreiben an denselben, worin er ihn zum Widerruf seiner prädestinatianischen Behauptungen auffordert. Diesen Widerruf leistete Lucidus auf (oder nach) einer Synode zu Arles 475 in mehr als genügender Weise (s. *Mansi* T. VII. p. 1007, Rößler, Bibl. d. K.V. X. S. 326 ff.). Aus Anlaß dieses Streits und aus Auftrag der beiden deßhalb gehaltenen Synoden zu Arles und Lyon suchte Faustus seine schon in der epistola

ad Lucidum ausgesprochene vermittelnde Ansicht über die streitigen Fragen näher zu entwickeln in seiner Schrift de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libr. II. — der tüchtigsten Streitschrift und Apologie des Semipelagianismus. — Mehr ein Mann der praktischen Frömmigkeit als der speculativen Schärfe und Consequenz, will Faustus in der theol. Anthropologie ebenso wie in der Christologie zwischen den beiden Extremen — einseitiger Hervorhebung des Göttlichen oder des Menschlichen — vermitteln: er bestreitet die Irrthümer des Pelagius wie die der sogenannten Prädestinatianer und zugleich — wenigstens indirekt — die Lehre Augustins selbst, ohne jedoch als Gegner des seligen und gelehrten Bischofs erscheinen zu wollen. Faustus leugnet auf's Entschiedenste eine absolute Prädestination als einen heidnischen Fatalismus, unterscheidet mit der Schrift de vocatione gentium, mit der er sich überhaupt vielfach berührt, die gratia generalis, die religiös-sittliche Anlage, womit Gott in der Schöpfung schon den Menschen ausgestattet und welche auch durch die Sünde nicht ganz verloren ist, und die gratia specialis, die erst durch das Christenthum dem Menschen verliehen wird. Nun geht zwar auch die Erlösungsgnade im Allgemeinen allem menschlichen Verdienst voran; aber doch ist die Wirkung der Gnade im Einzelnen bedingt durch die Willensrichtung des Menschen und den Gebrauch, den dieser von dem im Christenthum eröffneten Brunnen des Heils machen will; ja es geschieht manchmal, daß der menschliche Wille „Deo ita ordinante gratias speciales praecedit," daß nicht die Gnade, sondern der freie Wille den Anfang im Heilswerk macht. — Die Schrift des Faustus machte großes Aufsehen, fand zwar im südlichen Gallien Beifall, erregte aber anderwärts trotz ihrer milden und vermittelnden Haltung großen Widerspruch; ja gerade diese Schrift und die Bewegungen, die dieselbe besonders auch in Constantinopel hervorrief, die heftigen Angriffe der fanatischen scythischen Mönche 520, und die dadurch veranlaßten Verhandlungen in Rom, Nordafrika, Gallien u. s. w., führten die schließliche Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence und die bestätigenden Aussprüche der römischen Bischöfe — glücklicherweise erst lang nach dem Tode des Faustus — herbei.

Eine Gesammtausgabe der Schriften des Faustus fehlt; sie finden sich, jedoch mit ziemlich vernachlässigtem incorrectem Text, in den griech. patrist. Sammlungen, z. B. Biblioth. Patr. Magna T. V. p. III. p. 500 sqq. Bibl. Lugdun. VIII. 525 sqq.; Auszüge bei Rößler, Bibl. d. K.V. X. S. 280 ff. Vgl. über Faustus: *Ceillier*, hist. générale des auteurs sacr. et eccl. T. XV. p. 157 sqq.; Hist. litér. de la France par de relig. Bened. T. II. p. 585; Neander, Kirchengesch. II. 3. S. 1347 ff.; Wiggers August. u. Pelag. II. S. 224 ff. 238 ff. Vgl. d. Art. Semipelagianismus.

Wagenmann.

Faustus, Sozini, s. Sozzini.

Febronius, Justinus, s. Hontheim.

Feder (Johann Michael), Dr. der Theologie und Professor zu Würzburg, geboren 1753 zu Oellingen, ward nach Absolvirung der Gymnasial- und philosophischen Studien 1772 im Clericalseminar zu Würzburg aufgenommen. Der Fürstbischof Adam Friedrich, dem es nach Aufhebung des Jesuitenordens sehr am Herzen lag, tüchtige Lehrer für die Universität heranzuziehen, ließ den jungen Feder auf Kosten des Universitätsfonds Thesen ex universa theologia defendiren und zum Licentiaten der Theologie promoviren. Dies geschah 1777; im gleichen Jahre ward er als Priester ordinirt, und sofort zur subalternen Seelsorge auf dem platten Land, später in der Hauptstadt verwendet. Im Jahr 1785 ward er zum außerordentlichen, im folgenden zum ordentlichen Professor ernannt; 1794 erhielt er als Nebenamt das Präsidium der Marianischen Sodalität, vermöge dessen er jährlich neun Predigten in der Universitätskirche zu halten hatte, die er alle drucken ließ. 1795 ward er zum Censurrath, 1798 zum geistlichen Rath ernannt. Bei der im Jahre 1803—1804 erfolgten Organisation der Universität ward er angewiesen, seine Kraft einzig zur Pflege der Universitätsbibliothek als Oberbibliothekar zu verwenden; 1811 ward er in den Ruhestand versetzt und starb 1824.

Feder war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Ein vollständiges Verzeichniß seiner schriftstellerischen Arbeiten findet sich im Thesaurus librorum rei catholicae (Würzburg 1848) p. 232 sq. Aus dem Französischen übersetzte er Blanchard's Krankentrost (Bamberg 1785), Faberts Betrachtungen über christl. Moral (Würzb. 1786), Bausset's Lebensgeschichte Fenelons (Würzb. 1809—1812); aus dem Englischen Gerard's Vorlesungen über Führung des Pastoralamtes (Würzb. 1803). Aus dem Lateinischen übersetzte er außer einigen altklassischen Schriften von Cicero und Corn. Nepos die Abhandlung von Vincenz von Lerin über das Alterthum des kathol. Glaubens (Bamb. 1785) und die Bischofsweihe aus dem römischen Pontificale (Würzb. 1795); aus dem Griechischen die Reden des Chrysostomus über das Evangelium Matthäi (Augsb. 1786) und Johannis (Augsb. 1788); Cyrills Schriften (Bamb. 1786), Theodorets zehn Reden von der Vorsehung (Würzb. 1788). Außerdem verbesserte er die Braun'sche Bibelübersetzung (Nürnb. 1803), nahm vorzüglichen Antheil an den Würzburger Gelehrten Anzeigen, die von ihm 1788—1792 redigirt wurden, und gab ein Magazin zur Beförderung des Schulwesens im kathol. Deutschland (3 Bde, Würzb. 1791—1797) heraus. Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit. Bd. 1. S. 210—213.

Dr. Pressel.

Fegfeuer ist = Reinigungsfeuer, lat. ignis purgatorius, griech. *πῦρ καθάρσιον* oder *καθαρτήριον*. Als reinigend und als Bild oder Symbol der Reinigung, Läuterung kommt das Feuer nicht selten in der heil. Schrift vor (1 Petr. 1, 7. Matth. 3, 11. Apostelgesch. 2, 3. Mal. 3, 2 und wohl auch Jer. 23, 29.); daneben aber auch als verzehrend (1 Kor. 3, 11.) und als Symbol der Strafe, ja der Verdammniß (Mark. 9, 44. 49. Matth. 3, 10. 12; 25, 41. u. a.). Nur in den Stellen letzterer Art aber ist ein bestimmtes Hinausgehen über die gegenwärtige Existenz, und zwar so daß der große Entscheidungstag der Zukunft des Herrn (1 Kor. 3.), oder auch der *αἰών μέλλων*, der Weltlauf nach dieser in's Auge gefaßt wird. In Betreff der Zwischenzeit zwischen dem Tode der Einzelnen und der Auferstehung der Todten oder dem entscheidenden Gericht findet sich keine ausdrückliche Hinweisung auf Reinigung. Denn wenn auch in der Erzählung vom reichen Mann (Luk. 16.) von einem Feuer die Rede ist, so wird dasselbe doch nur als peinigend, nicht als reinigend dargestellt. Da aber hier von der Erlösung noch ganz abgesehen wird, so ist durch diese Stelle die Sache noch keineswegs erledigt; und die Stellen 1 Petr. 3, 19; 4, 6. deuten auf ein Hineinreichen der versöhnenden und heiligenden Kraft des Herrn in das Gebiet der Hingeschiedenen; so daß man nicht ohne Schriftgrund behaupten mag, die sogenannte Höllenfahrt Christi, welche eben so eine fortgehende Wirkung des Alles Erfüllenden (Eph. 4, 10.) mit sich geführt haben wird, wie sein Gekommenseyn in die irdische Welt, weise auf ein Befaßtseyn auch der Todtenwelt in der Wirksamkeit der Erlösung. Hievon aber diejenigen auszuschließen, welche schon in diesem Leben dieselbe zu erfahren angefangen haben, aber, sey es mehr oder weniger durch eigene Schuld, Untreue, Nachlässigkeit, Trägheit, Saumseligkeit, oder mehr durch die Verhältnisse und Umstände und die Schuld Anderer, in der Heiligung zurückgeblieben, in einem höheren oder geringeren Grade noch „fleischlich“ in dem Sinne von 1 Kor. 3, 1., vom Geiste Christi noch nicht durchdrungen, und obwohl nicht leer von Christo, nicht ohne Glauben und Anhänglichkeit an ihn, doch von allerlei Unlauterkeit noch mehr oder weniger befleckt sind, — diese von der dort fortgehenden Wirksamkeit der Erlösung auszuschließen, sind wir auf keine Weise berechtigt; und anzunehmen, daß entweder der Tod oder die Auferstehung auf einmal alle Befleckung und Mängel hinwegnehme, also daß eine Läuterung und Förderung im Zwischenzustand entbehrlich sey, sind wir weder durch das Schriftwort veranlaßt, noch hat dieses eine innere Wahrscheinlichkeit für sich. Wir werden also der Erwartung Raum geben dürfen, daß die reinigende Kraft des Blutes Christi (1 Joh. 1, 7.), welcher immerdar lebend die Seinigen Alle vertritt (Hebr. 7, 25.), diesen zu gute komme zu ihrer völligen Läuterung und Zubereitung zur reinen Gemeinschaft mit dem Herrn oder zur Vollführung des angefangenen

guten Werks (Phil. 1, 6.), welche freilich je nach dem Maße eigener Verschuldung und Versäumniß mit Schmerz verbunden seyn wird, so daß darin auch die vergeltende Gerechtigkeit züchtigend sich erweisen wird. Die nachapostolische Zeit trifft daher kein gerechter Vorwurf, wenn sie von schmerzlichen Zuständen hingeschiedener Gläubigen redet. Der Ausdruck „Reinigungsfeuer" aber kommt in der alten griechischen Kirche noch nicht in Bezug auf den Zwischenzustand vor: bei dem alexandrinischen Clemens von Reinigungen im gegenwärtigen Leben, bei Origenes u. A. von dem Feuer des Weltendes, welches für die noch Unvollendeten eine schmerzliche Läuterung mit sich führen werde (vgl. 1 Kor. 3, 11.). Die Ausbildung der eigentlichen Fegfeuerlehre gehört dem Abendland an. Jedoch ist auch hier wohl zu unterscheiden zwischen der alten Reinigungslehre und zwischen der im Mittelalter ausgebildeten Fegfeuerlehre, wie sie in der römisch-tridentinischen Kirche in Geltung geblieben ist (vgl. Marheineke, Vorl. über Symb. S. 212 ff.). Jene finden wir in ihren Anfängen bei Augustinus, in ihrer weiteren Entwickelung bei Cäsarius, Bischof von Arelate und bei Gregor d. Gr. Augustinus findet die Möglichkeit jenseitiger zeitlicher Strafen angezeigt in Matth. 12, 32. und bezieht darauf vermuthungsweise („vielleicht") auch 1 Kor. 3, 11 ff. Es möge, meint er, auch jenseits ein Reinigungsfeuer geben für solche, die in der Anhänglichkeit an's Irdische befangen seyen, jedoch nur so, daß sie noch lieber dieses, als Christum darangeben möchten. Je nach der Größe derselben werden sie durch dieses Feuer langsamer oder schneller gerettet (zur Seligkeit geeignet) werden. Dies wird von Cäsarius dahin erweitert, daß solche, die im Wiedergutmachen kleiner Sünden (durch Almosen ꝛc.) lässig seyen, um unbefleckt zum ewigen Leben zu gelangen, durch das langwierige Feuer jener Welt geläutert werden müssen. Gregor d. Gr., der dies weiter ausführt, bezieht auf diese leichten Verschuldungen (leves culpae) das Heu, Stroh und Stoppeln 1 Kor. 3., läßt aber die jenseitige Reinigung bedingt seyn durch in diesem Leben gethane gute Werke. — Und wie schon ältere Väter (Tertullian) annahmen, daß jene schmerzlichen Zustände durch die Gebete der Lebenden in Verbindung mit Darbringungen (oblationes) in ihrem Namen, also im Zusammenhang mit der Eucharistie, gemildert werden mögen, so sieht auch Gregor die Darbringung des heiligen Opfers als eine große Hülfe für die Seelen in diesem Zustand an (Ursprung der Seelenmessen).

Diese ältere Reinigungslehre wurde in der scholastischen Theologie theils weiter ausgesponnen, theils modificirt, im Zusammenhang mit der Lehre vom Sakrament der Buße und mit der Ablaßlehre. So entstand die Fegfeuerlehre der römischen Kirche. Die Gläubigen, d. h. in der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Heilsmittel Stehenden, und durch bußfertigen Sinn und pflichtmäßiges Bekenntniß ihrer Sünden vor dem Priester (Beichte) der rechtfertigenden Gnade würdig Gewordenen, erlangen die priesterliche Absolution, d. h. die Lösung von der Schuld und ewigen Strafe unter der Bedingung, daß sie auch der Kirche, deren Ordnung sie verletzt haben, genugthun durch Uebernahme der vom Priester ihnen auferlegten zeitlichen Strafen, der Pönitenzen des alten Bußkanons, oder durch andere willkürlich übernommene und freiwillig geleistete gute Werke (Fasten, Almosen, Wallfahrten). Wer nun damit nicht in's Reine gekommen ist während seines irdischen Lebens, der hat im jenseitigen Reinigungsort das noch unerledigt Gebliebene unter peinlichen Schmerzen abzubüßen. — Aber die Kirche kann auch diesen mit ihren Heilsmitteln noch zu Hülfe kommen, und ihnen eine völlige oder theilweise Befreiung von diesen nach erlangter Sündenvergebung noch zu leistenden zeitlichen Büßungen verschaffen, vor Allem durch das Meßopfer, welches für Lebendige und Todte dargebracht wird und durch welches das Leiden Christi auch zur Linderung oder Aufhebung der im Fegfeuer zu büßenden Strafen angeeignet wird (applicatur); sodann durch den Ablaß, indem sie aus dem Schatze der überflüssigen Verdienste Christi und der Heiligen, über welchen sie zu verfügen hat, auch den Hingeschiedenen, welche sie dessen würdig achtet, nach ihrem Gutbefinden zutheilt, sey es nun in der Weise der Absolutionen, insofern der Pabst, der Verwalter jenes Schatzes, auch über die Seelen

im Fegfeuer solche Gewalt hat, sey es, wie die Mehrzahl annimmt, per modum suffragii, so daß nicht der Ablaß an sich, sondern die suffragia — die Hülfsleistungen der Lebenden, wodurch die Erlangung desselben bedingt ist: Gebete, Messen, Almosen, Wallfahrten, Fasten ꝛc. als eine Art Stellvertretung ihnen zu Gute kommen; nach Bellarmin: per modum solutionis, non absolutionis, ergo per modum suffragii satisfactorii.

Gegen diese Fegfeuerlehre erhebt die evangelische Kirche eine energische Protestation, am stärksten in den Schmalkald. Artikeln, worin gesagt wird (P. II. 2.), daß das Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenst zu halten sey. Denn es sey auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll; ohne daß sonst auch uns nichts von den Todten geboten und befohlen sey. — Ebenso bezeugt die zweite Helvet. Confession: es widerspreche dem Bekenntniß: ich glaube Vergebung der Sünden und ewiges Leben, der vollen Reinigung durch Christum und den Aussprüchen Christi. Die Gallische Confession bezeichnet es als eine Erdichtung aus derselben Werkstätte, woraus alles das, wodurch man Gnade und Seligkeit verdienen zu können wähne, geflossen, und als verwerflich nicht allein wegen des sich daran hängenden Wahns der Verdienstlichkeit, sondern auch als menschliche Erfindung und als ein den Gewissen auferlegtes Menschenjoch. — Eine Verneinung sowohl vom formalen als vom materialen Prinzip aus.

Die Synode von Trient beschränkte sich darauf, einen jenseitigen Reinigungsort (purgatorium) zu behaupten, ohne über das Mittel der Reinigung etwas festzusetzen. Bellarmin aber stellt es als etwas Gewisses hin, daß im Reinigungsort, wie in der Hölle, ein Feuer sey, ob im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn, sey eine offene Frage; er selbst erklärt sich für ein eigentliches materielles (corporeus) Feuer.

Von Seiten der griechischen Kirche ließ man sich in der Unionsformel zu Florenz (1439) zur Annahme von Strafen nach dem Tode herbei, wodurch die Sünden derer gereinigt werden, welche in der Liebe Gottes gestorben, ehe sie mit den der Sinnesänderung würdigen Früchten für die Vergehungen und Versäumnisse genug gethan. — In diesem Zustand sollen sie nach der Conf. des Metrophanes Kritop. Gewissenspein leiden, welche währt, so lange Gott will. Auch nach der Conf. des Dositheus erleiden die Seelen derer, welche ihre Sünden nicht auf Erden gebüßt, die Strafe dafür im Hades, sind aber in einer Erwartung (*συναίσθησις*) der Befreiung von da, welche ihnen wird durch die höchste Güte mittelst des Gebets der Priester und der von ihren Verwandten ihretwegen gegebenen Wohlthaten, insbesondere durch das unblutige Opfer, welches die Verwandten für ihre Entschlafenen, und die Kirche insgemein für Alle täglich darbringt. Das Fegfeuer wird als schriftwidrig verworfen, am entschiedensten von der Conf. orthod., welche von einem Mittelzustand zwischen *σωζόμενοι* und *ἀπολλύμενοι* (solchen, die selig werden und verloren gehen) nichts wissen will, und alle Möglichkeit der Besserung im Jenseits verneint, wegen der alle Selbstthätigkeit in dieser Hinsicht ausschließenden Gebundenheit der Seelen, aber Aussicht auf die Befreiung von den Banden des Hades durch Almosen und Gebete der Lebenden, insbesondere durch das unblutige Opfer eröffnet, da es ja nur heiße, daß Gott die Macht habe, in die Gehenna (Hölle) zu werfen, nicht aber, daß er es thue. Solche Versühnung Gottes durch die Lebenden könne auch den mit den schwersten Verbrechen Hinübergegangenen helfen.

Daß auch in diese Bestimmungen, welche theilweise der älteren Reinigungslehre sich näher anschließen, die evangelische Kirche nicht eingehen könne, ist einleuchtend. Aber unbeschadet ihres Prinzips kann sie in aller Nüchternheit und Besonnenheit über die anfängliche Verneinung, zu der sie guten Grund hatte, hinausgehen. Hält man nur fest, daß Christus allein, nicht menschliche Werke, die Seelen befreie, weist man nur Alles ab, was von Abbüßung zeitlicher, göttlicher oder kirchlicher Strafen, und vom Einfluß des unblutigen Opfers und des kirchlichen Ablasses und allerlei menschlicher Leistungen auf den Zustand der Hingeschiedenen gelehrt wird, sagt man sich entschieden los von der pelagianisirenden Annahme verdienstlicher und überverdienstlicher Leistungen

und von der quantitativen Schätzung menschlichen Thuns, von der schriftwidrigen Lehre einer Wiederholung des Opfers Christi, und von allen hierarchischen, die Heilsangelegenheiten für priesterliche und päbstliche Autorität ausbeutenden Tendenzen, so wird dem evangelischen Prinzip durch die oben angedeutete Reinigungslehre keineswegs Abbruch gethan, vielmehr der evangelische Glaube an die Allgenugsamkeit Christi, seines Verdienstes und seiner Heiligungskraft auf eine die Ehre Christi fördernde Weise bezeugt. Es handelt sich dabei nicht um Büßung, um Vergütung oder Ausgleichung von Verfehlungen und Versäumnissen durch Strafleiden, sondern um eine Bethätigung der Reinigungskraft Christi an den in verschiedenen Maßen und Graden in Unlauterkeit und mangelhafter Heiligung Hingeschiedenen, wobei es freilich nicht ohne sehr schmerzliche Empfindungen abgehen wird, insofern sie jene Kraft während des irdischen Lebens nicht gehörig bei sich haben wirken lassen. — In diesem Reinigungsprozeß wird nun immerhin Christus auch vermittelnde Organe seiner Wirksamkeit haben, und die Gemeinschaft der diesseitigen und jenseitigen Glieder des Leibes Christi wird auch in dieser Hinsicht sich thätig erweisen; aber alle Wirksamkeit muß dadurch bedingt seyn, daß die in Beziehung zu einander Tretenden in Christo als dem gemeinsamen Haupte sich begegnen. Die hiefür Thätigen müssen betend, auch in gemeinschaftlichem Gebet, insbesondere in den Momenten der höchsten Feier (Abendmahl) auf Christum sich richten und in sehnsüchtigem Ringen Ihn erfassen als den, der auch den Hingeschiedenen seine Heilskraft zu Gute kommen lassen möge zu ihrer Läuterung und Vollendung. In besondern Fällen, wo Jemand mit beschwertem Gewissen wegen einer zurückgebliebenen Schuld oder Versäumniß hinübergegangen, mag auch Erstattung und Liebesthätigkeit den Reinigungsprozeß fördern. Nur Alles in Christo, so daß solcher Thätigkeit keinerlei versühnende Kraft zugeschrieben, sondern Alles auf die absolute und allgenugsame Versühnung Christi zurückgeführt, und nur das hinweggeräumt werde, was die volle Freudigkeit des Ergreifens, den vollen Genuß der Versühnung Christi bei jenen Seelen noch hindern mag. Dies angenommen, erscheint Manches mit Recht Abgewiesene als eine in Mißverstand und Verdrehung der Heilswahrheit und hierarchischer Selbstsucht beruhende Verunstaltung wohl begründeter christlicher Ahnungen, Hoffnungen und Bestrebungen.

Vgl. die Werke von Winer, Marheineke, Guerike, Thiersch u. A. über Symbolik; Baumgarten-Crusius, Compend. der christl. Dogmengesch. II. 380 ff.; *G. Calixtus*, de igne purgatorio, Helmst. 1643. Cum U. Cal. vindiciis. Ib. 1650. *Hoepfner*, de orig. dogm. Rom. de purg. Hal. 1792. — *R. Bellarmin*, de igne purg., und Val. Loch, das Dogma der griech. Kirche vom Purgatorium. Regensb. 1842. **Kling.**

Feiertage, s. Festtage.

Felgenhauer, Paul, ein Theosoph und Mystiker, wurde zu Ende des 16. Jahrhunderts zu Putschwitz in Böhmen geboren. Er studirte in Wittenberg Theologie und trat, in sein Vaterland zurückgekehrt, im Jahre 1620 als Schriftsteller auf. In seiner „Chronologie“ stellte er die Behauptung auf, daß die Welt 265 Jahre früher geschaffen sey, als man gewöhnlich annehme, so daß das Geburtsjahr Christi in das Jahr d. W. 4235 fallen würde, welche Zahl dadurch, daß ein doppelter Septenarius sich in ihr findet, ihm auch als eine doppelt heilige Zahl erschien. Da nun die Welt überhaupt nicht länger als 6000 Jahre bestehen könne, so müßte, schloß Felgenhauer, in 145 Jahren (vom Jahr 1620 an gerechnet) das Ende derselben eintreten. Da nun aber ferner um der Auserwählten willen diese Tage sollen verkürzt werden, so sey anzunehmen, daß der jüngste Tag vor der Thür sey, obgleich ihm darüber keine besondere Offenbarung geworden. In seinem „Zeitspiegel“ trat er gegen die Verderbnisse der Kirche und der lutherischen Geistlichkeit auf und machte gegen sie seine prophetische Gabe geltend. Bei den Verfolgungen, welche in Böhmen über die Protestanten ergingen, mußte auch er sein Vaterland verlassen. Im Jahr 1623 finden wir ihn in Amsterdam, dem Zufluchtsorte so Vieler, die der Religion wegen vertrieben wurden. Von da aus erließ er mehrere seiner alchymistischen und mystischen Schriften, wobei er nicht unterließ, die bestehende Kirche als ein

verstocktes Babel zu verschreien. Gegen ihn schrieb u. a. Georg Rost, Hofprediger und Kirchenrath zu Güstrow: „Heldenbuch vom Rosengarten oder Bericht von den neuen Propheten, Rosenkreuzern, Chiliasten und Enthusiasten." — Auch andere Theologen traten wider ihn auf. Die theologischen Irrthümer Felgenhauers lassen sich auf Sabellianismus und Monophysitismus zurückführen mit pantheistisch-kabbalistischer Grundlage. Seine bei Janson in Amsterdam gedruckten Schriften wurden vielfach in Deutschland verbreitet und von Leuten aus der niedern Volksklasse begierig gelesen, weil sie darin höhere Geheimnisse zu entdecken glaubten. Darüber beunruhigt, wandte sich die Geistlichkeit der drei Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg an das Ministerium zu Amsterdam mit der Bitte, der Verbreitung Felgenhauer'scher Schriften Einhalt zu thun. Auch hielten sie einen Convent zu Mölln, auf welchem sie beschlossen, das Volk vor Schwärmerei zu warnen und nöthigenfalls mit Hülfe der Obrigkeit dagegen einzuschreiten. Nicolaus Hunnius gab sodann, Namens der Lübeck'schen Geistlichkeit, einen „ausführlichen Bericht von den neuen Propheten, die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophos nennen, Religion, Lehr und Glauben" heraus, welchem Felgenhauer 1636 seine „gründliche Verantwortung" entgegensetzte, die aber ungedruckt blieb. Ueberhaupt fuhr er fort, seine seltsamen Meinungen sowohl mündlich als schriftlich zu verbreiten und hielt auch, nachdem er sich zu Bederkesa, in der Nähe von Bremen, niedergelassen, Conventikel, in welchen er das Abendmahl in ungesäuerten Kuchen mit rothem Weine austheilte und Kinder taufte. Von Bremen ausgewiesen, scheint er sich wiederum nach Holland gewandt zu haben. Als er dann in Suhlingen (Grafschaft Hoya) sein Wesen trieb, wurde er auf Befehl der Regierungen zu Zelle und Hannover den 17. Sept. 1657 festgenommen und in dem Amthause zu Syke gefangen gesetzt. Vergebens suchten der Superintendent Rüdecker und andere Geistliche ihn zur Orthodoxie zu bekehren. Der Haft entlassen, ging er nach Hamburg, wo er seine „Sermones über die Sonntagsevangelia" schrieb, die aber nicht gedruckt wurden. Er muß nach 1660 gestorben sein. Wo? ist nicht bekannt. Ein Verzeichniß seiner zahlreichen Schriften (46 Nummern), zum Theil unter seltsamen Titeln, findet sich bei Adelung, Geschichte der menschl. Narrheit. Bd. IV. S. 400 ff. als Beilage zu dessen Biographie. Außerdem sind zu vergl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Theil III. K. 5. Stark's lübeckische Kirchenhistorie S. 790. Unschuld. Nachw. 1705. S. 268—72. **Hagenbach.**

Felicissimus. Schisma des F., eine der Streitigkeiten, in welche Cyprian als Bischof von Karthago mit einem Theil seines Klerus und seiner Gemeinde verwickelt war, über welchen aber noch theilweises Dunkel liegt, da die einzigen und dazu unvollständigen Nachrichten nur in den Briefen Cyprians überliefert sind (epist. 38. 39. 40. 42. 55.). — Der erste Grund zur Spaltung lag schon in den die Wahl des Cyprians zum Bischof begleitenden Umständen. Er war durch die Stimme der Gemeinde gewählt worden; aber eine Partei der Geistlichkeit war und blieb aus unbekannten Gründen mit seiner Wahl unzufrieden, und es zeigt sich so als das eine Element des Schisma's der Streit zwischen dem aristokratischen Presbyterialsystem und dem monarchischen System des im Bewußtseyn der höchsten geistlichen, ihm vermeintlich nach göttlichem Recht verliehenen bischöflichen Gewalt handelnden Cyprian, welcher in manchen Handlungen der Presbyter einen Eingriff in seine bischöflichen Rechte erblickte, wie umgekehrt die Presbyter in manchen Vornahmen des Bischofs Eingriffe in ihre Rechte. Insbesondere ernannte der Presbyter Novatus, ein leidenschaftlicher, unternehmender, sich jedoch keineswegs gleichbleibender Mann, ohne Einverständniß mit dem Bischof, den Felicissimus zum Diakonus an seiner Kirche. Cyprian erklärte diese Ernennung für einen Eingriff in seine bischöfliche Gewalt, ließ ihn aber gleichwohl im Amte, zu welcher Nachsicht wohl auch der eingefallene Ausbruch der Decianischen Verfolgung mitwirken mochte. Während der nun durch diese Verfolgung veranlaßten Abwesenheit des Bischofs von Karthago hatten einige Presbyter wiederum ohne Einverständniß mit dem Bischof angefangen, die Gefallenen auf die gar zu reichlich ausgetheilten Libellos pacis der Märtyrer wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen,

und es bildet eben die Frage über die Wiederaufnahme der lapsi das zweite zum Schisma mitwirkende, jedoch, wie es scheint, mehr zufällig hinzugetretene Moment, indem Cyprian die strengere, jene Presbyter die laxere Praxis befolgten. Als nun der immer noch abwesende Bischof eine Commission nach Karthago sandte, welche sich theils auf das Benehmen der lapsi, theils auf Unterstützungen, die aus der kirchlichen Almosenkasse für gewisse Fälle geleistet werden sollten, bezog, so fand dieselbe von Seite des Felicissimus, welcher das Verfahren des Cyprians als einen Eingriff in seine Diakonatsbefugnisse, zu welchen in der afrikanischen Kirche die Verwaltung der Kirchenkasse gehörte, ansah, offenen Widerstand; ja er erklärte, daß er keinen von denen, welche vor der bischöflichen Commission erscheinen würden, zur Communion in seiner Kirche zulassen werde. Diese Kirche wurde nun der Sammelplatz aller der lapsi, welche die Entscheidung ihrer Sache nicht auf die Rückkehr des Bischofs ausgesetzt seyn lassen, sondern um leichteren Preis wieder aufgenommen werden wollten; und wurde der Widerstand des Felicissimus durch den Anschluß von fünf Presbytern und eines großen Theils der Confessoren um so gefährlicher. Als nun Cyprian nach Ostern 251 nach Karthago zurückkehrte, wurde auf einer Synode theils die Angelegenheit der lapsi geordnet, theils Felicissimus nebst den mit ihm verbundenen Presbytern excommunicirt. Aber die Partei desselben gab ihren Widerstand keineswegs sogleich auf; sie verstärkte sich vielmehr durch mehrere afrikanische Bischöfe, wählte anstatt des Cyprian einen jener fünf Presbyter, den Fortunatus, zum Bischof, und suchte durch den nach Rom, wo unterdessen der novatianische Streit ausgebrochen war, gesandten Felicissimus den dortigen Bischof Cornelius auf ihre Seite zu ziehen. Dieses blieb jedoch ohne Erfolg, indem Cyprian und Cornelius durch das gleiche Interesse gegen die Novatianer, welche unterdessen auch in Karthago einen besonderen Bischof Maximus aufgestellt hatten, so daß in Karthago zu gleicher Zeit drei Bischöfe Cyprian, Fortunat und Maximus neben, oder vielmehr gegen einander standen, verbunden waren. Da jedoch weiterhin von Fortunat nicht mehr die Rede ist, so ergibt sich, daß seine Partei nicht lange bestand, und daß aus dem Streite Cyprian oder vielmehr seine Idee von der Macht und Stellung des Bischofs als Sieger hervorging. — Vergl. die ausführlichen Untersuchungen bei Walch, Ketzerhistorie II, 288—310. Neander Kirchengeschichte (erste Ausg.) I, 1, 360—386. Rettberg, Cyprian 89—138. **Klaiber.**

Felicitas, St. Die katholische Kirche gedenkt 1) 7. März einer Dienerin, welche um's Jahr 202 unter Septimius Severus zu Karthago mit Perpetua das Martyrthum erlitt. Drei Tage nach ihrer Entbindung wurde sie zuerst einer wüthenden Kuh vorgeworfen, dann hingerichtet.*) S. *Augustini* Sermo I. in natali Perpetuae et Felicitatis. 2) 23. Nov. der vornehmen römischen Wittwe Felicitas, einer christlichen Mutter der Makkabäer, welche nach ihren sieben Söhnen (deren Gedächtnißtag 10. Juli) soll hingerichtet worden seyn. Ihre Zeit schwankt zwischen Antonin Pius und Marc Aurel (150 und 170). **Reuchlin.**

Felix, der Manichäer. Ein Zeitgenosse Augustins, ein Aeltester oder Auserwählter der manichäischen Sekte, ohne wissenschaftliche Bildung, aber ein wissensdurstiger, kluger und gewandter Kopf. Er war nach Hippo gekommen, um seine Irrthümer dort zu verbreiten. Augustin disputirte mit ihm zwei Tage lang in der Kirche daselbst in Gegenwart der Gemeinde. Diese Verhandlungen von Notarien aufgenommen, sind in zwei Büchern ausführlich niedergelegt. S. *Augustini* Opera. Paris. 1688. Benedictiner Ausgabe. Tom. VIII. de actis cum Felice Manichaeo. libr. II. Vergl. Retract. 2, 8. Felix hatte den Tag zuvor öffentlich geäußert, er sey bereit, sich mit seinen Büchern verbrennen zu lassen, wenn man etwas Unrechtes darin finde, aber während der Disputation

---

*) Es zeigt sich dabei die merkwürdige Erscheinung, daß Felicitas so wie Perpetua Montanistinnen waren, wie ihre von einem Montanisten verfaßten Acta bei Ruinart und in Münteri primordia eccl. Afr. p. 227 deutlich beweisen. S. Gieseler, K.G. I. 2. S. 290. 291.

Anm. d. Redaktion.

zeigte er sich furchtsam, schwach, ausweichend, und man vermuthete nach der ersten Zusammenkunft, er werde fliehen. Es mochte ihm nichts Gutes ahnen, nachdem man ihm seine Bücher abgenommen und unter öffentliches Siegel gelegt hatte. Augustin spricht mit ihm ruhig, leidenschaftlos, läßt aber den Gegner seine dialektische Gewandtheit und Ueberlegenheit fühlen. Es wurde jener berühmte Brief Mani's, worin sich dieser als einen Apostel Jesu Christi bezeichnet, die epistola fundamenti zu Grunde gelegt. Merkwürdig ist der Beweis, den Felix dafür zu führen sucht, daß Mani der von Christo verheißene Religionsreformator sey: „Mani ist gekommen und hat uns durch seine Predigt Anfang, Mitte und Ende gezeigt. Er hat uns belehrt über den Bau der Welt, warum sie erschaffen ist, aus was? durch wen? er hat uns belehrt, warum der Tag und die Nacht? belehrt über den Lauf der Sonne und des Mondes. Weil wir davon nichts gehört haben bei Paulus und in den Schriften der übrigen Apostel, so glauben wir dies, daß Mani der Paraklet ist." Augustin erwidert treffend: „Man liest nirgends im Evangelium, daß der Herr gesagt hat: Ich sende euch den Paraklet, damit er euch über den Lauf der Sonne und des Mondes belehre. Christen wollte er haben, nicht Mathematiker. Es genügt, wenn die Menschen von diesen Dingen so viel wissen, als sie in der Schule gelernt haben. Christus hat verheißen, der Paraklet werde kommen, um in alle Wahrheit zu leiten, aber er sagt dort nichts von Anfang, Mitte und Ende, nichts vom Lauf der Sonne und des Mondes. Oder wenn du je glaubst, daß diese Lehre zu den Wahrheiten gehöre, welche Christus durch den heiligen Geist verheißen hat, so frage ich dich: wie viel Sterne sind am Himmel? Wenn du jenen Geist erhalten hast, der solche Dinge lehren soll, so mußt du mir hierauf antworten." Ebenso siegreich löst er seine ferneren Einwürfe durch Hervorhebung des freien Willens und durch Unterscheidung des Zeugens und Schaffens in Gott im zweiten Buch. Er treibt den Gegner so in die Enge, daß dieser überwältigt durch die Gelehrsamkeit und das bischöfliche Ansehen des berühmten Kirchenlehrers, vielleicht auch aus Furcht vor den Gesetzen des Kaisers, nach langen Verhandlungen sich gefangen gibt und in die Worte ausbricht: Sage, was willst du, daß ich thun soll. Augustin verlangt das Anathema und spricht es auf den Wunsch des Felix zuerst über Mani aus, worauf Felix vor dem Volk erklärt: Ich, der ich bisher dem Mani geglaubt hatte, verfluche ihn und den verführerischen Geist, der in ihm war, welcher sagte, Gott habe einen Theil seines Wesens mit dem Reich der Finsterniß vermischt u. s. w. Diese alle und „die übrigen Gotteslästerungen des Mani verfluche ich." Das Protokoll wurde sofort von beiden unterzeichnet. Possidius im Leben Augustins K. 16 bestätigt es, Felix habe nach der dritten Zusammenkunft den Irrthum seiner Secte eingesehen, und sey zum Glauben der Kirche bekehrt worden. Vergl. C. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. I. Thl. 802. Neander, Kirchengesch. I. 553. Gfrörer, allg. Kirchengesch. I. 481. **Fronmüller.**

Felix, der Märtyrer, und seine Leidensgenossin Regula wurden als die ersten Verbreiter des Christenthums und darum als Schutzheilige der Stadt und der beiden Münster zu Zürich verehrt, wie sie noch jetzt in dem Stadtsiegel ihre Stelle haben. Ihre Geschichte wurde von der Legende reich ausgeschmückt. In der einfacheren Form der letzteren werden sie nicht gerade mit der thebäischen Legion in Verbindung gebracht, sondern sind nur auf den Rath des Mauritius zur Predigt in die wüsten Gegenden der Schweiz ausgegangen; Notker dagegen (martyrol. am 11. Sept.) läßt sie aus der Umgebung des Mauritius und seiner Genossen stammen. Sie sollen auch in die Wüste Clarona (man will darin Glarus wiederfinden) an den Anfang des Zürichersees zur Predigt und frommen Uebung gekommen seyn, bis sie der Tyrann Maximian auch hier aufspüren und durch seinen Statthalter Decius hinrichten ließ. Die Qualen, denen dieser sie vorher durch siedendes Oel und Pech, glühendes Blei, Räder u. dgl. bis zur Enthauptung an der Stelle des großen Münsters unterworfen haben soll, werden in den Akten mit stets steigender Ausführlichkeit behandelt; ja sogar sollen Felix und Regula nach der Enthauptung sich wieder aufgerichtet, mit eigenen Händen die zur Seite liegen-

den Häupter aufgenommen und auf den Hügel der Münsterkirche getragen haben, weßwegen auch die Sigel der beiden Münster und der Stadt Zürich sie mit den Köpfen auf den Händen vorstellen. Seit dem 13. Jahrh. wird diesen beiden Patronen der Stadt noch ein dritter, Exsuperantius beigefügt, den Notker noch nicht in ihrer Gesellschaft, sondern nur als ein Haupt der Thebäer aufführt. Im Jahr 1264 soll bei Vergabung eines Landguts an das Stift die Aufnahme desselben in die Zahl der Züricher Heiligen als Bedingung gestellt seyn; er gilt bald als Begleiter, bald als Diener jenes Geschwisterpaars. Rettberg (K.Gesch. Deutschlands I. S. 110 fg.) erblickt in ihnen nur Lokalheilige, die erst später mit dem Ruhme der Thebäer in Verbindung gebracht wurden. Zu bemerken ist, daß zwar die beiden Stifte St. Felix und Regulastift heißen, gleichwohl aber die weibliche Heilige die bevorzugte ist, und daher auch die freien Gotteshausleute dieser Stifte, von denen es ausdrücklich heißt, „sie werden den Freien gleichgeachtet," Regler und Reglerinnen genannt wurden. Vgl. noch Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich 1841. Bd. I. u. II. Dr. Pressel.

Felix I., ein Römer von Geburt, scheint etwa von 269—274 den römischen Bischofsstuhl inne gehabt zu haben, doch weichen die näheren Angaben darüber sehr ab. Er soll angeordnet haben, daß über den Gräbern der Märtyrer jährliche Messen gefeiert wurden, ein Gebrauch indeß, der sich wohl allmählig und von selbst gebildet hat. Doch stand er während der Verfolgungen unter dem harten Aurelian den Bekennern Christi mit feurigem Eifer zur Seite; nach der Legende beerdigte er 342 Märtyrer in eigener Person. Wenn sich sein Name mit Recht im Martyrologium der römischen Kirche findet — sein Tag ist der 30. Mai, — so starb wohl auch er bei der großen Christenverfolgung Aurelians. Das Gesetz über die Weihe der Kirchen wird wohl sicherer erst Felix III. zugeschrieben. Auch das bei Cyrillus im Apologeticus erhaltene Fragment seines Briefes an den Bischof Maximus von Alexandria, in welchem er sich gegen die Lehre des Paulus von Samosata über die Incarnation des Logos ausspricht, ist angezweifelt worden. Die in der pseudoisidorischen Sammlung ihm beigelegten Briefe sind ohne Zweifel unächt. Viten von Anastasius, Platina; Acta Sanctt. (Bolland.) April. Thl. I.

Dr. G. Voigt.

Felix II. (?) Als unter Kaiser Constantius der römische Bischof Liberius, weil er das Verdammungsurtheil gegen Athanasius nicht unterschreiben wollte, in's Elend ziehen mußte, wurde von der arianischen Hofpartei, ohne Zuthun des Klerus und des Volkes, ja, wie wenigstens die Gegner behaupten, sogar im kaiserlichen Palaste Felix, bisher Diakonus bei der Gemeinde zu Rom, erhoben. Trotzdem ist ersichtlich, daß er wenigstens unter dem Klerus und seit der Rückkehr des Liberius, einen nicht geringen Anhang hatte. Denn dieser, der Verbannung müde, fügte sich dem kaiserlichen Willen und brachte rückkehrend den 2. Aug. 358 seinen Gegner nach dreijährigem Pontifikat zum Weichen. Die Annahme, daß Beide eine Zeitlang nach des Kaisers Wunsche den bischöflichen Stuhl getheilt, ist unhaltbar. Des Felix weitere Schicksale werden sehr verschieden erzählt: nach Hieronymus benutzte er die Mißstimmung seiner Partei gegen die elende Nachgiebigkeit des Liberius noch zu einem gewaltsamen Restaurationsversuche, nach Sokrates wurde er vom Kaiser förmlich verbannt, nach andern lebte er bis zum 22. Nov. 365 einsam und beschaulich zu Porto. Die Acta Martyrum, die ihm einen Heiligentag (29. Juli) zuweisen, sind mit den Zeugnissen der bessern kirchlichen Historiker unvereinbar. Dennoch haben die Annalisten und Kanonisten seinetwegen die wunderlichsten Ausflüchte erfinden müssen. Merkwürdig ist die Bestätigung seines Heiligen-Karakters durch Gregor XIII. 1582, obwohl Baronius (Annal. eccl. ad a. 357) sich sehr entschieden dagegen ausgesprochen hatte. Nur ist es zweifelhaft, ob er unter die Reihe der römischen Bischöfe seines Namens mitgerechnet oder nur als Gegenpabst betrachtet werden soll.

Baronius, l. c.; *Fleury*, Hist. eccl. liv. XIII.; Bower, unparth. Historie d. röm. Päbste I. 209. Dr. G. Voigt.

Felix III. wurde im März 483, schon unter dem Einflusse Odoaker's, gewählt. Er

ergriff muthig die Gelegenheit, um in den Streitigkeiten der orientalischen Kirche als Schiedsrichter aufzutreten. Der konstantinopolitanische Kaiser Zeno hatte nämlich auf Rath seines Patriarchen Acacius die Monophysiten durch ein Unionsgesetz (Henoticon) zu versöhnen und zu gewinnen gesucht. Der römische Bischof trat an die Spitze der Eiferer dagegen. In einer Versammlung von siebenundsechszig Bischöfen entsetzte und exkommunicirte er den Acacius feierlich, und auch die Ausgleichung, welche die Nachfolger jenes Patriarchen anboten, wies er von sich, so lange noch der Name des Verhaßten in den Kirchenbüchern aufgeführt würde. Das war die Veranlassung des ersten 34jährigen Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche. Felix starb den 25. Febr. 492.

Acta Sanctt. Febr. T. III. (25. Febr.); Bower III. 85. Dr. G. Voigt.

Felix IV., geweiht den 12. Juli 526, starb im Sept. 530. Wir wissen von ihm eigentlich sehr wenig, Interesse bietet nur die Art seiner Ernennung. Sie erfolgte nach einer Sedisvakanz von fast zwei Monaten und zu einer Zeit, wo die Factions- und Schismensucht den apostolischen Stuhl zu Rom völlig zu untergraben schien, durch Theodorich den Großen, den Arianer. Indeß sah dieser den Fall nur als einen außerordentlichen an und sicherte für die Folge dem Klerus und dem Volke das frühere Wahlrecht zu, indem er den Herrschern nur ein Bestätigungsrecht vorbehielt.

Baron. Annal. eccl.; *Pagi*, Crit. in Annal. Baronii. Dr. G. Voigt.

Felix V., Amadeus, (von Savoyen) als Pabst. Als nach den fruchtlosen Versuchen, auf den Concilien zu Pisa und Constanz eine Reformation an Haupt und Gliedern durchzuführen (nur dem 31jährigen päbstlichen Schisma wurde 1490 ein Ende gemacht) unter Pabst Eugen IV. endlich ein neues Concil zu Basel zu Stand kam, welches sich bald in eine sehr entschiedene Stellung gegenüber dem Pabst versetzte, und deßhalb von Eugen 1438 nach Ferrara verlegt wurde, glaubten sich die zu Basel Versammelten nicht mehr an ihn gebunden, setzten ihn, da er sie wegen Widersetzlichkeit in den Bann gethan, ab, und wählten 1439 Amadeus VIII., Herzog von Savoyen, als Felix V. zum Pabst. Ein Sohn des Grafen Amadeus VII., am 4. Sept 1383 geboren und durch seine Großmutter — Regentin trefflich erzogen, hatte er sich in seinem achtzehnten Jahr mit Maria von Burgund vermählt und inmitten einer wilden, blutig verworrenen Zeit bald den Ruhm eines weisen, gerechten und milden Fürsten erworben. Er war, wie Joh. v. Müller sagt, dazumal weit und breit der reichste Fürst und von der festesten Macht. Kaiser Sigismund erhob seine Grafschaft zum Herzogthum. An dem Constanzer Concil nahm er durch Gesandtschaften Theil und betheiligte sich 1422 an dem Kreuzzug gegen die Hussiten. Durch das, was er für das Emporblühen des Handels und eine geordnete Rechtspflege in seinem Lande that, wurde er nicht minder berühmt, als durch seine Vorliebe für ein religiös beschauliches Leben. 1430 stiftete er, durch verschiedene Unglücksfälle, namentlich den Tod seiner Gemahlin zu stiller Andacht hingetrieben, die Einsiedelei zu Ripaille am Genfer See und theilte von nun an seine Thätigkeit zwischen den Staatsgeschäften und der im Umgang mit den Rittern des St. Morizordens gepflogenen Andacht in seiner Einsamkeit. Im Nov. 1434 übertrug er seinem Sohn Prinz Ludwig die Stelle eines Reichsverwesers und nahm das Einsiedlergewand. Im Nov. 1439 wählte ihn die Kirchenversammlung zu Basel, obwohl Amadeus früher wiederholt gegen die Absetzung Eugens IV. protestirt hatte, in der Hoffnung zum Pabst, ein so gerechter und weiser Fürst werde der Zerrüttung ein Ende machen. Nur der Wunsch der Kirche, den lang entbehrten Frieden geben zu können, überwand sein Bedenken und vermochte ihn zur Annahme. Er nannte sich als Pabst Felix V. und zog am 24. Juni 1440 mit großem Glanz in Basel ein. Drei Jahre lang leitete er von Lausanne und Genf aus durch seine Cardinäle die Basler Versammlung, und wurde von verschiedenen Ländern und Fürsten, wie Frankreich, Spanien, Schweiz, Oestreich, Ungarn, Böhmen, Savoyen Piemont als Pabst anerkannt, während Kaiser Friedrich, die Kurfürsten u. A. neutral blieben und 1447, da sie von Eugen IV. mehrere Bewilligungen erhielten, auf dessen Seite traten. Eugens Nachfolger Nikolaus V. war ebensowenig zum Nachgeben

geneigt, und als nun ein Fürst nach dem andern Felix zur Abdankung zu bewegen suchte, erklärte er sich unter der Bedingung bereit, daß die von den beiden Päbsten Eugen und Nikolaus gegen seine Anhänger erlassenen Bullen zurückgenommen und die von ihm getroffenen Maßregeln bekräftigt würden. Als dies Nikolaus bewilligte, erklärte er, nachdem er das allmählich fast erloschene Concil von Basel nach Lausanne verlegt, 1449, daß er, um das Schisma zu endigen und der Kirche wieder die Ruhe zu geben, die päbstliche Würde niederlege, und kehrte, zum Kardinallegaten und beständigen Generalvikar des päbstlichen Stuhls in Savoyen, Basel, Straßburg u. s. w. ernannt, wieder in sein geliebtes Ripaille zurück. Er starb zu Genf d. 7. Jan. 1451, von seinen Zeitgenossen mit Recht der Friedfertige, der Salomon des Jahrhunderts genannt.

(*Guichenon*, histoire geneal. de la roy. maison de Savoye, 1660. *Ferrerii* reg. Sabaudae domus arbor. 1702. *Aen. Sylvii* commentar. de gestis Concil. Basil 1577.)

Hartmann.

Felix (bei Tacitus Hist. V, 9. Antonius Felix, bei Suidas Claudius Fel., bei Josephus und Tac. Annal. XII, 54. einfach Felix genannt), ward vom Kaiser Claudius, dessen Freigelassener er war (Suet. Claud. 28.) um das J. 53 n. Chr. (das 12. Regierungsjahr des Claudius), vielleicht auch etwas (nach Euseb. Chron. um ein Jahr) früher zum Prokurator von Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa ernannt. Sein Vorgänger war Ventidius Cumanus, der von dem Kaiser verbannt worden war, Jos. Bell. J. II, 12, 6. 7. Nach Tacitus Ann. l. c. jedoch, dessen Angaben über das Verhältniß beider Statthalter wegen ihrer Genauigkeit Glauben verdienen, war er, was Jos. verschweigt, längere Zeit ehe er die Gesammtstatthalterschaft übernahm, neben Cumanus im Amt und zwar als Verwalter von Samarien. Wenn diese Zeit mitgerechnet wird, erklärt sich auch das ἐκ πολλῶν ἐτῶν Ap.Gesch. 24, 10., das sonst allerdings (Winer, RWB. u. d. Art. Felix) nicht sehr zu premiren wäre. Felix war Bruder des am Hofe des Claudius so mächtigen Freigelassenen Pallas (Jos. B. J. II. 12, 8. A. XX. 7, 1.), der auch nach Claudius Tod (54 n. Chr.) unter Nero längere Zeit (bis 63) eine einflußreiche Stellung behauptete (Tac. Ann. XIV, 65.). Ihm hatte wohl auch Felix zu danken, daß Nero ihn in seinem Amte beließ. Dieses Amt selbst verwaltete er jedoch auf eine höchst rücksichtslose und grausame Weise: Tac. Ann. XII, 54: At non frater ejus (Pallantis), cognomine Felix, pari moderatione agebat, jampridem Judaeae impositus et cuncta malefacta sibi impune ratus, tanta potentia subnixo; und Hist. V, 9.: Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit. Gegen dieses Urtheil des Tacitus, zu welchem die Erzählung des Josephus den Commentar liefert, können die schmeichlerischen Lobsprüche des Rhetor Tertullus, Ap.Gesch. 24, 3., um so weniger in Betracht kommen, als sonst Tacitus nur gar nicht parteiisch für die Juden ist. Nach Jos. ward die Thätigkeit des Felix großentheils durch den Kampf wider die Räuber und den mit denselben verbundenen Theil der Juden in Anspruch genommen B. J. II, 13, 3. A. XX, 8, 5., wobei wir übrigens nicht vergessen dürfen, daß Josephus mit dem Namen »Räuber« auch die entschiedenen jüdischen Patrioten damaliger Zeit zu bezeichnen pflegt, welche von der pseudotheokratischen Idee begeistert, nach dem Vorgang des Gaulonäers Judas das Joch der heidnischen Fremdherrschaft abzuschütteln suchten (vgl. B. II. 13, 6. u. m. Einl. in Jos. vor der Uebers. d. jüd. Kr. Stuttg. 1855 S. 40). Hunderte derselben wurden von ihm an's Kreuz geschlagen. Ihr Fanatismus wandte sich jedoch nicht bloß gegen die Römer unmittelbar: sondern auch (und dies gibt dem Jos. ein scheinbares Recht, sie Räuber zu nennen) gegen die gemäßigten Juden, die sich der Römerherrschaft als einer unvermeidlichen fügten, wütheten sie theils mit Raub und Brandstiftung, theils (vgl. die Assassinen der späteren Zeit und die Vehmgerichte des Mittelalters) mit förmlich organisirtem heimlichem Mord. In dieser Gestalt werden diese Fanatiker bei Jos. die Sikarier genannt, deren Aufkommen von ihm gleichfalls in der Zeit der Procuratur des Felix angesetzt wird B. J. II, 13. 3. A. XX, 8, 5. Auch sie bekämpfte er, wiewohl er nach A. l. c. (noch nicht er-

wähnt B. J. l. c.) selbst sich ihrer zur meuchlerischen Ermordung des Hohenpriesters Jonathan bediente, dem er doch seine Erhebung zum Statthalter theilweise verdankte. Eine andere für die tiefgährende Zeit seiner Verwaltung bezeichnende Erscheinung waren die falschen Propheten (ψευδοπροφῆται, γόητες, ἀπατεῶνες, πλάνοι bei Jos.), die den Fanatismus und den falschen Freiheitsdrang des Volkes durch Versprechen von Zeichen und Wundern aufregten und gegen die er gleichfalls mit eiserner Strenge verfuhr. B. J. l. c. §. 4. A. §. 7. Den größten Anhang unter denselben gewann ein Prophet aus Aegypten (bei Jos. B. J. §. 5. A. §. 6. und Ap.Gesch. 21, 38. kurz „der Aegypter" genannt), der sogar Jerusalem einzunehmen Miene machte, dem aber Felix 400 Anhänger tödtete. Seine furchtbare Strenge vermochte jedoch den Geist des Aufruhrs nicht zu ersticken: vielmehr intempestivis remediis delicta accendebat (Tac. Ann. XII, 54, und übereinstimmend damit Jos. B. J. II, 13, 6.). — Vor ihm hatte sich auch der Apostel Paulus, nachdem er in Jerusalem gefangen genommen worden war, in Cäsarea (am Meere, der gewöhnlichen Residenz der Procuratoren s. d. Art. I, 486) zu verantworten Ap.Gesch. 23, 24. 25. (s. d. Art. Drusilla) und wurde von ihm aus niedrigen Beweggründen (25, 26. 27.) zwei Jahre lang gefangen gehalten. Nachdem Felix (61 oder 62 n. Chr.) in Porcius Festus (s. d. Art.) einen Nachfolger erhalten, ward er von den vornehmsten Juden in Cäsarea, in deren Streitigkeiten mit den dortigen Hellenen er gleichfalls auf brutale Weise eingegriffen hatte (B. Jud. l. c. §. 7. A. §. 6.), vor Nero verklagt, welcher ihn aber dem Pallas zu lieb, der damals noch hoch in seiner Gunst stand, ungestraft ließ, A. §. 9. — Die Frau des Felix war Drusilla (s. d. Art.), die um seinetwillen den König Aziz (so ist oben III, S. 529 zu lesen) von Emesa verlassen hatte und gegen die damals streng gehandhabte Sitte (s. z. B. Jos. Ant. XVI, 7, 6. XX, 7, 3.) den Heiden Felix heirathete, dem einen Wunsch abzuschlagen, freilich nach Tac. Ann. l. c. gefährlich war. (Ueber eine andere Drusilla, die angeblich seine Gemahlin war s. oben III, 529. Anm.) — Der Magier Simon, ein Jude aus Cypern, wird Jos. A. XX, 7, 2. Freund des Felix genannt. — Vgl. auch Commentatio de Felice Judaeae procuratore, quam praes. *C. G. F. Walchio* disquisitioni subjicit resp. J. D. Claudius. Jena 1747. 4.

H. Paret.

Felix von Aptunga, s. Donatisten.

Felix von Nola, Bekenner, wirkte wohl um die Zeit der Decianischen Verfolgung in dieser nordöstlich von Neapel gelegenen Campanischen Stadt, welche durch den Tod des Augustus und die Erfindung der Glocken in der Kirchengeschichte bekannt ist. Er war daselbst geboren und lebte als Presbyter, zumal nachdem sein Vermögen in der Christenverfolgung eingezogen war, von der Bearbeitung eines Gartens und eines gepachteten Ackers. In der Verfolgung verbarg er sich in der Spalte eines alten Gemäuers und eine Spinne entzog ihn den Häschern, indem sie ihr Gewebe darüber zog. So hat auch der Mythus über seine Lebensgeschichte ihr Netz gezogen. Schon zu den Zeiten des St. Paulinus, Bischofs zu Nola, welcher seine Leiden und Wunder in 14 Gesängen verherrlichte, also zu Anfang des 5. Jahrh. wallten aus fernen Gegenden Pilger zu seinem wunderthätigen Grabe. Zu demselben schickte auch Augustin Geistliche aus Afrika zur Ablegung des Reinigungseides. Reuchlin.

Felix von Urgel, s. Adoptianer.

Feller, Franz Xaver v., geboren zu Brüssel am 18. August 1735, machte in seiner Jugend viele Reisen und trat 1754 in den Orden der Jesuiten, nach deren Unterdrückung in Frankreich er sich nach Ungarn begab. Im J. 1770 kehrte er in die Niederlande zurück, erhielt im folgenden Jahr zu Nivelle bei den Jesuiten eine Anstellung als geistlicher Redner, die er späterhin zu Lüttich bekleidete bis zur Aufhebung des Jesuitenordens im J. 1773. Seitdem lebte er unter literarischen Arbeiten großentheils auf Reisen, und sammelte sich bei seinen Talenten und seinem außerordentlichen Fleiß viele Kenntnisse in der Staats-, Literatur- und Kirchengeschichte. In den Jahren 1786—89 hielt er sich bei den Niederländer Unruhen an die Partei der Empörer gegen

die kirchlichen Reformen Kaiser Joseph's II. Um das Jahr 1796 kam er nach Bayern, und hielt sich, da ihn der Fürstbischof von Freysing an seinen Hof nahm, mit diesem abwechselnd zu Freysing, Regensburg und Berchtesgaden auf. Er starb zu Regensburg am 23. Mai 1802 an Entkräftung. Merkwürdig ist seine rastlose literarische Thätigkeit. Die Zahl der von ihm herausgegebenen Schriften beträgt über 120 Bände. Das Journal historique et litéraire, gewöhnlich Journal von Luxemburg genannt, von welchem zu Luxemburg und Lüttich in den Jahren 1774—1794 70 Bände erschienen, ist fast ganz allein aus seiner Feder geflossen. Mehrere seiner Schriften erschienen unter dem angenommenen Namen Fléxier de Reval, so sein Catechisme philosophique (Liège 1773). Berühmt ist sein Dictionnaire historique et litéraire (Liège 1781. 8 Vol.). Außerdem erschien von ihm Cours de morale chretienne et de literature religieuse. 5 Vol. Paris 1824; seine wichtigste, im Interesse der römischen Curie abgefaßte Schrift ist sein „Blick auf den Emser Congreß," aus dem Franz. 2 Bde. Düsseldorf 1789. Vgl. Notice sur la vie et les ouvrages de Mr. l'Abbé de Feller. Liège 1802. **Baaders** Gel. Bayern. S. 313 fg.

Dr. **Pressel.**

Fénélon. Franz von Salignac von La Motte Fénélon, war ein jüngerer Sohn des Marquis von Fénélon und wurde am 6. August 1651 auf dem Schloß Fénélon in Perigord (im jetzigen Departement Dordogne) geboren. Er genoß eine christliche, einfache, verständige Erziehung, die ihn gewöhnte, nach Grundsätzen und Gewissen zu handeln; seine Eltern waren fromm und rechtschaffen und erzogen ihn in Gottesfurcht und christlicher Zucht, so daß der Knabe, bei vortrefflichen Geistesgaben und edler Gemüthsanlage, Selbstverleugnung und Demuth schon frühe sich aneignete. In der Stille des ländlichen Aufenthalts wurde er durch einen Erzieher in die lateinische und griechische Sprache eingeführt und mit dem klassischen Alterthum bekannt gemacht. Da er von früh an zum geistlichen Stand bestimmt war, so wurde er im zwölften Jahr auf die damals blühende und in der Nähe gelegene Universität Cahors gesandt, wo er den Klassikern, hernach den philosophischen und theologischen Studien mit ebensoviel Leichtigkeit als Ernst und Hingabe, eben deßhalb auch mit gutem Erfolg, oblag; achtzehn Jahre alt beendigte er seine akademischen Studien und kehrte, nachdem er promovirt hatte, von Cahors zurück. Da berief ihn sein Oheim, Anton Marquis von Fénélon, ein geistvoller Staatsmann, zu sich nach Paris; auf seinen Wunsch predigte der 19jährige Abbé von Fénélon einige Mal mit außerordentlichem Beifall; allein der Oheim erkannte dies in weiser Liebe für gefährlich, und bewog ihn, in das Priesterseminar St. Sulpice einzutreten. Hier verlebte er, der Leitung des Superiors, Abbé Tronson, ganz sich hingebend, in klösterlicher Zurückgezogenheit, ebensosehr mit geistlichen Uebungen, als Gebet, Meditation, Gewissensprüfung und dem Streben nach Heiligung, als mit gelehrten Studien beschäftigt, fünf Jahre, und empfing sodann im 24. Jahr die Priesterweihe. Von nun an widmete er sich, mit demüthigem Eifer um Gottes Ehre und das Heil der Seelen, dem Krankenbesuch, der Armenfürsorge, dem Beichtstuhl, den Katechisationen und Predigten in der Parochie St. Sulpice. Da berief ihn der Erzbischof von Paris, Herr v. Harlay, um sein Talent nutzbarer zu verwenden, zum Superior der „Nouvelles Catholiques" d. h. eines Vereins junger Damen von Stand, welche sich freiwillig mit katholischer Unterweisung protestantischer Mädchen abgaben. Diese von Ludwig XIV. sehr begünstigte Anstalt bekam in dem Abbé v. Fénélon einen Vorstand, der die Lehrerinnen vortrefflich zu überwachen und zu leiten verstand, auf die Zöglinge aber durch kluge und consequente Behandlung, verbunden mit aufrichtiger Theilnahme und Wohlwollen, einen solchen Einfluß gewann, daß er sie zur Abschwörung des evangelischen Glaubens zu bewegen vermochte. Die Erfahrungen, die er während eines Jahrzehents auf diesem Posten machte, hat er in seiner Schrift über die weibliche Erziehung niedergelegt. Er schrieb diese seine erste Abhandlung: De l'éducation des filles, zunächst für die Herzogin v. Beauvilliers, die fromme Mutter einer zahlreichen Familie, und entwickelte darin Grundsätze der Erziehung und Bildung des Herzens, wie sie, auf sorgfältige Beobachtung der kindlichen Natur und auf die Prinzipien des

Christenthums gegründet, nicht weiser, praktischer und zweckmäßiger sich gestalten können. Ein einziges Beispiel mag hier genügen; Fénélon sagt K. 6. in Betreff der biblischen Geschichten: »Man bemühe sich dafür, daß die Kinder an den heiligen Geschichten mehr Geschmack finden lernen als an anderen, und zwar nicht indem man ihnen sagt, sie seyen schöner, sondern indem man sie das fühlen läßt ohne es auszusprechen. Laßt sie bemerken, wie wichtig, eigenthümlich, wunderbar, voll natürlicher Gemälde und edler Lebhaftigkeit dieselben sind. — Die Geschichten scheinen zwar den Unterricht in die Länge zu ziehen, verkürzen ihn aber im Gegentheil beträchtlich und nehmen ihm die Trockenheit der Katechismen.« u. s. w. In dieser Zeit suchte Fénélon, um sich in der Wissenschaft weiter zu fördern, die Bekanntschaft Bossuet's, des gelehrten Bischofs von Meaux, welcher damals bereits den Gipfel seines Ruhms erstiegen hatte; er trat zu dem älteren Mann in ein Verhältniß der Freundschaft, das ihm Erweiterung seiner Kenntnisse, neuen Eifer für die Wissenschaft, und festere Entschiedenheit des Karakters eintrug, aber eben nicht von beständiger Dauer war. Fénélons Thätigkeit in der oben genannten Anstalt zog die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich, man besuchte seine Katechisationen und bewunderte seine einfache und edle Beredtsamkeit. Dadurch wurde Ludwig XIV. auf ihn aufmerksam, er beschloß Fénélons hervorragende Gaben für seinen Plan, ganz Frankreich zu einem Glauben zu vereinigen, in einem weiteren Kreis zu benützen, indem er ihm eine Mission zur Bekehrung der Reformirten in Poitou anbot, wie solche in militärischer Begleitung stattzufinden pflegte. Fénélon nahm die Sendung an, aber nur unter der wahrhaft evangelischen Bedingung, die er dem gewaltigen Monarchen in einer Audienz mit Freimüthigkeit vortrug, daß ihm schlechterdings keine Soldaten zum Schutz und zur Begleitung beigegeben würden, denn er wolle, wie die Apostel, keine andere Waffen haben als das Schwert des Wortes und die Macht der Gnade. Dies wurde gewährt, und so reiste er mit vier Begleitern, worunter der berühmt gewordene Fleury war, in den Westen, versah, neben der Leitung der ganzen Mission, zugleich die anstrengendsten Geschäfte selbst, und erwarb sich durch Mäßigung, zärtliche Liebe, Geduld und Aufopferung, wenigstens die aufrichtige Hochachtung der Reformirten, wenn er sie auch nicht, was doch bei manchen gelang, zur Verleugnung ihres Bekenntnisses zu bewegen vermochte. Nach Beendigung dieser Mission trat er in seinen bisherigen Beruf zurück, und es ist merkwürdig, daß er unmittelbar darauf durch Mißgunst in den Verdacht der Hinneigung zu protestantischen Grundsätzen gebracht wurde; er schwieg dazu, ging ruhig seines Weges fort, gab aber gerade in dieser Zeit seine polemische Abhandlung, auf welche Bossuet's Auftreten nicht ohne Einfluß gewesen war: Sur le ministère des pasteurs, heraus. Er erörtert und verneint darin die Auktorität und das göttliche Recht des geistlichen Amts bei den Protestanten, indem dasselbe durch die Gemeinde oder das christliche Volk nicht übertragen werden könne, sondern nach der Stiftung Christi nur von andern Geweihten fortgepflanzt werden dürfe, was aber bei den Evangelischen nicht der Fall sey. Nicht ohne gewandte Dialektik, aber auch nicht ohne ächt römisch-katholische Grundbegriffe von Succession, Tradition, Auktorität, setzt Fénélon in dieser Schrift den protestantischen Grundsätzen zu.

Im Jahr 1689 trat eine entscheidende Epoche seines Lebens ein. Er wurde in seinem 38. Jahr von Ludwig XIV. zum Erzieher seiner Enkel, zunächst des Herzogs von Burgund, Ludwig, geboren am 6. August 1682, sowie des Herzogs von Anjou, später Königs von Spanien, und des Herzogs v. Berry, bestimmt, während sein Freund, der Herzog von Beauvilliers, der ihn zu diesem Posten empfohlen hatte, als Gouverneur der Prinzen angestellt und einige andere vorzügliche Männer, worunter Fleury, zum Unterricht verwendet wurden. Die Seele dieses Collegiums, das in vollkommener Einheit und Harmonie wirkte, war vermöge seiner geistigen Ueberlegenheit Fénélon. Ihm schwebte das Glück seines gesammten Vaterlandes als das hohe Ziel vor, das durch Erziehung des künftigen Thronfolgers zu einem Fürsten nach dem Herzen Gottes zu erreichen sey. Er suchte vor Allem seinen Zögling durch und durch kennen zu lernen, sein Vertrauen zu gewinnen, während er ihm mit Wahrhaftigkeit und Offenheit entgegentrat, sodann seine

Digitized by Google

Hauptfehler, Jähzorn und hochmüthigen Trotz, dadurch zu überwinden, daß er ihm vermöge einer weisen und festen Behandlung Liebe zur Tugend einflößte. In der That erreichte er mit der Zeit so viel, daß der Prinz nicht allein gründliche und außerordentlich vielseitige Kenntnisse und ein treffendes Urtheil erlangte, sondern auch von Seiten des Karakters eine günstige Richtung nahm. So war Fénélon an den stolzen und üppigen Hof zu Versailles versetzt, ließ sich aber dessenungeachtet nicht in die Eitelkeit und Weltlust hineinziehen, sondern lebte auch hier ganz und gar für Gott und seinen Beruf und theilte seine freie Zeit zwischen Gebet, Studium und erbaulicher Leitung einiger das Gute liebenden Seelen. Ein Beweis seiner Demuth und Uneigennützigkeit ist gewiß das, daß er, während ihm die öffentliche Meinung jede vakant gewordene kirchliche Würde zudachte, stets übergangen und vom König fast vergessen wurde, bis ihm derselbe endlich die Abtei St. Valery, bald darauf (1694) das Erzbisthum Cambrai übertrug, in Folge dessen er sofort, zum größten Erstaunen des Königs, die Abtei zurückgab.

Aber um eben die Zeit, wo ihm durch die Gnade seines Königs diese hohe Kirchenwürde zufiel, begann für Fénélon auch eine Reihe schwerer Kämpfe und Demüthigungen. Schon im Jahr 1687 war er mit Mad. Guyon (s. d. Art.) bekannt geworden und nach und nach gestaltete sich ein reines Verhältniß inniger Freundschaft zwischen beiden. Der Umstand, daß, nachdem eine theologische Prüfung der erbaulichen Schriften jener Dame beschlossen worden war, in den hiemit beauftragten Ausschuß neben Bossuet, Noailles und Tronson auch Fénélon gesetzt wurde, führte für den letzteren schmerzliche Erfahrungen mit sich. Bossuet verlangte, daß seine gegen die Ansichten der Guyon gerichtete Instruction sur les états d'oraison auch von Fénélon unterzeichnet werde; dieser verweigerte das gewissenshalber und aus den edelsten Beweggründen, mit aller Bestimmtheit, und hiedurch sowie durch mehrere weiterhin erfolgten Vorgänge, auf welche näher einzugehen nicht dieses Ortes ist, wurde Bossuet so sehr gereizt, daß nicht nur seine Freundschaft für Fénélon immer mehr erkaltete, sondern er ihn auch auf's Bitterste zu verfolgen anfing. Fénélon hat die Behauptungen und Worte der Guyon zwar nie durchaus gebilligt, wohl aber ihre persönliche Absicht und Gesinnung gegen Verdächtigungen immer in Schutz genommen. Um auf die Sache einzugehen, gab er 1697 seine Schrift über die Maximes des Saints heraus, im Grund eine Vertheidigung der Grundsätze von Madame Guyon, jedoch in nüchternerer Gestalt. Es war ihm mit diesem Buch, welches großes Aufsehen erregte, nur um zwei Dinge zu thun, wie er selbst sagt: 1) daß die Liebe Gottes eine Liebe zu ihm um seiner selbst willen sey, abgesehen selbst von der Seligkeit, die man in Ihm finde; 2) daß im Leben der gefördertsten Christen, der vollkommensten Seelen die Liebe alle anderen Tugenden übertreffe, beseele und deren Uebung regiere. Man fand aber darin die Behauptung, daß ein beständiger Zustand vollkommener Liebe Gottes und schlechthiniger Ruhe in Gott auf Erden möglich, wenigstens für die Gefördertsten erreichbar sey, so daß die Pflicht beständigen Wachens und Kämpfens verkannt, wenigstens in den Schatten gestellt und ein ungesunder Stand beschaulicher Ruhe (Quietismus) empfohlen worden sey.

In Paris nahm Alles für oder wider das Buch Partei; Bossuet, an der Spitze einer gewaltigen Partei, bekämpfte es mit Bitterkeit und persönlicher Leidenschaft; Fénélon benahm sich jedoch mit musterhafter Mäßigung, Sanftmuth und Liebe, nach Maßgabe des biblischen Grundsatzes: durch Stillesein würdet ihr stark seyn; übrigens blieb er in der Sache fest und unbeweglich, und erhielt deßhalb endlich, da der König für Bossuet gestimmt war, den Befehl, sich in seinen Sprengel Cambrai zu begeben, d. h. er wurde vom Hofe verbannt. Um dieselbe Zeit brannte sein erzbischöflicher Palast in Cambrai ab, das Feuer verzehrte seine Bibliothek und werthvolle Papiere; als man aber die Nachricht ihm mit Schonung beigebracht hatte, antwortete Fénélon mit großer Seelenruhe: es ist mir lieber, daß mein Haus abbrennt, als die Hütte eines armen Bauern in meiner Diöcese. Die Ungnade, in die er gefallen war, brachte viel Kränkendes und Bitteres mit sich, namentlich daß seine treusten Freunde mit ihm und um seinetwillen leiden mußten,

auch fehlte es nicht an Verdächtigung seines Glaubens und Karakters; er ertrug aber diese Prüfung mit männlicher Gelassenheit und frommer Ergebung in Gottes Willen. Das ganze Land war bestürzt über die Ungnade, in welche Fénélon gefallen war, und nicht bloß seine persönlichen Freunde, sondern die allgemeine Meinung beklagte das als ein unglückliches Ereigniß, nur am Hof zu Versailles und zu Paris gab es Leute, die sich darüber Glück wünschten. In Cambrai wurde er mit rührender Freude empfangen, er selbst fühlte sich hier erst recht an seinem Platz, denn er widmete sich nun seinem bischöflichen Hirtenamte so ungetheilt, so vielseitig und mit solchem Segen, wie vielleicht wenige Bischöfe vor ihm; er visitirte seinen Sprengel regelmäßig, predigte in allen Kirchen die er visitirte, besuchte die Kranken, versorgte die Armen, hielt Beichte, widmete sich der Seelsorge, ertheilte Reichen und Armen seinen erfahrenen Rath, überwachte die Geistlichen und stellte eingeschlichene Mißbräuche mit Weisheit ab. Besondere und stetige Sorgfalt verwendete er auf die Bildung würdiger Geistlicher; er verlegte das Priesterseminar seiner Diöcese, das sich acht Stunden von seinem Bischofssitz, unweit Valenciennes befand, nach Cambrai, um dasselbe persönlich überwachen zu können, wohnte den Prüfungen der zu Ordinirenden bei, hielt jede Woche mit den Zöglingen eine Conferenz über die Prinzipien der Religion, wobei man ihm Fragen und Bedenken vorlegen durfte, und er selbst Allen Alles zu werden verstund. Seine Predigten waren nicht mit Mühe studirt, sondern aus Meditation und Gebet geboren, und floßen mit evangelischer Einfalt aus der Fülle des Herzens. Sein Wandel entsprach seiner Lehre: streng gegen sich selbst, mild gegen Andere, pflegte er wenig zu schlafen, noch weniger zu essen, gönnte sich kein Vergnügen als dasjenige, welches er in der Erfüllung seiner Pflicht fand, seine einzige Zerstreuung war ein Spaziergang; dabei war er heiter und liebenswürdig im Umgang. Sein Einkommen vertheilte er fast ganz an Hospitäler, an Geistliche, die er auferzogen hatte, an Nonnenklöster, welche sich nützlichen Beschäftigungen widmeten und an verschämte Arme. Und bei solcher vielseitigen Arbeit nach außen führte er ein stilles Leben des Glaubens von innen, ein verborgenes Leben mit Christo in Gott.

Die einzigen Störungen dieser glücklichen Stille kamen von demselben Streit, in Folge dessen er hieher verwiesen war: die Controverse zwischen Bossuet und Fénélon ging in zahlreichen Streitschriften von beiden Seiten fort, und wurde lebhafter, gesteigerter, selbst auf Seiten des sonst so gemäßigten und sich selbst beherrschenden Fénélon. Dieser hatte seine Sache dem Pabst vorgelegt und wartete auf dessen Entscheidung, weigerte sich auch beharrlich, seine Maximes des Saints zu widerrufen, worauf Bossuet drang, weil er die Entscheidung von Rom abwarten zu müssen glaubte. Nun überreichte Bossuet mit dem Erzbischof von Paris, Cardinal Noailles, und dem Bischof von Chartres dem päbstlichen Nuntius eine Erklärung über Fénélon's Explication des Maximes des Saints, ein Schritt, der allerdings nicht sowohl eine Denunciation als eine Art Protest war, aber verbunden mit einer Menge persönlicher Verdächtigungen des Gegners. Denn während es sich ursprünglich nur um einige einfache Punkte, hauptsächlich um das Wesen, die Möglichkeit und den Werth einer völlig reinen und uneigennützigen Liebe Gottes gehandelt hatte, wurden im Lauf der Diskussion eine Anzahl anderer Fragen mit in den Streit hineingezogen. Bossuet nahm seinen Gegner scharf auf's Korn und zog aus dessen Sätzen die strengsten Consequenzen, an welche dieser nie gedacht hatte, die Sache artete aber, wie es zu gehen pflegt, vielfach in bloßen Wortstreit aus. Fénélon blieb aber nichts schuldig, beantwortete jede Streitschrift, und wußte, vermöge seiner reichen Phantasie und einnehmenden Sprache, alles was er sagte, zu empfehlen und die Blößen des Gegners zu benützen. Während Fénélon's Schrift in Rom geprüft wurde, führte man in Paris einen unerwarteten Schlag gegen ihn: auf einmal erschien eine Censur der Sorbonne wider zwölf aus seiner Explication des maximes des Saints ausgezogene Sätze, in einer Weise, über die sich der Verfasser bitter zu beklagen hatte; Bossuet schrieb 1698 eine ausführliche Geschichte der Streitsache: Relation du quiétisme; allein Fénélon veröffentlichte die Réponse, eine Erwiderung, welche die öffentliche Meinung höchst günstig für ihn stimmte,

indem es ihm gelang, mehrere von Bossuet vorgebrachte thatsächliche Angaben als faktisch unrichtig zu widerlegen. In Folge des immer bittrer und unwürdiger sich gestaltenden Streites wurde Fénélon 1699 von der Liste des Haushalts seines fürstlichen Zöglings förmlich gestrichen, das ihm bisher immer noch vorbehaltene Zimmer in Versailles genommen; allein er erschien dem Publikum nur um so mehr als der Unterdrückte, und je völliger seine Ungnade wurde, und je tiefer man ihn zu demüthigen suchte, desto höher stieg seine Achtung in Paris und im ganzen Land.

Nun nahte aber die Entscheidung Roms; 18 Monate, nachdem die Angelegenheit vor den Pabst gebracht worden war, erschien 1699 nach langem Schwanken und Zögern, nicht ohne geflissentliches Betreiben des Königs, auch Bossuets, dessen Neffe, Abbé Bossuet, während dieser Zeit bei der Kurie hatte bleiben müssen, ein päbstliches Breve, worin das Buch Fénélons, Maximes des Saints, und 35 daraus namhaft gemachte Sätze als „irrig“ (demnach nicht als häretisch) verdammt wurden. Man war gespannt darauf, wie sich Fénélon benehmen würde: er unterwarf sich ungesäumt und unbedingt; wohl empfand er, wie er selbst bekennt, das Urtheil Roms als eine Demüthigung, als ein Leiden; aber als ächter Sohn der römischen Kirche, hielt er „sein Gewissen durch den Ausspruch seines Oberen entladen“, der Ausspruch des Pabstes galt ihm als Echo des Willens Gottes selbst, und er „konnte“, wie er sagt, „nicht begreifen, wie man in einem solchen Fall ungewiß seyn könne, was man zu thun habe.“ Er entwarf also eine erzbischöfliche Bekanntmachung, worin er sein eigenes Buch und die 35 Sätze daraus ganz in denselben Worten wie das Breve und unbedingt verdammte, und das Lesen seines Buchs allen Gläubigen seines Sprengels verbot; nur suchte er vor Erlassung seiner bischöflichen Verordnung, um das gallikanische Kirchenrecht zu wahren, die königliche Bewilligung nach. Nachdem diese erfolgt war, verlas er die Bekanntmachung in eigener Person auf der Kanzel und gab am gleichen Tage Befehl, sämmtliche Exemplare seines eigenen, nun geächteten Buches, in den Hof des erzbischöflichen Palastes zu bringen, wo er sie mit eigener Hand verbrannte. So wenig vom evangelischen Standpunkt diese Handlungsweise zu billigen ist, weil nicht Gottes Wort, sondern lediglich die Auktorität des angeblichen Statthalters Christi sie bestimmte, so kann man doch der Selbstbeherrschung die Achtung nicht versagen, mit welcher der Mann aus Pflichtgefühl sich unterworfen hat und ohne Zögern, ohne Trotz und ohne Empfindlichkeit sein eigenes Werk entschieden und aufrichtig verurtheilt und vernichtet hat. In der That erhöhte diese Handlung seine Achtung in Frankreich bedeutend, nur einige der ihm selbst untergeordneten Bischöfe wollten sich mit seinem Widerruf nicht begnügen und forderten noch entschiedenere Schritte, was der Erzbischof mit Gelassenheit aufnahm; Bossuet seinerseits lobte in seinem bischöflichen Erlaß über das Breve Fénélon's Unterwerfung, und Fénélon bezeugte fürderhin stets seine Verehrung vor dem Geiste und den Verdiensten Bossuet's, die Controverse aber und die Geschichte des Buchs, Maximes des Saints, hatte ein Ende.

Fénélon hatte die Muße, die er seinem Bischofsamt abzuringen vermochte, gerne auch dazu benützt, seinen hohen Zögling brieflich weiter zu fördern und an die Grundsätze der Gerechtigkeit und Güte, die er ihm eingeflößt hatte, zu erinnern. Um ihm dieselben nochmals nachdrücklich vorzustellen, sammelte er nun die Bruchstücke des Telemach, die er im Unterricht zu Grund gelegt hatte, ordnete und verarbeitete das Ganze, schmückte es mit allem Zauber der Phantasie und des Ausdrucks, dessen er Meister war, und ließ das Manuscript für den Herzog von Burgund, dem es bestimmt war, in's Reine schreiben. Durch die Untreue des damit beauftragten Dieners kam eine zweite Abschrift weg, welche heimlich in Paris gedruckt, auf königlichen Befehl sofort unterdrückt wurde, aber im Juni 1699 in Holland erschien. Das Buch hat einen Erfolg gehabt wie wenige Bücher in der Welt, es ist in unzähligen Ausgaben erschienen, wurde in alle europäische Sprachen übersetzt und von Menschen aller Stände und Altersstufen unter allen gebildeten Völkern gelesen. Voltaire hat gesagt: „Fénélon verdankte jener Untreue seine ganze europäische Berühmtheit, aber auch seine für immer geltende Verbannung vom Hof.“ Man

glaubte nämlich in den Aventures de Telémaque verdeckte Anspielungen auf Louis XIV. und einen indirekten Tadel seiner Regierung zu entdecken; ohne Zweifel sind in das Phantasiegemälde, welches Fénélon hier entworfen hat, einige Züge aus der Gegenwart, die ihn umgab, unwillkürlich eingeflossen, aber die Absicht einer allegorischen Kritik seines Königs dahinter zu suchen, war dennoch ungerecht. — In diesem Zusammenhang mögen einige von Fénélon's bedeutenderen Werken kurz erwähnt werden. Ebenfalls für den Herzog von Burgund verfaßt sind die Dialogues des morts 1712 und die Directions pour la conscience d'un Roi, eine kleine Schrift, welche ausschließlich für den Gebrauch seines Zöglings, keineswegs für das Publikum bestimmt war, aber lange nach Fénélon's Tod, zuerst 1734 in Holland, erst 1774 in Frankreich gedruckt wurde, voll der eindringendsten Gewissensfragen und der weisesten Rathschläge, wie sie nur ein ächter Beichtvater und erfahrener Rath einem Fürsten vorlegen kann. Die erstmals 1713 erschienene Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature ist im I. Theil eine Ausführung des sogenannten teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes, und zwar mit gelungenen Schilderungen, im II. Theil eine mehr metaphysische Erörterung. Ausgezeichnet sind seine Gedanken über Beredtsamkeit, theils in seiner jugendlichen Schrift: Dialogues sur l'éloquence, theils in der bei reiferem Alter verfaßten Lettre à l'Academie française niedergelegt; beide erst nach Fénélon's Tod 1718 gedruckt. Die drei „Gespräche“, welche namentlich von der geistlichen Beredtsamkeit handeln, sind in platonischer Weise verfaßt, unter einander zusammenhängend, und mit einer klassischen Anmuth der Form und des Ausdrucks bekleidet, dabei voll gesunder, wahrer, geistvoller Gedanken. Fénélon entwickelt hier die Idee der Beredtsamkeit im Gegensatz gegen die herrschenden Begriffe und Gewohnheiten, zumal des Predigtwesens. Er thut dies mit einer reichen Belesenheit, namentlich in den alten Klassikern, in der Art, daß er die Beredtsamkeit zur Natur zurückführt und als eine praktische Kunst zur Verbesserung und Veredlung der Menschen behandelt. Ein Feind alles Scholastischen, hohl Deklamatorischen, alles Künstlichgemachten und Verstiegenen, — gibt er Bemerkungen, Erfahrungen, Regeln, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch eingehend auf Disposition, Ausdruck, Vortrag u. s. w., — welche auch heut zu Tage noch höchst lehrreich und praktisch sind. Er stellt unter Anderem den Satz auf, eine rechte Rede müsse 1) beweisen, 2) malen, 3) bewegen; in Hinsicht des ersteren behauptet er, die wesentlichste Eigenschaft eines guten Predigers sey, lehrreich zu seyn, um aber Andere zu lehren, müsse man selbst tüchtig belehrt und unterrichtet seyn. Ferner lehrt er die heilige Schrift als das vollkommenste Muster wahrer Beredtsamkeit kennen, welches Prediger nachahmen und auf's Umfassendste und Gründlichste studiren sollten.

Diese schriftstellerischen Arbeiten traten übrigens den Amtspflichten nie in den Weg, vielmehr war Fénélon zur Erfüllung der letzteren stets bereit, wie auch zum persönlichen Umgang mit Angehörigen seines Sprengels und mit Fremden, ein Gebiet des Lebens, worin er sich durch Einfalt, Demuth und Selbstverleugnung, so wie durch die besondere Gabe auszeichnete, an allen Menschen dasjenige schnell herauszufinden, worin sie ihre Stärke hatten. Seinen hohen Standpunkt und freisinnigen Geist legte er vorzüglich in seinem Verfahren mit Protestanten dar: weit entfernt von allem engen, bittern, hochfahrenden, pharisäischen Eifer, wußte er Grundsätze und Lehren von den Personen wohl zu unterscheiden und behandelte die letzteren stets mit zartester Rücksicht, ja mit Achtung ihrer Tugenden; wenn es auf ihn angekommen wäre, so würden, um die Protestanten zu gewinnen, keine andere als geistige Mittel angewendet worden seyn, denn er hatte die feste Ueberzeugung, machte sie auch überall geltend, daß Gewalt nicht der Weg sey, Gottes Werk zu treiben. Dagegen bekämpfte er offen und eifrig, was ihm als Irrthum erschien; am meisten aber verabscheute er Verstellung und Heuchelei. Im Jahr 1700 kam ein Prediger der an der französischen Grenze in Flandern und den Niederlanden zerstreuten Protestanten, Namens Brunier, nach Mons, um Fénélon kennen zu lernen; der Erzbischof nahm ihn wie einen Bruder auf, lud ihn zu Tisch, ersuchte ihn ein für allemal,

ihn ohne Umstände zu besuchen und erbot sich, den Protestanten in Hennegau, welche zwischen evangelischer Predigt und römischer Messe karakterlos hin und her schwankten, Pässe zur Auswanderung zu verschaffen, damit sie ihrer Ueberzeugung folgen und eine feste Religion haben könnten.

Die jansenistischen Streitigkeiten nahmen, wie sich erwarten läßt, Fénélon lebhaft in Anspruch, denn er mußte sich von Amtswegen darauf einlassen, that dies aber nicht bloß mit Befehlen und Erlassen vermöge bischöflicher Auktorität, sondern grundsätzlich stets mit dem Streben auf Belehrung und Ueberzeugung zu wirken: er übersetzte z. B. Augustin's Buch de gratia gegen Pelagius und Cölestius, und entwickelte die darin enthaltene Lehre; schrieb eine Abhandlung über die Freiheit, worin er Augustin's Lehre von der Gnade und dem freien Willen ausführlich und klar prüfte. Sowohl in diesen Schriften als in den zahlreichen Erlassen, Briefen, Gesprächen, welche er über diese Zeitfragen verfaßte, herrscht Frömmigkeit, Eifer, Weisheit, gewinnender und überzeugender Geist. Je weniger Verletzendes und Persönliches sein Auftreten in dieser Angelegenheit hatte, desto einflußreicher wurde er darin, Jansenisten und Jesuiten achteten ihn fast gleichermaßen. Und als 1713 die entscheidende Constitution Unigenitus erschien, ließ Ludwig XIV. selbst Fénélon um sein Gutachten über die Art, wie die Bulle aufzunehmen sey, angehen: so sehr war seine Achtung sogar bei dem Monarchen wieder gestiegen. Seine bischöfliche Bekanntmachung über die Constitution wurde als ein Meisterstück geschätzt, in Rom mit Freuden begrüßt und bewundert, Papst Clemens XI. selbst ließ ihm seine lebhafte Befriedigung darüber bezeugen.

Von seiner Auffassung der bischöflichen Pflichten und seiner Freimüthigkeit ist das Schreiben an den Erzbischof von Rouen, Herrn v. Colbert ein Zeugniß. Dieser hatte gute Lust, großartige Bauten in Rouen aufzuführen. Fénélon warnte ihn davor in einem ebenso wohlwollenden und amtsbrüderlichen als aufrichtigen und eindringlichen Schreiben, worin er unter Anderem sagt: »was wird aus der Armuth Jesu Christi werden, wenn diejenigen, welche sie an sich darstellen sollen, die Pracht lieben? Dadurch wird das geistliche Amt erniedrigt anstatt gehoben, das nimmt den Seelenhirten ihre Auktorität, das Evangelium ist in ihrem Munde, weltlicher Ruhm in ihren Werken; Christus hat nicht gehabt, da er sein Haupt hinlege, wir sind seine Diener und Jünger, und die größten Paläste sind uns nicht schön genug.«

Am edelsten trat Fénélon's Karakter und die christliche Thatkraft seiner Frömmigkeit während des spanischen Erbfolgekriegs (1701—1713) hervor, welcher seine Erzdiöcese mehr als einmal theils berührte, theils zum Kriegsschauplatze machte. Da sein ehemaliger Zögling, der Herzog von Burgund, ein Oberkommando erhielt, so suchte er namentlich durch Einwirkung auf ihn und weise Rathschläge, die er ihm ertheilte, die Drangsale und Schäden des Krieges zu mindern und zu heilen. Im Jahr 1701 wendete sich der Prinz brieflich an seinen ehemaligen Lehrer, worauf dieser in ächt väterlicher, frommer Weise antwortete, und im April 1702 besuchte ihn der Prinz in Cambrai, als Generalissimus der Armee in Flandern. Da er um des Königs willen damals es nicht wagen durfte, in direkten Verkehr mit dem Herzog von Burgund zu treten, so ertheilte er ihm durch die Vermittlung des Herzogs von Beauvilliers Rathschläge voll Menschenkenntniß für sein Benehmen im Feld und am Hof, und diesen lieh der Prinz gerne Gehör, zumal sie in so liebenswürdiger Weise und bescheidener Sprache dargelegt wurden. Einmal, während des Feldzugs 1709, wurde Flandern, worin Cambrai lag, verwüstet, die Landbewohner flüchteten in die Städte, ganze Dörfer nahmen hie und da ihre Zuflucht in den erzbischöflichen Palast, Kranke und Verwundete ließ er in den Zimmern seines Palastes unterbringen und verpflegen, Personen von hohem Rang wohnten bei ihm; er sorgte für Alles, ließ sich auch auf das Kleinste ein, fand aber dennoch Zeit zu beten, zu studiren, zahlreiche Briefe zu beantworten, Gutachten über kirchliche Fragen zu ertheilen, und hielt in dieser Zeit seine meisterhafte Rede bei der Bischofsweihe des zum Kurfürsten von Köln ernannten Prinzen von Bayern. Während dieses Feldzugs von 1709 fehlte es an Ge-

treide, da stellte der Erzbischof all sein Einkommen an Früchten dem Staat zur Verfügung. Offiziere beherbergte und bewirthete er in dem Unglücksjahr so gut als die Umstände irgend erlaubten, während er selbst äußerst frugal speiste und nie etwas von demjenigen berührte, was er den Generalen und Offizieren auftischen ließ. Die Franzosen bewunderten ihren berühmten Kirchenfürsten ob seiner liebreichen Fürsorge für Kranke und Verwundete, denen schon seine persönliche Gegenwart, sein tröstender Zuspruch, seine herzliche Theilnahme die Leiden linderten; und alle wurden von Achtung vor seiner Tugend und Frömmigkeit erfüllt. Aber auch die Feinde Frankreichs, die ihn schon aus seinem Telemach kannten, schätzten ihn eben so hoch: Prinz Eugen und der Herzog von Marlborough begegneten ihm mit außerordentlicher Rücksicht und Höflichkeit, die verbündeten Generale legten in Städte, die zum Kammergut des Erzbischofs gehörten, zum Schutz seines Eigenthums Garnisonen, so daß dieselben Zufluchtsstätten für das Landvolk wurden.

Während so Fénélon's Einsicht und Tugend, seine Uneigennützigkeit und Geradheit, sein frommes, edles Benehmen und seine der Kirche und dem Staat geleisteten Dienste ihm die allgemeine Achtung und Bewunderung verschafften, kosteten ihn alle seine Arbeiten, Opfer und Entbehrungen eigentlich nichts, denn sein Streben war nur, Gott wohlzugefallen. Aber es schien, als ob Gott in seinem Herzen ganz allein herrschen wolle, denn er entzog ihm einen Freund und Gönner um den andern: zuerst den Abbé von Langeron, seinen treusten und bewährtesten Freund; er starb 1710 in Fénélon's Armen. Bald darauf hatte er mit seinem Zögling, dem Herzog von Burgund, dessen Vater, den Thronfolger, dann die Gemahlin des Herzogs von Burgund zu beweinen; wenige Tage darauf starb dieser selbst, da rief Fénélon aus: »meine Bande sind zerrissen, jetzt fesselt mich nichts mehr an die Erde«. Dieser Schlag erschütterte seine Gesundheit tief, und der Kummer um das Schicksal seines Vaterlandes beugte seine Seele nieder. Nachdem endlich der von Fénélon um des Vaterlandes willen heiß ersehnte Friede im Jahr 1713 zu Utrecht geschlossen worden war, wandte sich seine ganze Seele jetzt noch mehr als je zuvor dem Himmel zu, all sein Verlangen ging im Erwarten seines Endes auf Vereinigung mit Gott, und um sich hiezu vollkommen ungehindert bereiten zu können, suchte er sich des erzbischöflichen Amtes zu entledigen und wählte sich in der Stille einen Nachfolger in der Person des Abbé von Tavannes. Da erkrankte er plötzlich im Anfang des Jahres 1715 an einem heftigen Fieber, das 6½ Tage währte. Während dieser Zeit wollte er nichts hören als Vorlesung aus der Schrift, besonders gerne ließ er sich 2. Kor. 4 Ende und Kap. 5 vorlesen, beschäftigte sich aber auch mit dem h. Martin und seinem Ende; am dritten Tag seiner Krankheit nahm er das h. Abendmahl; am letzten Tage litt er viel, freute sich aber, den Leiden Christi ähnlich zu werden und sagte: Christo confixus sum cruci. Man betete ihm das Gebet Jesu in Gethsemane vor, darauf faltete er die Hände, blickte mit dem Ausdruck der Ergebung und inneren Friedens gen Himmel, segnete alle die Seinen, auch seine Dienstboten, und entschlief sanft am 7. Januar 1715 in einem Alter von 64 Jahren.

Sein Tod wurde nicht allein in seinem Sprengel, sondern in ganz Frankreich, als ein Verlust empfunden, ja in ganz Europa als ein Ereigniß angesehen; in Rom, wo man ihn hoch achtete, wiewohl der Gedanke, ihm die Cardinalswürde zu übertragen, weder von Innocenz XII. noch von Clemens XI. zur That gefördert worden war, wurde sein Tod tief beklagt. Seine Gaben und sittlichen Vorzüge waren in allen Ländern anerkannt, unter allen Bekenntnissen geachtet, denn, obwohl ein entschiedener Sohn der römisch-katholischen Kirche, war er doch vor Allem ein Christ, und ein ächter, gläubiger, praktischer Christ, dabei weitherzig, freisinnig, innig und liebreich genug, um auch mit Protestanten fühlen zu können, so daß auch Evangelische ihn hochachten und als ein wahres und liebenswürdiges Glied der allgemeinen und unsichtbaren Kirche betrachten dürfen.

Es gibt keine ganz vollständige Ausgabe der Werke Fénélon's. Einige Jahre vor der ersten französischen Revolution wurde eine Ausgabe begonnen, von welcher 9 Bände

in 4°. 1787—92 in Paris erschienen, aber mehrere Schriften, z. B. seine Explication des Maximes und seine bischöflichen Erlasse sucht man vergebens darin. Dieser ersten Ausgabe folgte die vom Jahr 1810. Paris 10 B. 8°; etwas vollständiger ist die Toulouser Ausgabe in 19 Bänden 12°, 1809—1811*). Die erste Biographie Fénélon's gab der durch ihn zum Katholizismus bekehrte Engländer Ramsay, welcher mehrere Jahre bei ihm zugebracht hat: Vie de Fénélon 1725. 12°; 2. Ed. 1729. An der Spitze der gesammelten Werke Fénélon's 1787 steht eine ausführliche Lebensbeschreibung von dem Herausgeber, Abbé Querbeuf, im ersten Band; ein Auszug derselben, von Chas, erschien Paris 1788. 12° und in der Ausgabe von Fénélon's Werken 1810; endlich erschien von Herrn v. Bausset, gewesenen Bischof von Alais, 1808 in 3 Bdn. 8°, zweite Ausgabe 1809, eine gelungenere Histoire de Fénélon; vergl. *Tabaraud*, Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénélon, Paris 1822, 8°. G. V. Lechler.

Ferdinand III., der Heilige, König von Leon und Castilien, Sohn des Königs Alfons IX. von Leon, ward 1198 geboren und schon 1204 von den Cortes zum Nachfolger seines Vaters anerkannt, obschon der Pabst die Ehe seiner Eltern wegen zu naher Verwandtschaft für nichtig erklärt hatte. Noch vor dem Tod seines Vaters fiel ihm die Krone von Castilien zu, die seine Mutter Berengaria 1217 auf ihn übertrug. Am 30. Nov. 1219 vermählte er sich mit Beatrix, der Tochter des Hohenstaufen Philipp, nachdem er sich zwei Tage zuvor selbst zum Ritter geschlagen und die vom Bischof geweihten Waffen angelegt hatte. Der Tod seines Vaters (1230) brachte ihm endlich auch die Krone von Leon zu, aber nicht ohne Kampf, da der Vater die Nachfolge nicht dem Sohne, sondern den Töchtern erster Ehe, den Infantinnen Sancha und Dulcia, in seinem Testament zugedacht hatte. Doch gelang es der klugen Vermittlung der Königin Berengaria, den ausbrechenden Bürgerkrieg abzuwenden und die fast allgemein mißfällige Vereinigung der Reiche von Castilien und Leon durchzusetzen. Ueberhaupt stand Berengaria, als würdige Schwester der Mutter Ludwigs des Heiligen, Blanca's, als Schutzgeist ihrem Sohne bis zu ihrem Tode (1247) zur Seite, und Ferdinand blieb ihr stets mit der dankbarsten Liebe zugethan. Ferdinands höchstes Ziel war die Vertreibung der Mauren aus der iberischen Halbinsel. Im Jahr 1224 eröffnete er den Feldzug gegen sie, und noch in diesem Jahr überstieg er mit seinem Heere die Sierra Morena; im folgenden mußte sich der König von Baeza unterwerfen und die Entrichtung eines Tributs zusagen, welcher ein ganzes Viertel der Einkünfte seines Königreichs ausmachen sollte. Bis zum Jahr 1250 waren, großentheils unter Ferdinands eigener Anführung, die Maurenkönige von Valenzia, Baeza, Murcia und Granada zu Vasallen gemacht, die Königreiche von Cordova, Jaen und Sevilla erobert. Seine Belagerung Sevillas ist, nach der Stärke der Stadt und Bevölkerung, nach dem Fanatismus der letzteren, sowie nach der trefflichen Lagerzucht der Christen, die denkwürdigste des ganzen Mittelalters geworden. Sevilla mußte am 23. Nov. 1248 sich ergeben, die 300,000 Muhamedaner der Stadt erhielten freien Abzug, Ferdinand aber ritt in großer Feier, unter Vortragung des Bildes Nuestra Sennora de los Reyes in die Stadt, und begab sich zunächst nach der großen Moschee, in welcher, nach erfolgter Reinigung, der Erzbischof von Toledo zum Zeichen der Dankbarkeit das Meßopfer darbrachte. Schon seit 1243 fing der König zu kränkeln an, 1252 brach eine Wassersucht aus, und der Kranke fühlte, daß ihm nur noch eine kurze Frist gegönnt sey. Er empfing die Sterbesakramente. Als die Communion ihm gereicht werden sollte, erhob er sich von seinem Lager, einen Strick um den Hals tragend, fiel auf sein Angesicht, um die geweihte Hostie anzubeten; darauf sprach er sein Glaubensbekenntniß, bat alle Anwesenden um Verzeihung, wenn er sie gekränkt hätte, erinnerte, nachdem er die Embleme königlicher Würde von seinem Bett hatte entfernen lassen, den Thronfolger auf's Ernsteste an seine Pflichten; dann erhielt

*) Die Ausgabe von 1835 in drei starken Bänden bei Lefèvre enthält die Korrespondenz nicht ganz vollständig; diese ist besonders herausgegeben worden. Anm. d. Red.

er die letzte Oelung; er ergriff die Kerze, ließ die Litanei beten, und gab unter dem Te Deum laudamus den Geist auf zu Sevilla den 30. Mai 1252. Vierhundert Jahre später wurde er (1671) von Pabst Clemens X. kanonisirt. Sein größtes Verdienst ist entschieden die Besiegung der Mauren, allein auch nach den verschiedensten anderen Seiten zeigte sich Ferdinand als wahrhaft groß. Nie brach er, auch den Feinden nicht, das Wort. Ein treuer Ehegatte, besorgter Vater und Herr, befolgte er in seiner Politik gegen christliche Nachbarn die Regel des Evangeliums: »Was Ihr nicht wollt, daß Euch die Leute thun, das thut Ihr ihnen auch nicht!« Insbesondere erwies sich Ferdinand als ein gehorsamer Sohn Roms, was ihm denn auch Gregor IX. durch Bewilligung von Geldunterstützungen aus dem spanischen Kirchenvermögen zur Führung des Kriegs gegen die Mauren vergalt. Und dieses gute Einvernehmen mit Rom ward auch nicht getrübt, als Pabst Honorius III. einmal auf genauere Beobachtung der kirchlichen Rechte rücksichtlich des Kirchenvermögens und der freien Bischofswahl drang, und Gregor IX. ihn ermahnte, den Juden nicht mehr Antheil an Erhebung der kirchlichen Zehnten zu lassen, als ihnen gebühre, und sie zum Tragen der vorgeschriebenen äußerlichen Kennzeichen anzuhalten. Während aber Ferdinand gegen die Juden manche Rücksicht bewies, wie seine Nachfolger nicht thaten, auch die Mauren nicht zum Christenthum zwang, so ist gleichwohl bekannt, daß er zu Palencia selbst Holz zum Scheiterhaufen getragen und das Feuer, welches die Ketzer verzehren sollte, eigenhändig angezündet hat. Gleich Philipp II. hat auch Ferdinand Bisthümer gestiftet, Baeza 1228, Badajoz 1230, Cordova 1236, Sevilla, das Erzbisthum, das er Zeitlebens von Bischof Raimund von Segovia regieren ließ. Der Dom zu Toledo, jenes Meisterwerk gothischer Kunst, ward von Ferdinand zum Dank für seine Siege erbaut. Auch um die Civilgesetzgebung erwarb er sich bleibende Verdienste durch den von seinem Sohne zwar erst vollkommen zu Stande gebrachten Codex de las Partidas und durch die romanische Uebersetzung des für die Mauren von Cordova geltenden Gesetzbuchs. Ihm folgte auf dem Thron Castiliens und Leons sein Sohn Alfons X. Dr. **Pressel.**

Feria, s. Fest.

Fermentarii (auch Fermentacli, Prozymiten). So schalten die Lateiner die Griechen, weil diese gesäuertes Brod im Abendmahl gebrauchten, während die Lateiner von ihnen Azymiten gescholten wurden (s. »Azymiten« und über den Streit selbst »Cärularius«). In frühern Zeiten wurde auch in der lateinischen Kirche das heil. Abendmahl fermentum genannt, ein Beweis, daß auch dort gesäuertes Brod gebraucht wurde. Vgl. *J. G. Herrmann*, Historia Concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini. Lips. 1737. 8. Augusti, Archäol. Bd. VIII. S. 257 ff. Marheineke, das Brod im heil. Abendmahl. Berlin 1817. **Hagenbach.**

Ferrara-Florenz, Synode von. — Nachdem die siegreichen Waffen Amurats II. bereits fast alle Provinzen des griechischen Kaiserreichs sich unterworfen hatten, bedrohten sie auch die Hauptstadt, in welcher der Kaiser Johannes Paläologos herrschte. Erschöpft an allen eigenen Hülfsmitteln hoffte dieser vom Abendlande Rettung erwarten zu dürfen, wenn, wie vor Jahrhunderten geschehen, ein frommer Eifer die Christen des Abendlandes wieder beleben und ein zweiter Peter sie zu einem neuen Kreuzzug auffordern würde. Kein Mann war dazu geeigneter als der Pabst, dessen Einfluß damals noch groß und bedeutend war. Johannes wandte sich daher an den Pabst Eugenius IV., einen klugen und ehrgeizigen Mann, der ihm auch versprach, ganz Europa gegen die Türken aufzubieten, wenn die Griechen nach ruhiger unparteiischer Prüfung der Lehrsätze beider Kirchen sich mit der römisch-katholischen Kirche vereinigen würden. Der Kaiser berieth sich hierüber mit dem Patriarchen, und da Amurat stets näher rückte, verschwanden vor dieser drohenden Gefahr alle Bedenklichkeiten, welche die tief eingewurzelte Abneigung der Griechen gegen die Lateiner erheben mochte. Es ward beschlossen, daß in Italien eine allgemeine achte Kirchenversammlung gehalten werden sollte, wo alle christlichen Fürsten Europa's sich vereinen und nur eine einzige christliche Kirche

ausmachen sollten. Der griechische Kaiser und Patriarch nebst 700 der vornehmsten durch Gelehrsamkeit oder Klugheit ausgezeichneten Männer und Geistlichen Griechenlands begaben sich dahin, auch der russische Großfürst ließ seinen Metropoliten Isidor dahin ziehen, wiewohl mit der bestimmten Erklärung: »Unsere Väter wollten von einer Vereinigung der beiden Kirchen nichts wissen, auch ich wünsche sie nicht; willst du zu dem Concil gehen, so wehre ich es dir nicht, aber ich sage dir, daß ich mit meinen Bischöfen keine Veränderung weder in den Dogmen unserer Kirche noch in der Liturgie annehmen werde, die auf diesem Concil vielleicht bestimmt werden möchte. Gedenke also der Lauterkeit unseres Glaubens und bringe ihn eben so rein wieder mit als du abreisest.« Der Pabst hatte schon am 18. Septbr. 1437 das Concil von Basel nach Ferrara verlegt, wo er wirklich am 8. Januar 1438 eine neue Synode eröffnete, während das Concil zu Basel am 24. Januar 1438 über Eugenius die Suspension aussprach, bis es ihn am 25. Juni 1439 als Simonisten, Ketzer und Friedensstörer entsetzte und vier Monate später in der Person von Felix V. einen Gegenpabst aufstellte. Das nach Ferrara verlegte Concil wurde von allen nicht schismatisch gesinnten Baseler Vätern besucht, und viele andere Prälaten der abendländischen Kirche schlossen sich an. Nachdem dasselbe am besagten Tage vom Pabst in eigener Person eröffnet worden war, langten im Februar des gleichen Jahres die Griechen mit Kaiser und Patriarchen an. Ihnen folgte am 18. August Isidor, längst erwartet, und als das Haupt der russischen Kirche, als ein Mann von tiefer Gelehrsamkeit und als Freund Eugens mit großen Ehren empfangen, und von den Griechen unter den Vertheidigern ihrer Kirche gegen die römische mitgewählt. Umsonst wartete man in Ferrara auf die Ankunft der abendländischen Fürsten oder ihrer Abgesandten, wie auf den endlichen Anschluß der in Basel zurückgebliebenen Väter. Die zum Erwarten der Fehlenden bestimmte Frist von vier Monaten war nutzlos abgelaufen, und so erklärte Eugen: »Wo ich mit dem Kaiser und dem Patriarchen bin, da ist die ganze Christenheit versammelt, besonders nachdem alle Patriarchen und alle unsere Cardinäle anwesend sind.« Die erste öffentliche Sitzung wurde am 8. Oktbr. 1438 gehalten; der griechische Cardinal Bessarion eröffnete sie mit einer Rede, in welcher er nachwies, wie wünschenswerth die Einigung für beide Theile sey. In der zweiten Sitzung, in welcher Andreas von Rhodus im gleichen Geist der Versöhnung und Eintracht sprach, wurde als Disputationsform die dialektische Weise festgesetzt; sodann wurde den Griechen die Wahl gelassen, ob sie die Rolle der Defendenten oder Opponenten übernehmen wollten. Sie wählten das Letztere, und nachdem ein gewisser Nikolaus, von Geburt ein Grieche, beauftragt ward, den gegenseitigen Dollmetscher zu machen, forderte der Erzbischof Marcus von Ephesus zuförderst, daß die Formeln und Definitionen der alten Concilien zuerst verlesen würden, was auch bei dem siebenten Concil geschehen und unerläßlich sey, wenn eine Versammlung den Karakter einer ökumenischen Synode an sich tragen solle. Dem Ansinnen wurde entsprochen, und nach Verlesung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses wurden noch verschiedene Dekrete und Definitionen aus dem dritten, vierten, fünften, sechsten und siebenten allgemeinen Concil nebst Beweisstellen aus den Briefen Pabst Cölestins an Johannes von Antiochien, des Vigilius an Eutychius, des Agatho an die Kaiser und aus der Acclamation des Patriarchen Johannes von Constantinopel zum fünften Concilium vorgelesen. Die Disputation hatte nämlich zu ihrem ersten Gegenstand den dogmatisch bedeutendsten Streitpunkt beider Kirchen, die Lehre vom Verhältniß des heil. Geistes in der Trinität. Der Gegenstand wurde zuerst bloß in formelle Erwägung gezogen, indem sich der Streit um die Frage bewegte, ob die Lateiner das Recht gehabt hätten, dem Symbol das Wort „filioque" beizufügen. Die Griechen beriefen sich auf den Beschluß des Concils von Ephesus, wornach jeder Bischof seines Bischofsstuhls, jeder Kleriker seines Amtes verlustig gehen, jeder Mönch oder Laie aber excommunicirt werden solle, wenn er zu dem Symbol irgendetwas hinzuzusetzen oder davon zu nehmen wage. Während nun die Griechen behaupteten, der Zusatz filioque sey zum Symbol nicht ab intrinsecus, sondern

ab extrinsecus gemacht worden, antworteten die Lateiner, dieser Zusatz sey nicht sowohl eine additio (προσθηκη), als vielmehr eine declaratio (ἀναπτυξις), und somit erlaubt, wie ja auch im zweiten Symbol bereits Einiges zur Erläuterung, aber nicht zum Zusatz dem ersten beigegeben sey. Der Ephesinische Beschluß verbiete bloß den Zusatz von contraria, aber nicht von declaratoria, wie auch die Glaubensbekenntnisse eines Charisius und Anderer auf dem Ephesinischen Concil zugelassen worden seyen, obgleich sie mehr enthalten haben, als im Symbol gestanden sey. Bessarion antwortete: wenn der Zusatz auch wahr wäre, so wäre es doch nicht gestattet gewesen, ihn zu machen, da auch vieles Andere, was wahr sey, nicht hinzugefügt worden sey, und nach dem Grundsatze der Lateiner hätte es auch erlaubt seyn müssen, der heil. Schrift selbst Worte wie ὁμοουσιον ꝛc. zuzusetzen, da nach den Vätern das Symbol mit der heil. Schrift ganz gleiches Ansehen genieße.

Unter diesen rein formellen Verhandlungen neigte sich die Synode zu Ferrara zu Ende. Offenbar stand bei der Disputation die Consequenz auf Seiten der Lateiner; denn war einmal die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater anerkannt, die sich nur in den eigenthümlichen Prädikaten des Vaters und des Sohnes scheide, mußte auch dem Sohne die Theilnahme an der Sendung des Geistes zugestanden werden, und so schien ein dogmatisches Uebereinkommen nicht so schwierig zu seyn, nachdem endlich beschlossen worden war, auf eine materielle Prüfung des Dogmas der Lateiner einzugehen. Doch wurde es schicklicher gefunden, daß über diesen Punkt vorerst keine öffentliche Disputation eingeleitet werde, sondern von beiden Parteien sollten je zwölf Väter zu einer Privatbesprechung hierüber auserlesen werden. Noch ehe dieses geschah, theilte der Kaiser aber eine Botschaft des Pabstes mit, wornach die Synode wegen der in Ferrara ausgebrochenen Pest nach Florenz verlegt werden sollte. Die Griechen sahen zu dieser Verlegung nicht gut, und forderten zuerst, daß die beschlossenen Privatbesprechungen über das Dogma noch in Ferrara gepflogen würden; da aber der Pabst erklärte, er könne ihnen in Ferrara kein Geld zum Unterhalt verschaffen, sahen sie sich genöthigt, unter der Bedingung nach Florenz überzusiedeln, daß die Synode nicht mehr über vier Monate daure. Zur Beruhigung der Gewissen berief man sich darauf, daß es gesetzlich dem Pabst zustehe, wegen der Pest eine Synode, wenn auch kein Abschluß vorliege, zu verlegen oder aufzuheben! Am 13. Februar zog der Patriarch mit seinem Gefolge in Florenz ein, drei Tage nachher der Kaiser, der auf's Feierlichste empfangen wurde, da aber Ersterer abermals erkrankte und wegen geschwollener Füße nicht ausgehen konnte, konnte die erste Sitzung in Florenz erst am 26. Febr. gehalten werden. In der 18. Sitzung, am 2. März, standen sich zwei große Theologen, der Dominikaner-Provinzial Johannes (von Schwarzenberg), ein überaus gewandter Dialektiker, und Marcus von Ephesus auf dem dogmatischen Kampfplatz gegenüber. Ein sprechendes Zeugniß, wie der griechischen Kirche bereits das wahre Verständniß des Trinitätsdogmas fehlte, gaben die Griechen, indem sie in der Lehre der abendländischen Kirche, welche den heil. Geist vom Vater und Sohn ausgehen läßt, eine Mehrheit der göttlichen Prinzipe (πολυαρχια) zu finden glaubten. Johannes hatte daher ein gewonnenes Spiel, wenn er zuerst aus den Kirchenvätern, dann aus der Schrift die Wahrheit des Zusatzes filioque siegreich erwies. Unter den Ersteren nahm er insbesondere seine Zuflucht zu einem alten, über den Beginn des griechischen Schisma hinausreichenden Manuscript des heil. Basilius gegen Eunomius, welches Nikolaus von Cusa aus Constantinopel mitgebracht hatte, in welchem Basilius es geradezu ausspreche, daß der heil. Geist nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe. Die Griechen wußten sich bloß damit zu helfen, daß sie behaupteten, die Stelle sey ein späterer Zusatz und also unächt, während die Lateiner ihnen den Vorwurf heimgaben, die Stelle sey von den Griechen unbefugt gestrichen worden. Der Grieche Marcus gibt endlich zu, daß der heil. Geist zwar allerdings von beiden Personen etwas empfangen habe, nämlich vom Vater das Seyn, vom Sohne dagegen die Manifestation an die Menschen; da dieses aber wesentlich verschiedene

Dinge seyen, so sey der Zusatz filioque falsch. Dagegen stellte Johannes mit schlagenden Gründen aus der Schrift und den Kirchenvätern das römische Dogma dahin fest, daß er sagte: der Vater sey die Eine causa des Sohnes und Geistes, und es seyen alle die zu verdammen, welche in der consubstantialen Trinität zwei Prinzipien oder Urgründe anerkennen; folglich gehe der heil. Geist vom Vater und vom Sohne aus auf ewige Weise, nicht als aus zwei Prinzipien oder Spirationen, sondern als aus Einem Prinzip. Durch diese Erklärung, wodurch jeder Verdacht einer πολυαρχια im römischen Dogma abgewiesen war, schien es nun möglich gemacht, die Griechen zu einer Vereinigung zu stimmen. Diese Aufgabe übernahm hauptsächlich Bessarion, der später von Eugen zur Cardinalswürde erhoben wurde, in einer überaus feinen Rede an seine Landsleute. Im ersten Theil derselben sprach er von den Ursachen des Schisma, das zwar damals für die Griechen ganz gerechtfertigt gewesen sey, jetzt aber nach Abhaltung einer ökumenischen Synode könnten die Griechen sich nicht mehr von den Lateinern trennen, es wäre denn, daß diese der Wahrheit ungetreu wären. Daß dem nicht so sey, suchte er im Fortgang seiner Rede zu beweisen, denn zwischen beiden Kirchen bestehe überhaupt keine Contradiction; die Orientalen sagen, spiritum procedere ex patre per filium, die Occidentalen ex patre et filio; das sey kein Gegensatz, da die Präpositionen *per*, *διά*, wie ex oder ἐx gleicherweise die vermittelnde Ursache angäben. Somit ermahnte er im Schluß auf's Eindringlichste zur Einigung. Während aber der Kaiser und Bessarion also das Interesse der Union vertraten, erklärte dagegen die strengere Partei der Griechen, an ihrer Spitze der Metropolit Marcus, die Lateiner seyen nicht bloß Schismatiker, sondern Häretiker, darum wollten sie eher sterben als latinizare! Doch übte auf die Mehrzahl der Griechen ihr wohlverstandenes Interesse einen größeren Einfluß, als alle Gründe, welche die Lateiner vorbrachten. Mit der 25. Sitzung schlossen die gemeinsamen öffentlichen Debatten, auf beiden Seiten traten Ausschüsse zusammen, um sich über eine annehmbare Vereinigungsformel zu berathen, und in den Commissionen der Griechen gewann die Rücksicht auf die politischen Verwicklungen die Oberhand über dogmatische Bedenklichkeiten. Man vereinbarte sich in folgenden Punkten: der Ausgang des heil. Geistes ist Dogma; der Beisatz der Lateiner ist eine richtige Erläuterung des Dogma's, doch sollten die Griechen nicht verbunden seyn, den Zusatz filioque ihrem Symbol einzuverleiben, vorausgesetzt, daß sie den Ausgang des Geistes auch vom Sohne glaubten. Zur Entschuldigung der Griechen wurde beigefügt, sie haben den Sohn nie ausschließen wollen, sondern den Zusatz nur deßwegen verworfen, weil sie geglaubt haben, die Lateiner leiten mit demselben den Geist aus zwei Prinzipien und Spirationen ab. Auf diese Unionsformel hin gaben sich Morgenland und Abendland am 8. Juni 1439 den Friedenskuß. Am Tage darauf verbreitete sich die Nachricht vom Tode des Patriarchen Joseph von Constantinopel; der Tod soll ihn ereilt haben, während er eben ein Schreiben verfaßte, in welchem er sich bereit erklärte, Alles zu unterschreiben und gutzuheißen, was die katholische und apostolische Kirche Christi zu Rom lehre und dogmatisch feststelle!

Leichter als über das Trinitätsdogma kam eine Vereinigung in Betreff der übrigen Differenzpunkte beider Kirchen zu Stande. In Beziehung auf die Sakramente wurde nicht nur die rituelle Verschiedenheit Griechen der und Lateiner im Gebrauche des gesäuerten und ungesäuerten Brodes beim Abendmahl als indifferent freigegeben, sondern auch die Zahl der sieben Sakramente zum ersten Mal kirchlich anerkannt. Ueber den Zustand der abgeschiedenen Seelen wurde als gemeinsame Kirchenlehre festgesetzt: die Seelen derer, welche zwar in der Gnade Gottes sterben, aber für ihre Sünden noch nicht das entsprechende Aequivalent der Buße dargeboten haben, werden nach dem Tode durch die Strafen des Fegfeuers geläutert; zur Erleichterung dieser Strafen dienen die Fürbitten der lebenden Gläubigen, Meßopfer, Gebet und Almosen, auch andere fromme Werke; die Seelen derer, welche nach empfangener Taufe nicht mehr sündigten, oder sich von Sünden wieder reinigten, werden alsbald in den Himmel aufgenommen und schauen klar den dreieinigen Gott, jedoch mehr oder minder hell je nach dem be-

sonderen Maß ihrer Verdienste; die Seelen derer endlich, welche in einer Todsünde sterben, kommen alsbald in die Hölle, wo sie aber gleichfalls mit verschiedenen Strafen heimgesucht werden. Ueber den Primat des römischen Pabstes wurde endlich aufgestellt, daß derselbe über die ganze Erde herrsche, daß er der Nachfolger des heil. Petrus, der wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen sey; ihm sey von Christus selbst die Vollmacht ertheilt, die ganze Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren. Nach ihm soll der Patriarch von Constantinopel den zweiten, der von Alexandrien den dritten, der von Antiochien den vierten, der von Jerusalem den fünften Rang einnehmen. Auf Grund dieser Artikel wurde am 6. Juli 1439 das Unionsdekret errichtet, demgemäß in der griechischen Kirche Alles unverändert bleiben und nur die Einheit anerkannt werden sollte! Der Kaiser und die Griechen unterzeichneten das Decretum unionis; nur Marcus von Ephesus verweigerte standhaft seine Zustimmung. Es wurden fünf Originalexemplare dieser Urkunde ausgefertigt und unterschrieben; später hat man zehn an verschiedenen Orten gezeigt, von denen aber neun sicher nur Kopieen sind (vgl. Mémoire sur les exemplaires originaux du décret d'union in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, T. 43. p. 287 sqq.).

Die Bischöfe und Fürsten verließen nun mit großen Erwartungen das Concil, aber Johannes fand in seinem Reiche allgemeinen Aufruhr der Geistlichkeit, die sich der Vereinigung widersetzte und laut die dort gewesenen Bischöfe der Untreue und Bestechung anklagte. Diese Partei, an deren Spitze Marcus von Ephesus stand, gewann die Oberhand und der Haß der Griechen gegen die Römer entbrannte jetzt heftiger als jemals. Die allgemeine Entrüstung veranlaßte viele Bischöfe, ihre Unterschrift zurückzunehmen; die große Zahl der Griechen, welche bereits unter türkischer Herrschaft lebte, erklärte sich entschieden gegen alle Latinisirende. Der unglückliche Kaiser suchte, so weit er konnte, die Vereinigung aufrecht zu erhalten, in dem Wahne, durch dieselbe seinen wankenden Thron zu stützen: sie wirkte aber mehr das einbrechende Verderben zu beschleunigen, als demselben zu wehren. Der Kaiser hatte den Rom treu ergebenen Theophanes zum Patriarchen Constantinopels wählen lassen, und dieser schritt mit unklugem Eifer gegen die widerspenstigen Bischöfe und Kleriker ein. Als er selbst in Kleinasien latinisirende Bischöfe einzudrängen suchte, erließen die drei Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem im Jahre 1443 ein Synodalschreiben, in welcher sie sich gegen die *συναθροισθεῖσαν ἐν Φλωρεντιᾳ μιαραν συνοδον* auf's Stärkste aussprachen, alle latinisirende Geistlichen absetzten und im Fall der Widersetzlichkeit mit dem Bann bedrohten, auch den Metropoliten von Cäsarea Cappadociä, als *ἔξαρχον πασης ἀνατολης*, beauftragten, diesen Beschluß in seiner Diöcese auszuführen. Zugleich richteten sie ein energisches Abmahnungsschreiben an den Kaiser, dem sie, wenn er sich nicht von den Lateinern trenne, alle Kirchenstrafen und den Zorn Gottes drohten. Als der russische Großfürst erfuhr, daß nicht die römische mit der griechischen Kirche, sondern letztere mit der ersteren sich vereinigt und deren Dogma angenommen habe, ja als er einsah, daß diese Vereinigung nur das Werk politischer Umstände sey, so befahl er, daß der heimgekehrte Isidor die Metropolitenwohnung verlasse und in's Kloster gebracht werde, um daselbst Buße zu thun. Isidor verharrte in den von ihm bekannten Grundsätzen, und blieb nahe an zwei Jahren im Kloster eingesperrt, bis es ihm gelang zu entfliehen und nach Rom zu entkommen, wo ihm der Pabst den Titel eines Patriarchen von Constantinopel und eines Dekans des Cardinalscollegiums und die drei Bisthümer Sabinien, Corfu und Nicasia gab. Die Trennung der südrussischen Metropolie von der nördlichen blieb jetzt entschieden, da die Metropolie von Kiew sich Rom unterwarf und den Vereinigungspunkt annahm, von dieser Zeit an aber ihre Unionsversuche an einzelnen russischen Eparchieen stets erneuerte. Der Vereinigungsversuch war ein durchaus mißglückter, und blieb es auch trotz dem vom Kaiser in Constantinopel erneuerten Schauspiel von Religionsdisputationen. Nicht Rom, sondern Muhamed besiegte das dem Untergang rasch entgegenreifende byzantinische Reich!

Mit dem Abzug der Griechen aus Florenz war die daselbst tagende Synode nicht beschlossen; dieselbe dauerte noch volle sechs Jahre mit sieben Sitzungen, von denen fünf in Florenz, die zwei letzten zu Rom, wohin die Synode verlegt worden war, abgehalten wurden. In der ersten Sitzung (4. Sept. 1439) ward über die schismatischen Baseler und den von ihnen gewählten Gegenpabst Felix der Bann ausgesprochen. Auf den Vereinigungsakt der Griechen sollte sodann noch das eitele Schauspiel einer erneuerten Vereinigung mit den Armeniern folgen, deren Wirkungslosigkeit leicht vorauszusehen war. Nach langen Verhandlungen verzichteten die Armenier dem Wortlaut nach auf ihre eutychianischen Irrthümer, machten sich dagegen verbindlich, das Symbolum des ersten Constantinopolitanischen Concils an allen Sonn- und höheren Festtagen zu singen, die gegen den Nestorius wie des Eutyches Irrlehre gehaltene Synode von Chalcedon, sowie die folgenden Synoden als rechtmäßige anzuerkennen, auch die Kirchenfeste an denselben Tagen wie die Lateiner und Griechen zu feiern. In derselben Weise wurde mit den durch den Abt Andreas von St. Anton vertretenen Jakobiten ein Abkommen getroffen. Schließlich erschienen auf dem im Jahre 1442 in den Lateran verlegten Concil nach einander Gesandte von allen anderen orientalischen Kirchen, um dieselben durch päbstliche Dekrete mit der römischen Kirche vereinigen zu lassen. Das lose Spiel sollte offenbar durch den Schein einer allgemeinen Vereinigung der ganzen Christenheit unter der päbstlichen Herrschaft die Meinung des Abendlandes für den Pabst wieder gewinnen, und die hartnäckigen Anhänger des Baselschen Concils einschüchtern und zur Unterwerfung bringen. Die jakobitisch gesinnten Aethiopier, die in Betreff des Ausgangs des heil. Geistes abweichenden Syrer, die nestorianisch gesinnten Chaldäer und die monotheletisch denkenden Maroniten wurden allzumal mit eigenen Einigungsdekreten versehen.

Ueber die Verhandlungen des Concils liegen zwei Aktensammlungen vor, eine griechische und eine lateinische, die letztere von Horatius Justinianus, in den Conciliensammlungen, in der von *Labbeus* et *Cossart* T. XIII., von *Harduin* T. VIII. Im Interesse der Griechen ist geschrieben Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio graece scripta per Sylvestrum Sguropulum (falsch statt Syropulum), magnum Ecclesiarcham, qui Concilio interfuit, transtulit in sermonem latinum *Rob. Creyghton.* Hagae Com. 1660. fol. Vgl. auch *Leonis Allatii* de eccl. occid. atque orient. perpetua consensione libri tres. Dr. **Preſſel.**

Ferrer, Vincentius, wurde am 23. Januar 1357 in Valencia geboren. Es ist nicht überflüssig, seine christliche Abkunft besonders zu bemerken, da man ihm dieselbe zum Oeftern streitig zu machen versucht hat (s. *Basnage*, Histoire des Juifs, à la Haye 1716. T. IX. sec. P. p. 701.). Früh schon von seinem Vater für den Dominikaner-Orden bestimmt, trat er am 5. Febr. 1374 in denselben. Strenge Sittlichkeit und Enthaltung von Allem, was die Kräfte des Geistes lähmen und sie der Macht des Fleisches unterwerfen könnte, war das Ziel seines klösterlichen Lebens. Nicht genug wissen das an ihm die gleichzeitigen und die späteren Geschichtschreiber zu rühmen, die alle, um die Ehrfurcht gegen die Reinheit seines Lebens auf's Höchste zu steigern, vielfache, wunderbar ausgeschmückte Erzählungen über die mancherlei Versuchungen, die ihm begegneten, ohne ihn zu besiegen, prahlerisch berichten. Aber nicht sein frommer Wandel nur, sondern mehr noch seine bewundernswürdige Ausdauer in der Arbeit auf dem philosophischen und theologischen Gebiete ließen ihn bald als ausgezeichnet unter seinen Klosterbrüdern hervortreten. Bis zum Jahr 1380 lebte Ferrer im Kloster zu Valencia, dann begab er sich auf die Universitäten Barcelona und Lerida. An jedem dieser Orte hielt er sich zwei Jahre auf. Eine Frucht seiner dortigen Studien war sein Tractatus de moderno Ecclesiae schismate, compilatus ad christianissimum principem D. Petrum, regem Aragonum (s. *Quetif* et *Echard* Scriptores ordinis Praedicat. recens. Lut. Paris. 1719. T. I. p. 766). Der Inhalt dieses in drei Theile zerfallenden Tractates bezieht sich auf die damalige große Spaltung in der abendländischen Kirche, welche durch die zwiefache, zu Rom und zu Fondi Statt gefundene Pabstwahl herbeigeführt war. Ferrer suchte die

Rechtmäßigkeit der zu Fondi vollzogenen Wahl Clemens VII., darzuthun, den zu Rom gewählten Urban VI. aber als einen Abtrünnigen und als Feind der Kirche zu schildern. In Folge dieser Schrift wurde dem Ferrer zu Lerida i. J. 1384 die Würde eines Doctors der Theologie ertheilt, und zwar auf besondere Verwendung des zu jener Zeit dort anwesenden Cardinal-Legaten des Pabstes Clemens VII. Peter von Luna. Noch mit dem Ende des genannten Jahres kehrte Ferrer nach Valencia zurück und verweilte daselbst, beschäftigt mit dem Vortrage theologischer Wissenschaften und mit der Predigt des göttlichen Wortes, bis 1391. Von da ab durchzog er, von Peter von Luna dazu bewogen, einen großen Theil Frankreichs und lebte längere Zeit am königlichen Hofe zu Paris. In diese Zeit mag die Abfassung zweier Schriften des Ferrerius fallen, des Tractatus valde utilis et consolatorius in tentationibus circa fidem und des Tractatus de vita spirituali. Vielleicht gehört in diese Zeit auch das Werk de sacrificio Missae atque ejus caeremoniis, das Ferrer ursprünglich in spanischer Sprache unter dem Titel: de las ceremonias de la Missa schrieb. (Ueber die verschiedenen Ausgaben dieser Schriften vergl. meine Monographie über Vinc. Ferrer, Berlin 1830. S. 22 ff.) Nach Valencia zurückgekehrt — wann, läßt sich nicht bestimmt angeben — wurde er zum Rathe bei dem Könige Johann I. von Aragonien und zum Beichtvater bei dessen Gemahlin Yolanda ernannt und bekleidete diese Aemter, bis er durch Peter von Luna, der, nach dem Tode Clemens VII., als Benedikt XIII. zum Nachfolger auf dem päbstlichen Stuhle erwählt war, im J. 1395 als Magister sacri palatii nach Avignon gerufen wurde. Zwei volle Jahre hatte Ferrer am päbstlichen Hofe pflichttreu gewirkt, als in ihm die längst gehegte Idee reifte, die von nun an die Leiterin seines Lebens wurde, die Idee, der sündigen Welt ein durch Wort und That Buße und Bekehrung predigender Apostel zu werden. Die Lage und Richtung der Zeit, in welcher Ferrer lebte, und des Mannes eigenthümliches Wesen selbst geben die Mittel an die Hand, diese Erscheinung in ihm genügend zu erklären. Der politische und kirchliche Zustand Europas gegen das Ende des 14. Jahrhunderts war ein im höchsten Grade verderbter und zerrütteter. Der unendliche Jammer, der den ganzen Welttheil erfüllte, konnte wohl fromme, auf ein Höheres gerichtete Gemüther zu dem Glauben führen, es sey das Ende der Welt und der Tag des Gerichtes nicht mehr fern*), konnte wohl, beim Zweifel an die Sünden vergebende Macht der Kirche, auf andere Mittel sinnen lassen, die Strafe Gottes für die Verderbtheit der Welt abzuwenden und die eigene Seele zu reinigen von den sie entstellenden Makeln. Solcher Weise bildete sich in damaliger Zeit der schwärmerische Bußeifer, durch äußere Kasteiung für das Innere Heil und Frieden zu gewinnen. Auch Ferrer war ein solches Gemüth; aber er konnte nicht, als er das Elend und die Noth wachsen sah, wie tausend Andere, seinen Schmerz lautlos im stillen Herzen tragen; ihn, dem das Veredeltwerden der Menschheit am Herzen lag, ihn trieb es hinaus in die Welt, sie wachzurufen aus ihrem Sündenschlafe und zur ernstlichen Buße dringend zu ermahnen. Benedict XIII. suchte zwar in selbstsüchtiger Absicht den Ferrer von der Verwirklichung seiner Apostelidee abzuwenden und bot ihm zu dem Ende verschiedene Episkopate, ja selbst die Cardinalswürde an; aber vergebens. Endlich als aller Widerstand fruchtlos blieb,

*) Ferrer gab dieser, sein Zeitalter beherrschenden Idee Ausdruck in seiner Schrift: de fine mundi et tempore Antichristi. Epistola ad Benedictum XIII., papam Avenione sedentem, scripta ex villa Alcanizii die XXVII. Julii 1412. Sie ist zum Oeftern herausgegeben und mehrere Male in's Deutsche und Französische übersetzt. Veranlaßt wurde sie durch den Pabst Benedikt XIII., der durch ein Schreiben den Ferrer um seine Ansicht über diesen Gegenstand befragt hatte. Der Zweck, den Ferrer bei dieser Schrift vor Augen hatte, war, den Verfall der christlichen Kirche an Haupt und Gliedern darzuthun, und daraus auf die nahe Ankunft des Antichrist und auf das bevorstehende Ende der Welt zu schließen. Der ganzen Darstellung hat er die Schriftstellen: Daniel K. II. V. 31—34., K. III. u. K. IV. V. 7—14. zu Grunde gelegt, die er geschickt mit allegorischer Erklärung für seine Absicht zu gebrauchen weiß.

bestätigte er ihn als apostolischen Prediger mit dem Titel eines Special-Legaten und verlieh ihm große Gewalt zu lösen und zu binden.

Im Jahre 1397 begann Ferrer seine apostolische Züge und widmete ihnen die ganze übrige Zeit seines Lebens. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß Ferrer durch diese Züge die großen Bußfahrten der sich geißelnden Fratres dealbati, die in den Jahren 1397—1400 in Italien sich zeigten, zum Mindesten mittelbar veranlaßt habe. (S. meine Monographie S. 62 ff. und E. G. Förstemann, Gesch. der christl. Geißlergesellschaften. Halle 1828. S. 110 u. 147.) Sicherlich blieb Ferrer auf diesen Wanderungen nur kurze Zeit ohne Begleitung; schon bald nach dem Beginne derselben finden wir eine große Menge Volks um ihn sich sammeln und mit ihm ziehen. Diese Gesellschaft wurde nach und nach eine förmliche, zu Zeiten sehr zahlreiche, wandernde Gemeinde, die ihre bestimmten Gebräuche und Einrichtungen hatte. Die Selbstkasteiung, in der Ferrer Allen voranging, war ihr erstes Gebot. Sie bestand darin, daß sich Alle mit dicken, am Ende mit Knoten versehenen Stricken die entblößten Schultern geißelten. Bei den Processionen durch die Städte und Dörfer wurden geistliche Lieder, die Ferrer zu dem Zwecke gedichtet hatte, abgesungen. Es schlossen sich übrigens dieser wandernden Gemeinde nicht bloß Laien, sondern auch Geistliche aus den verschiedensten Mönchsorden an. Fast an jedem Orte, den der Zug berührte, predigte Ferrer. An manchen Tagen predigte er zwei-, auch wohl dreimal mit gleicher Kraft und Wirkung. Seine geistlichen Reden hat er selbst niemals niedergeschrieben, indeß sind sie, von seinen Zuhörern aufgezeichnet, auf uns gekommen. (Ueber ihre verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen s. meine Monographie S. 45). Gewöhnlich ist in diesen Predigten zur Erläuterung des Schriftwortes die allegorische Erklärungsweise angewendet, was mehrentheils nicht ohne Geschick und Scharfsinn geschehen; zuweilen freilich ist diese Weise auch übertrieben und gleichsam auf die Spitze gestellt. Im Allgemeinen tritt in den Predigten mehr das moralische, als das dogmatische Element hervor. Allen Jammer seiner Zeit sah Ferrer als die Folge menschlicher Sünde an; darum machte er es zum Berufe seines Lebens, dem Sittenverderben der Mitlebenden kräftig zu steuern und ein reineres Leben wachzurufen. Wo die dogmatische Ansicht zur Erscheinung kommt, da finden wir, daß Ferrer dem Glauben der Kirche treu war. Auch zeigten sich bei seiner Schaar keine mit der Kirche streitende Glaubenslehren, wie das bei den in der Mitte des 14. Jahrhunderts in Deutschland und den benachbarten Ländern umherziehenden, sich geißelnden Kreuzbrüdern, oder bei den späteren thüringischen Krypto-Flagellanten der Fall war. Von der Art, in der Ferrer seine geistlichen Reden vorzutragen pflegte, wissen seine Zeitgenossen nicht Rühmendes genug zu sagen, und als wunderbar groß wird die Wirkung seiner Vorträge von ihnen geschildert. Die Länder, welche Ferrer während seines Wanderlebens zum großen Theile durchzog, zum Theile auch nur berührte, waren Spanien, Frankreich, Italien, England, Schottland und Irland. Ueberall, wo er in bedeutenden Städten seinen Einzug hielt, kamen ihm nicht bloß das Volk und der Adel, sondern die Geistlichkeit und der Bischof selbst, unter Absingung religiöser Lieder, entgegen; überall wurde er von Königen und Fürsten an ihre Höfe gezogen; überall wurde er vom Volke wie ein Heiliger gehalten und fast angebetet; überall wurde sein Rath von Hohen und Niedern in Anspruch genommen, nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen*); überall predigte er mit Würde, Kraft und Begeisterung, und die Fülle des Glaubens, die er im eigenen Herzen trug, gab seiner Rede, selbst unter Juden und Muhamedanern, überzeugende Wirkung. Auf diesen Zügen ereilte ihn am 5. April 1419 zu Vannes in der Bretagne der Tod. Der Herzog der Bretagne Jo-

*) So wirkte Ferrerius mit bei der Königswahl für die drei vereinigten Reiche Catalonien, Aragonien und Valencia zu Caspe i. J. 1412; so wurde er i. J. 1416 zu Dijon zur Theilnahme an dem Concil zu Costnitz durch eine von demselben abgeordnete Gesandtschaft eigends eingeladen; eine Einladung, der er jedoch nicht Folge gab.

ham V. trug selbst für die Bestattung der irdischen Ueberreste des Verstorbenen Sorge, nachdem die Herzogin Johanna, eine Tochter Karl's VI. von Frankreich, es sich nicht hatte nehmen lassen, den Leichnam mit eigener Hand zu waschen.

Kanonisirt wurde Vincentius Ferrer durch Pabst Calixt III. am 29. Juni 1455; die Kanonisationsbulle indeß wurde erst durch Pabst Pius II. am 1. Okt. 1458 publicirt. Vergl. Act. Sanct. Antwerp. Aprilis T. I. 5. Apr. p. 479 sqq. *A. Bzovii* Ann. Ecc. Colon. Agripp. 1622. T. XV. *O. Raynaldi* Ann. Ecc. Ed. c. nott. J. D. Mansi. Lucae 1747—56. T. VIII. L. Heller.

Fertum, s. Abgaben, kirchliche.

Ferus, Franziskaner-Prediger, s. Wild, Johann.

Fesch, Joseph, Cardinal der römischen Kirche, geboren den 3. Januar 1763 zu Ajaccio auf der Insel Corsica, stammte väterlicher Seits aus einer durch Gelehrsamkeit und militärischen Ruf ausgezeichneten Basler Familie. Sein Vater Franz Fesch war Lieutenant in einem in französischem Solde stehenden Schweizerregiment, das einen Theil der Besatzung von Ajaccio ausmachte. Dort verliebte er sich in die junge Wittwe Ramolini, deren Tochter erster Ehe Lätitia später die Mutter Napoleons wurde. Um jene heirathen zu können, nahm er den katholischen Glauben an und die Ehe wurde geschlossen. Von den zwei Kindern, die daraus hervorgingen, war das eine Joseph, der frühe zum geistlichen Stande bestimmt, in dem Seminarium von Aix vom 13. Jahre an seine zu diesem Beruf erforderliche Bildung erhielt. Aber nach dem Ausbruch der französischen Revolution verließ er, ergriffen von den neuen Ideen, die geistliche Laufbahn, nahm Kriegsdienste und im Jahre 1796 finden wir ihn als Kriegscommissär bei der italienischen Armee seines Neffen Napoleon Bonapartes. Er machte hier, der Expedition nach Livorno folgend, gute Geschäfte mit englischen Waaren und Ausbeutung der Gemäldegalerieen, für welche er eine große Liebhaberei hatte. Nach Abschluß des Concordates mit Pius VII. trat er in den geistlichen Stand zurück, wurde zuerst Domcanonicus zu Bastia 1802, am 9. April desselben Jahres zum Erzbischof von Lyon ernannt, am 15. von dem Cardinallegaten geweiht und am 17. Januar 1803 von Pabst Pius VII. zum Cardinal erhoben. Für die Verwaltung seines erzbischöflichen Amtes ertheilte ihm Napoleon in einem Schreiben vom Nov. 1802 eine Reihe von Weisungen, aus denen man sieht, welche Anforderungen er an die restaurirte Staatskirche machte und in welcher Abhängigkeit Fesch von ihm war. Er verlangt die bischöflichen Erlasse vorher zu lesen, ehe sie gedruckt werden. „Nehmen Sie," schreibt er ihm, „die Miene an, sich durchaus nicht in die Politik zu mischen; sollte man Ihnen Bittschriften an mich übergeben, so sagen Sie, Ihr Amt sey die Religion. Lassen Sie sich nicht zu sehr von Ihrem hitzigen Eifer hinreißen, selbst wo es die Verwaltung der Hospitäler und des Armenwesens angeht. — Es kann in der zarten Stellung, in der Sie sind, vielleicht ein großer Mißstand seyn, nicht genug zu thun, aber zuviel zu thun ist das Schlimmste von Allem. Mißtrauen Sie der Lebhaftigkeit Ihres Karakters und Ihrer Schnelligkeit, eine Partei zu ergreifen und vorauszuschreiten." Es zeigte sich bald, daß Napoleon mit Recht gefürchtet hatte, der Geist eines römischen Cardinals werde mit seinem politischen System in Conflict kommen. Er findet oft Veranlassung zur Unzufriedenheit mit dem Verhalten Feschs zu den anticonstitutionellen Geistlichen und schreibt ihm: „Wenn Ihre Haltung den Ausdruck der Schwäche trägt, so wird sich Ihnen nie die Einhelligkeit der Stimmen zuwenden, die auf der Achtung vor dem Karakter und dessen Zurückhaltung beruht." Dessenungeachtet schickte Napoleon im Sommer 1803 seinen Oheim als Gesandten nach Rom. Dort führte er mit glücklichem Erfolg die schwierige Unterhandlung wegen Napoleons Kaiserkrönung, erregte aber durch Concerte, bei denen er die vornehme Welt versammelte und die er während der Fastenzeit fortsetzte, solchen Anstoß, daß allen Mitgliedern des heiligen Collegiums der Besuch dieser Concerte untersagt wurde. Am 11. Juli wurde er von Napoleon zum Großalmosenier des Reiches ernannt und als der Pabst sich im November 1804 zur Krönung nach Paris begab, war

Fesch sein Begleiter und sein Beistand bei den Ceremonieen der Krönung. Den Tag zuvor, den 1. Dec. 1804, ertheilte er der bloß bürgerlich geschlossenen Ehe Napoleons mit Josephine die kirchliche Weihe, sowie auch den Ehen Murats und Louis Napoleons. Am 1. Febr. 1805 wurde er zum Mitglied des Erhaltungssenats ernannt, auch mit dem großen Bande der Ehrenlegion beschenkt. Uebrigens ließ er sich für seine Dienste nicht bloß mit Ehrenstellen bezahlen, er brauchte auch Geld. Als Napoleon den Kaiserthron bestiegen hatte, schrieb er ihm sehr beweglich, er habe in Rom, um das Kaiserreich mit Würde repräsentiren zu können, 250,000 Francs Schulden gemacht, und er sehe kein Mittel, wie er ohne Hülfe seiner Majestät ehrenvoll aus der Sache herauskomme. Je verwickelter die Verhältnisse des römischen Staates mit dem französischen Kaiser wurden, desto schwieriger wurde auch die Stellung Feschs, der das Bewußtseyn eines römischen Cardinals dem napoleonischen System keineswegs unterzuordnen vermochte. Er stellte zwar dem Pabst die Nothwendigkeit einer geschmeidigeren Politik mit eindringlichen Worten vor, aber bekämpfte auch bei Napoleon den Gedanken, mit Waffengewalt der Kurie Respekt einzuflößen, auf's Lebhafteste und schlug ihm eine Reihe von Concessionen vor, mit welchen er den Frieden erkaufen könnte, die aber Napoleon keineswegs zu gewähren gesonnen war. Da er auf Dinge hinarbeitete, zu denen er einen Cardinal nicht brauchen konnte, so fand er sich genöthigt, den Oheim abzuberufen, was im Mai 1806 geschah. Um Fesch, der seinen Posten keineswegs gerne verließ, einigermaßen zu entschädigen, sorgte er ihm für eine andere Unterkunft. In dem Schreiben, in welchem er ihm seine Abberufung ankündigt, meldet er ihm zugleich: „Ich habe mit dem Kur-Erzkanzler des deutschen Reichs einen Vertrag unterzeichnet, nach welchem Sie zu seinem Coadjutor ernannt sind. Es ist noch ein Geheimniß, aber wahrscheinlich wird die Sache noch vor Ablauf eines Monats erledigt seyn; so finden Sie sich zu einer neuen Laufbahn berufen, denn die Würde eines Primas von Deutschland stellt Sie an die Spitze des Kurfürstencollegiums.“ Am 27. Mai 1806 machte der Kurerzkanzler dem Reichstag in Regensburg die Anzeige, daß er den Cardinal Fesch, „dessen Geschlechtsvorfahren sich schon im 15. und 16. Jahrhundert in öffentlichen Diensten deutscher Lande ausgezeichnet hätten,“ sich von dem Pabste zu seinem Coadjutor und Nachfolger erbeten habe. Napoleon ertheilte unter dem 5. Juni seine Bestätigung. In Deutschland wurde der Schritt Dalbergs mit allgemeiner Mißbilligung und Entrüstung aufgenommen. Fesch selbst, der keine Lust hatte, die deutsche Reichsverfassung gegenüber von Napoleon zu vertreten, verbat sich die ihm zugedachte Ehre, durfte aber keine officielle Protestation erlassen.

Nur schwer vermochte Fesch seinen unfreiwilligen Rückzug aus Rom zu verschmerzen. Ueberdies hatte er einen hohen Gehalt und eine einflußreiche Stellung verloren. Er gerieth wieder in Geldnöthen, seine wachsende Kunstliebhaberei veranlaßte ihn zu großen Ausgaben, er wandte sich deßhalb wiederholt an Napoleon, der aber nicht geneigt war, für des Oheims Kunstliebhaberei große Summen auszugeben. In kirchlichen Dingen ließ Fesch hin und wieder ungerufen seinen Rath hören, um von dem Bruch abzumahnen. Als er im Jahre 1808 nicht mehr abzuwenden war, machte er dem Kaiser die dringendsten Vorstellungen und bat ihn flehentlich, doch nicht den Gewissen gebieten noch einen Zustand herbeiführen zu wollen, dessen Folgen unberechenbar seyen. Napoleon hatte aber für diese und andere Warnungen Feschs kein Ohr, er antwortete ihm im Tone höhnenden Uebermuths und das Verhältniß wurde immer gespannter. Doch kam es nicht zu einem förmlichen Bruch. Um Fesch mehr in den Bereich seines Einflusses zu ziehen, ernannte Napoleon ihn am 31. Januar 1809 zum Erzbischof von Paris, aber Fesch weigerte sich, das Erzbisthum Lyon, das ihm kirchlichen Einfluß und annehmliche Einkünfte sicherte, aufzugeben und dafür eine Stelle anzunehmen, zu der eine kanonische Einführung unmöglich war. Auch als Vorstand der kirchlichen Commission, die Napoleon am 16. Nov. 1809 einsetzte, um die Fragen über Befugniß des Pabstes, Concordat und Bannbulle zu erledigen, entsprach Fesch nicht ganz den Wünschen des

Kaisers. Noch unfügsamer bewies er sich aber, als die Gültigkeit der von ihm eingesegneten, aber durch Senatsconsult und ein geistliches Gericht im December 1809 aufgelösten Ehe Napoleons zur Sprache kam. Er hielt am kirchlichen Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe fest, Napoleon aber rächte sich dafür durch eine Botschaft an den Erhaltungssenat, worin er die Unverträglichkeit der priesterlichen Würde mit weltlicher Herrschaft aussprach und die Handlung des Fürsten Primas, wodurch derselbe den Cardinal Fesch zu seinem Coadjutor und Nachfolger erwählt habe, für ungültig erklärte. Doch glaubte er seinen Beistand bei dem Nationalconcilium, das er durch Dekret vom 28. Febr. 1810 zur Lösung der kirchlichen Wirren berief, nicht entbehren zu können. Fesch nußte als Primas von Gallien den Vorsitz übernehmen und eröffnete als Präsident am 17. Juni 1811 das Concilium, aber anstatt die Versammlung in die Bahn der Concessionen zu leiten, ward er Führer der Opposition, deren Erfolg die Auflösung des Conciliums war. Als er deßhalb in Ungnade fiel, zog er sich auf seinen erzbischöflichen Sitz nach Lyon zurück, richtete sich dort in der Karthause prachtvoll ein und regierte seine Diöcese mit Weisheit, Energie und kirchlichem Sinn, bis zum Sturze Napoleons. Am 12. Jan. 1814 verließ er bei der Annäherung der Oesterreicher Lyon, fand zunächst in Paradines, einem von ihm gestifteten Frauenkloster, ein Unterkommen, wurde aber auch hier von einer feindlichen Reiterschaar vertrieben und begab sich mit seiner Halbschwester Lätitia nach Rom, wo er am 14. Mai eintraf. Dort hielt er sich in der Stille auf, bis er auf die Nachricht von Napoleons Landung von Elba sich auf's Neue an ihn anschloß, zu ihm nach Paris eilte, wo er am 2. Juni 1815 zum Pair ernannt wurde. Nach Wiederausbruch des Krieges suchte er abermals seine Zuflucht in Italien, begab sich zunächst nach Neapel und später nach Rom, wo er auch nach dem Abschluß des Friedens blieb, da er als Flüchtling von der bourbonischen Restauration keine Wiedereinsetzung in sein Erzbisthum hoffen konnte. Andererseits setzte er den Zumuthungen der französischen Regierung die entschiedenste Weigerung entgegen, ließ sich auch durch den römischen Hof zu keiner Nachgiebigkeit bestimmen, und verzichtete auf seine Rechte selbst dann nicht, als ein Breve Leo's XII. vom Jahr 1824 ihm jede Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in dem Sprengel von Lyon untersagte. In Rom lebte er prächtig, aber von der Gesellschaft zurückgezogen. Sein Hauptgenuß war die Pflege seiner reichen Gemäldesammlung, die er in günstigen Zeiten, mitunter ohne zu kaufen, zusammengebracht hatte. Sie war für Rom besonders werthvoll durch eine große Auswahl der dort seltenen Niederländer und zählte im Ganzen über 2000 Nummern. Er starb nach längerer Krankheit den 13. Mai 1839, 76 Jahre alt. Seine Gemäldesammlung wurde in Rom versteigert.

S. d. Artikel Fesch von Chr. v. Stramberg in Ersch und Grubers Encyklopädie und den neuesten erschienenen Briefwechsel Napoleons mit Fesch: Histoire des negociations diplomat. etc. précédée de la correspondance inédite de l'empereur Napoleon avec le Cardinal Fesch. Publ. par A. du Casse. 2 vol. Paris 1855. und *Artaud*, Histoire du pape Pie VII. 2 vol. Paris 1837. **Klüpfel.**

Feßler (Ignaz Aurelius). Dieser weniger durch seine speciellen Leistungen auf dem theologischen Gebiete bedeutende, als durch seine in die neuere Kirchengeschichte vielfach eingreifende Schicksale und Erlebnisse merkwürdige und zu seiner Zeit viel gelesene Schriftsteller, wurde den 18. Mai 1756 zu Czörendorf in Ungarn geboren. Seine Eltern waren gut katholisch; der Vater, ein pensionirter Wachtmeister, hielt eine Wirthschaft; die Mutter, welche das Kind schon früh in das Gewand des Ordens kleidete, von dessen Stifter es den Namen trug, war gleichwohl duldsam genug, auch die Lutheraner, mit denen sie zusammenwohnte, für Christen zu halten und an ihren Betstunden theilzunehmen, zu denen sie auch den Knaben mitnahm. Neben der Legende, in die der junge Ignaz eingeführt wurde und die seiner Phantasie reiche Nahrung gab, lernte er gleichwohl auch die heil. Schrift kennen, in welcher die fromme Mutter ihm die Stellen bezeichnete, die er lesen durfte. Im Jahr 1764 siedelte die Familie nach Raab über, wo der Vater in den Dienst

des dortigen Weihbischofs trat. Hier nahmen sich verschiedene Welt- und Ordensgeistliche des vielversprechenden Knaben an und gebrauchten ihn auch beim Meßdienste. In seinem zehnten Jahre ward er in das von den Jesuiten geleitete Raaber Gymnasium geschickt, wo er längere Zeit auf der »Eselsbank« sitzen mußte, bis er durch die Bemühungen seines Hauslehrers Nagy von derselben erlöst ward. Im Jahr 1770 kam er in die Jesuitenschule zu Preßburg und den 9. Juli 1773 ward er als ein 17jähriger Jüngling als Novize bei den Capuzinern im Kloster Moòr (Stuhlweißenburger Comitat) aufgenommen und als Fr. Innocentius eingekleidet. Nachdem er im Jahr 1776 die vier kleinen Weihen erhalten, ward er in verschiedenen Klöstern seines Ordens untergebracht und 1779 zum Priester geweiht. Zwei Jahre verbrachte er in dem Kloster zu Mödling (1780—82) und dann in Wien. Die Zeit seines Klosterlebens bezeichnet er selbst als die Zeit seiner Verirrungen. Von Wißbegierde getrieben, ward er hier mit den Schriften eines Helvetius und der Encyklopädisten bekannt und verbarg hinter der Maske des Mönchthums den trostlosesten Unglauben. Zugleich hatte er Gelegenheit die sittlichen Gebrechen des Mönchsthums und die Gräuel der Klosterdisciplin mit ihren geheimen Grabeskerkern kennen zu lernen. Er gewann das Vertrauen des Prälaten von Rautenstrauch und anderer einflußreicher Personen geistlichen und weltlichen Standes, durch die er auf den Kaiser Joseph II. zu wirken suchte. Dieser befreite ihn vom Klosterzwange und entzog ihn den Nachstellungen seiner Feinde durch die Berufung an die Universität Lemberg, wo ihm die Lehrkanzel der orientalischen Sprachen und der alttestamentlichen Exegese (1784) übertragen wurde. Nach seinem damaligen theologischen Standpunkte behandelte er die Schriften des A. T. als »ehrwürdige Urkunden von der göttlichen Erziehung des menschlichen Geschlechts« und wußte durch die Lebhaftigkeit seines Vortrags den oft mit Ungestüm hervorbrechenden Beifall seiner Zuhörer sich zu erwerben. Hier gab er seine Anthologia hebraica und Institutiones linguarum orientalium heraus. Außerordentlicher Weise las er auch »mehr von Ehrgeiz, als von Berufseifer angetrieben«, Dogmatik und Polemik. Indem er den Spinoza zu bekämpfen suchte, ward er, je mehr er sich in dessen System vertiefte, von demselben angezogen. Um diese Zeit faßte er den Gedanken zu seinem philosophischen Roman »Mark Aurel«. Eine Vorarbeit dazu war das Trauerspiel »Sidney«, das in Lemberg zur öffentlichen Aufführung kam, ihm aber wegen seiner politisch-religiösen Tendenz einen fiskalischen Prozeß zuzog, in Folge dessen er Lemberg verließ und sich nach Breslau flüchtete, wo sein Verleger (Korn) sich für ihn verwendete. Er erhielt eine Hauslehrerstelle bei den Söhnen des Erbprinzen von Schönaich-Karolath. Den Fürsten selbst, der ein großes theologisches Interesse zeigte, unterrichtete er im Hebräischen. Schon früher in den Freimaurerorden eingeweiht, lernte Feßler nun auch die Einrichtungen der Brüdergemeinde kennen, an deren Einseitigkeit er aber Manches auszusetzen fand. Schon längst von der Haltlosigkeit des katholischen Systems überzeugt, trat er in der Stadt Beuthen zur lutherischen Confession über. Nach seiner philosophischen Ueberzeugung aber war er Kantianer und vertheidigte die kritische Philosophie mit aller Leidenschaft, bis er auch dieses System wieder verließ und sich mehr der speculativen Mystik zuwandte. Seine äußere Thätigkeit war durch seine Romanschriftstellerei und durch seine thätige Theilnahme am Logenwesen vielfach zersplittert. So erhielt er unter Anderm von den Brüdern der großen Loge »Royal-York zur Freundschaft« in Berlin den Auftrag, die Statuten dieser Verbindung zu reformiren. Dabei brachten ihn seine Reisen durch Deutschland mit den berühmtesten Gelehrten des Jahrhunderts in Verbindung. (Herder machte einen besonders guten Eindruck auf ihn.) In Berlin, wo er eine Anstellung als Rechtsconsulent für die polnischen Provinzen fand, verheirathete er sich (nachdem seine erste Ehe unglücklich ausgefallen) zum zweitenmal und lebte seit 1803 auf einem Landsitze Kleinwall, später in Nieder-Schönhausen. Um diese Zeit entstanden seine »Ansichten von Religion und Christenthum« (1805), sowie seine Romane: Abälard und Heloise, Bonaventura's mystische Nächte, Alonso u. a. m. Nach vielen äußern Drangsalen (er hatte in Folge des Krieges seine Anstellung verloren und all seine Ersparnisse

bis zur äußersten Armuth aufgezehrt) erhielt er im Jahr 1809 einen Ruf als Professor der orientalischen Sprachen an die Alexander-Newsky-Akademie zu St. Petersburg mit dem Titel eines Hofrathes. Die Vertreter der griechischen Orthodoxie, an ihrer Spitze der Erzbischof Theophylakt, verdrängten ihn jedoch aus dieser Stelle. Er zog sich nach Wolsk (Gouv. Saratow) zurück, wo er seine schriftstellerischen Arbeiten wieder aufnahm. Besonders beschäftigte ihn seine »Geschichte der Ungarn« (10 Bde.), die zu seinen besten Büchern gezählt wird. Im August 1815 siedelte er mit seiner Familie nach Sarepta über, wo er sich bei der Brüdergemeinde niederließ. Der Umgang mit den Brüdern in einer Zeit, da er von schweren Lebenserfahrungen niedergebeugt war, gaben seiner ganzen Philosophie und Theologie eine ernstere, auf das eigene Seelenheil abzielende Richtung. Er lernte einsehen, »daß der Friede Gottes höher sey, denn alles Treiben und Trachten und Streben des Verstandes, in dem er bisher befangen war«. Von nun an ward »das große ewige Buch, die Bibel, sein tägliches Handbuch.« Er feierte seit 27 Jahren das erste Mal wieder, und zwar mit der Brüdergemeinde zu Sarepta, das heil. Abendmahl. Als der Kaiser Alexander I. für die evangelischen Confessionen in Rußland die Bischofswürde creirte und für die evangelischen Gemeinden der Statthalterschaften Saratow, Astrachan, Woronesch, Tambow, Räsan, Pensa, Simbirsk, Kasan und Orenburg ein evangelisches Consistorium niedersetzte, wurde Feßler mit der Superintendentur über dieses Consistorium betraut. Bei diesem Anlaß legte er sein mit den Symbolen der alten und den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche übereinstimmendes Glaubensbekenntniß ab*). Den 10/22. Novbr. 1819 ward er zu Borgö in Neu-Finnland zum Bischof ordinirt. Nun richtete er seine ganze Aufmerksamkeit auf das Kirchenregiment. Er ordnete das Schulwesen, die Liturgie, die Kirchenzucht und begann im December 1820 seine Visitationsreisen. Von manchen Seiten, besonders von denen, die in die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung Zweifel setzten, wurde er hierarchischer Bestrebungen und jesuitischer Umtriebe beschuldigt**). Aus dieser Zeit stammen seine »christlichen Reden«, ein Schärflein zur Erbauung der Gläubigen. Riga 1822, und seine »liturgischen Versuche« 1823, die sehr verschieden beurtheilt und sogar romanisirender Tendenzen beschuldigt wurden***). Im Jahr 1824 erschienen seine »Rückblicke auf seine 70jährige Pilgerschaft« (Berlin 1824), welcher diese biographischen Notizen großentheils entnommen sind. Er starb in hohem Alter den 15. Decbr. 1839. Hagenbach.

Festcyclus, s. Feste, kirchliche.

*) Siehe Beilage G zu seiner Selbstbiographie.

**) Besonders trat gegen ihn auf ein von ihm entsetzter Prediger K. Limmer in seiner „aktenmäßigen Darstellung der jesuitischen Umtriebe des Dr. Ignatius Feßler und seiner Verbündeten in jenen Gegenden". Lpz. 1823. Gegen diesen schrieb der gleichfalls von Limmer angefochtene Vicepräsident des evangelischen Reichs-General-Consistoriums in Rußland, Paul Pesarovius eine Vertheidigung (1823) und auch Feßler antwortete mit einer geschichtl. Darstellung der Entlassung des Pastor Limmer aus den Originalakten. (Dorpat 1823.) Vergl. Röhr's Predigerbibliothek Bd. V. (S. 34—46) und den Bericht im „Conversationsblatt" 1823. (Nr. 266 u. 67: Limmer, Pesarovius und Feßler), beide zu Gunsten Limmer's, der als ein Opfer der „herrnhutisch-frömmelnden Clique" betrachtet wird. Auch Limmer blieb die Antwort nicht schuldig; worüber gleichfalls Röhr V. S. 651—66 und Deegen, Jahrbüchlein der Liter. Bd. 7. S. 4 ff.

***) Feßler ging darin wieder auf die altkirchliche Tradition zurück, indem er nur das für bewährt erklärt, „was das Sigel der Ueberlieferung an sich trägt". Zugleich stattete er den Cultus mit vielen äußerlichen Ceremonieen aus, und verlangte eine strenge Verpflichtung auf die symbolischen Bücher von Seiten der Ordinanden. Darüber wurde er von der Kritik hart angelassen. So in Röhr's Predigerbibl. IV. S. 622—46, und in der Leipz. Liter. Ztg. 1825. 224. Eben so ungünstig wurden seine Predigten recensirt. Ein Rec. in den theol. Annalen 1823 (Juni), vergleicht sie indessen „dem Schlagen eines gewaltigen Hammers auf ein und denselben Fleck des Eisens, damit es glühend werde." — Vgl. Deegen, a. a. O. S. 175 u. 216.

Feste, kirchliche. Fest, Feiertag (festus dies, feria oder feriae) nennen wir den Tag, an welchem die gewöhnliche Berufsarbeit des alltäglichen Lebens ruht (feiert) und an die Stelle derselben eine Beschäftigung mit religiösen Angelegenheiten tritt, eine Erhebung von der Erde zu Gott. Das Bedürfniß eines solchen Wechsels von Werk- und Feiertagen liegt schon in der Natur des Menschen selbst, empfängt aber vornehmlich Anregung und Befriedigung in der Verbindung mit anderen und in der geschichtlichen Entwickelung der Nation. Alle die Ereignisse, welche auf die Begründung, Befestigung, Förderung oder auf die Hemmung der Gemeinschaft Einfluß geübt, ruft die Nation von Zeit zu Zeit in ihr Gedächtniß zurück, zur Aeußerung von Freude oder von Trauer; diese Feier wird eine regelmäßige und gestaltet sich zu einem förmlichen Festcyklus. Diesen Ursprung der Feste zeigt uns die Geschichte aller Völker; ihn finden wir auch bei den Israeliten, deren ganze Entwicklung ja auf einer Reihe von Thatsachen beruht, in welchen das Walten reicher, göttlicher Gnade so deutlich hervortritt. Was aber im Judenthume nur Schatten und Vorbild war, dies wurde vollendete Wahrheit in der Erscheinung des Herrn und sollte sich auch als Wirklichkeit in der der ganzen Menschheit bestimmten Gemeinde desselben kund geben. Der alttestamentliche strenge Gegensatz der festlichen und nicht festlichen Tage mußte im neuen Bunde aufhören. Im Geiste des Erlösers (Matth. 12, 8. Mark. 2, 27.) und seiner Apostel (Galater 4, 9—11. Colosser 2, 16. 17. verb. Röm. 12, 1. 14, 5. 6. u. a.) erklärten sich auch die Väter der alten Kirche wider diesen Gegensatz. So *Clemens Alexandr.* Strom. lib. VII. cap. 7. *Origenes,* contra Celsum lib. VIII. cap. 21—23. Hieronymus zu Galater 4, cit. u. a. Ebenso sagt, mit jenen übereinstimmend, Augustin (ep. 118. 130. u. a.): „Observatione sabbati, quae observatione *unius* diei figurabatur, ablata, *perpetuum sabbatum* observat, qui spe futurae quietis sanctis est operibus intentus.“ Dieser Gedanke, daß jeder Tag ein Gott gewidmeter sey und also begangen werden müsse, es sey mit der sonst üblichen Berufsthätigkeit oder ohne dieselbe, war eigentlich auch bereits früher anerkannt worden: denn die Juden nannten nicht bloß den letzten Tag der Woche, sondern die ganze Woche *τὰ σάββατα* und die einzelnen Tage daher: *μία, δευτέρα τῶν σαββάτων* u. s. w. (3 Mos. 23, 15. 5 Mos. 16, 9. Matth. 28, 1. Apg. 20, 7. 1 Kor. 16, 2.). Indem man aber in der Kirche die siebentägige Woche beibehielt, ging auch die Bezeichnung von *feria prima, secunda* u. s. w. auf die einzelnen Tage der Woche selbst über. Schon im zweiten Jahrhundert finden wir dies sicher (s. *Tertullian.* de jejunio c. II. vergl. d. Art. Fasten). Darnach konnte nach und nach das ganze Jahr als eine zusammenhängende Reihe von Festen angesehen werden. Der Kirche lag auch daran, jedem Tage seine eigenthümliche festliche Beziehung anzuweisen, und damit alljährlich ihre heilige Geschichte zu erneuern und durchzuleben. Die Dignität der einzelnen Tage selbst mußte natürlich der Kirche selbst eine verschiedene seyn und für das bürgerliche Leben erhielt sich daher um so mehr nach wie vor der Unterschied der eigentlichen Feste und Werktage.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Artikels, alle Feste der Kirche mit gebührender Ausführlichkeit zu besprechen, sondern nur eine gedrängte Uebersicht derselben mitzutheilen, indem auf die den einzelnen Festen zu widmenden, speciellen Artikel hinzuweisen ist, außerdem aber wollen wir die allgemeineren kirchenrechtlichen Grundsätze über Feiertage überhaupt aufführen.

Sämmtliche Feste der Kirche zerfallen in zwei Hälften, von denen die eine dem Gedächtnisse des Stifters (semestre Domini), die andere dem Andenken der geschichtlichen Ausbildung der Kirche (semestre Ecclesiae) gewidmet ist. Zur Ausfüllung des ganzen Kirchenjahres ist es indessen erst spät gekommen: denn ursprünglich feierte man nur die jüdischen Feste, wenn gleich mit veränderten Motiven, und fügte dann neue Feiertage hinzu. Zunächst hielt man von Seiten der Juden-Christen, obschon nicht in der bisherigen förmlichen Strenge, den Sabbath, als den letzten Tag der Woche, nahm aber dazu auch den Sonntag, als den Tag der Auferstehung (*ἡμέρα τοῦ κυρίου* —

κυριακή, dies dominica, Offenb. Joh. 1, 10.). In den heidenchristlichen Gemeinden wurde der letztere bald allgemeiner und nach der Zerstörung Jerusalems der Sabbath allmählig beseitigt. (*Chr. Ludw. Franke*, de diei dominici apud veteres Christianos celebratione. Halae. 1826. Joh. Ulr. Oschwald, die christl. Sonntagsfeier. Leipzig 1850. s. die betr. Artikel.) Außerdem entlehnte man von den Juden Passah (Ostern), indem man an des jüdischen Opferlammes Stelle das Opfer des Herrn feierte (s. 1 Kor. 5, 7. 8.); desgleichen das Wochenfest, fünfzig Tage nach Ostern, πεντηκοστή, Pfingsten (Apostelgesch. 2, 1.), indem an die Stelle der ersten Ernte und des Gedächtnisses der Promulgation des Gesetzes die Stiftung der Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geistes trat (s. d. Art. Ostern und Pfingsten). Erst später, wie es scheint im dritten Jahrhundert, kam dazu Weihnachten, das Fest der Geburt des Herrn (s. d. Art.). An diese Hauptfeste reihte sich eine gewisse Vor- und Nachfeier und so entstanden die drei großen Festkreise, welche das Semestre Domini bilden. Der Weihnachtscyclus umfaßt die vier Adventsonntage (s. d. Art. Bd. I. S. 132 f.), die Weihnachtsfeier selbst, an welche sich der Gedächtnißtag des Märtyrers Stephanus, des Evangelisten Johannes und der unschuldigen Kinder unmittelbar anschließt; desgleichen acht Tage nach der Feier der Geburt das Fest der Beschneidung (festum circumcisionis et nominis Jesu) zu einem allgemeinen Feste erst 1244 erhoben (c. 1. dist. III. de consecr.) und noch später als Anfang des bürgerlichen Jahres überall anerkannt, und wiederum sechs Tage hierauf das Fest der Erscheinung des Herrn (Epiphaniä), auf welches die Sonntage Epiphaniä bis zur Grenze des Ostercyclus folgen. Da diese selbst wechselt, so steigt die Zahl dieser Sonntage von einem bis zu sechs (m. s. über den Weihnachtscyclus Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie Bd. I. Ranke, das kirchliche Pericopensystem. Berlin 1847. S. 370 f.).

Zur Vorbereitung auf das Gedächtniß des Todes des Herrn dienen die großen Fasten (s. d. Art.), die sich früher bis zum Sonntage Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima erstreckten. Der eigentliche Fastensonntag (carnis privium) ist der letztere, nach Psalm 31, 3. auch Estomihi genannt. Die der Fastenzeit angehörigen Sonntage selbst sind Quadragesima prima bis sexta, oder Invocavit (Psalm 91, 15.), Reminiscere (Psalm 25, 6.), Oculi (a. a. O. 15.), Lätare (Jes. 54, 1. 56, 1. Mittfasten, dominica de panibus, refectionis), Judica (Psalm 43, 1. dominica mediana, nigra), Palmarum (Ev. Matth. 21. dominica indulgentiae). Darauf folgt die *hebdomas magna* (sancta, muta), die Charwoche, in welcher der grüne Donnnerstag (dies viridium. Psalm 23, 2, coena domini), der Charfreitag (παρασκευή, πάσχα σταυρώσιμον, das Kreuzespassah) und das sabbatum sanctum, des Herrn Ruhetag als die bedeutendsten hervortreten. Das Auferstehungsfest selbst (πάσχα ἀναστάσιμον), Ostern betrachtete die Kirche schon zeitig als corona et caput omnium festivitatum und begann daher mit ihm eine Feier, welche sonstige Vorzüge des Sonntages auf alle Tage bis Pfingsten übertrug (quinquagesima laetitiae), bis seit dem vierten Jahrhunderte Einschränkungen erfolgten (Conc. Eliberitan. a 305. can. 43), indem man als eigentliches Fest den Tag der Himmelfahrt (ἑορτὴ ἀναλήψεως, ἐπισωζωμένη) heraushob. Der Pfingsttag bestand schon ohnedies als eigenthümliches Fest. Die zehn Tage von Himmelfahrt bis zur Ausgießung des heiligen Geistes faßte man später als die Vorfeier von Pfingsten und schloß dieses Fest mit dem darauf folgenden Sonntage, dem Trinitätsfeste (m. s. Augusti a. a. O. Bd. II. Ranke, a. a. O. S. 286 ff. 360 f.). Der Osterwoche folgt die weiße Woche, beginnend mit der *dominica in albis* (Quasimodogeniti, 1 Petri 2, 2.), indem die am Sabbath vor Ostern getauften in den weißen Taufgewanden erschienen. Daran schließen sich die Sonntage Misericordias Domini (Psalm 89, 1.), Jubilate (Psalm 66, 1.), Cantate (Psalm 98, 1.), Rogate (vocem jucunditatis. Jes. 48, 20.), Exaudi (Psalm 27, 7.). Das Fest der Trinität, welches vor dem 14. Jahrh. nicht in die Reihe der kirchlichen Feiertage aufgenommen ist, schließt den eigentlichen solennen Festcyclus überhaupt, die römische Kirche feiert aber an der feria V darauf noch das Frohn-

leichnamsfest (festum corporis Christi. Urban IV. 1264: Transiturus (Bullar. Magnum I, 121, 122.) c. un. Clem. de reliquiis. III. 16. von 1311.) Conc. Trid. sess. XIII. de SS. Eucharistiae sacram. cap. 5.) Die Zahl der Trinitätssonntage, abhängig von dem frühern oder spätern Eintritt Osterns, schwankt zwischen 27 bis 22.

In diese Festcyclen hinein fällt nun eine große Zahl vereinzelter Festtage. Darunter sind die bedeutendsten die Marientage (Empfängniß 8. Decbr., Geburt 8. September, Opferung 21. November, Verlobung 23. Januar, Verkündigung 25. März, Heimsuchung 2. Juli, Reinigung 2. Februar, Himmelfahrt 15. August), die Johannistage (Empfängniß 24. September, Geburt 24. Juni, Enthauptung 29. August), die Aposteltage (Matthias 24. Februar [im Orient am 9. August], Philippus und Jacobus Alphäi 1. Mai, Petrus und Paulus 29. Juni, Jacobus Zebedäi 25. Juli [im Orient 16. April], Bartholomäus 24. August [in Rom am 25.], Matthäus 21. Septbr. [in der griechischen Kirche am 16. Novbr.], Simon und Judas am 28. Oktbr., Andreas 30. Novbr., Thomas 21. Decbr., Johannes 27. Decbr., Barnabas 11. Juni), die Evangelistentage (Matthäus, Johannes [s. vorhin], Markus 25. April, Lukas 18. Oktbr.), die Kreuzesfeste (Kreuzerfindung am 3. Mai, Kreuzerhöhung am 14. Septbr.), die Tage der Märtyrer (der Makkabäer 1. August, Stephanus 26. Decbr., der unschuldigen Kinder am 28. Decbr.), das Fest des Erzengels Michael 29. Septbr., aller Heiligen 1. Novbr. u. a. m. In den einzelnen Ländern, Diöcesen, ja Parochieen bildete sich durch Hinzunahme besonderer Feste, wie der Kirchweihen u. s. w. das Kirchenjahr noch weiter aus. Die Mannigfaltigkeit für die deutschen Bisthümer kann man aus den desfallsigen Synodalschlüssen und sonstigen Erlassen kennen lernen, deren Uebersicht sich bei Hartzheim in den Concilia Germaniae, Index Tom. XI, Fol. 217 sub v. festa angegeben findet. Aus ihnen erhellt zugleich, daß die übergroße Zahl der Feiertage wegen der für das bürgerliche Leben daraus hervorgehenden Nachtheile schon zeitig Klagen veranlaßte und den Wunsch von Beschränkungen hervorrief. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wurde dies ernstlicher erwogen, da Petrus von Alliaco zu Constanz forderte: Ut, praeterquam diebus dominicis et in majoribus festis ab Ecclesia institutis, liceret operari post auditum officium: cum quia in festis saepe magis multiplicantur peccata in tabernis, in choreis et aliis lasciviis, quas docet otiositas, tum quia dies operabiles vix sufficiunt pauperibus ad vitae necessaria procuranda (in *Gerson.* opera ed. du Pin II. 911). Die seitdem regelmäßig wiederholten Beschwerden (m. s. darüber Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. S. 321 f.) konnten um so weniger unberücksichtigt bleiben, als die Reformation einen großen Einfluß auch auf diesen Gegenstand der Disciplin ausübte. Viele bis dahin noch allgemein beibehaltene Feste wurden alsbald abgeschafft. Luther, Zwingli, Calvin wünschten eigentlich nur den Sonntag. In dem Sermon von den guten Werken 1520 sagt Luther: „Man sollte alle Feste abthun und allein den Sonntag behalten — oder auf den Sonntag verlegen“ (Werke von Walch X, 1630) vergl. Zwingli, Erkl. der Art. XXV. *Calvin.* institut. lib. II. cap. 8 u. a. m.). Später erklärte Luther, daß man nach Gewohnheit, die hierbei entscheidend sey, da es auf Uebereinstimmung nicht ankomme, außer dem Sonntage auch einige andere Feste annehmen möchte. Es „wäre auch gut, daß sie einträchtiglich feierten die Sonntage Annunciationis, Pacificationis, Visitationis der reinen Jungfrau Mariä, St. Johannis des Täufers, Michaelis, der Aposteln, Magdalenä; dieselben Feste wären dann etliche bereits abgangen und könnten nicht bequemlich alle wieder aufgerichtet werden. Und insonderheit soll man halten den Christtag, Beschneidung, Epiphaniä, die Osterfeier, Auffahrt, Pfingsten; doch abgethan, was unchristliche Legenden oder Gesänge darinnen gefunden werden“ (Werke von Walch X, 1647). In einzelnen Diöcesen der römischen Kirche kam es nun auch zu Minderungen (m. s. z. B. die Triersche Synode von 1549, c. 10. de moderandis feriis, bei *Hartzheim,* Concilia Germaniae Tom. VI. Fol. 601), allgemeinere Reductionen folgten aber erst durch Urban VIII. 1642, 22. December Universa per orbem (Bullarium Tom. V. Fol. 378), durch Benedict XIV. in den Jahren

1742—1745 (s. dessen Schrift de synodo dioecesana lib. XIII. cap. XVIII. nro. X. sq. Kopp a. a. O. S. 327. 328), Clemens XIV. 1772 u. a., doch meistens mit Rücksicht auf einzelne Länder. Da dieses eine kirchliche Angelegenheit ist, die aber zugleich für den Staat ein besonderes Interesse hat, so ist gewöhnlich auf den Antrag des letztern von Seiten des römischen Stuhls die Anordnung getroffen worden, wie in Preußen durch die Erlasse Benedict's XIV. vom 28. Januar 1754, Clemens XIV. vom 24. Juni 1772, Pius VI. vom 19. April 1788, Pius VII. vom 17. Juni 1819, Leo's XII. vom 2. December 1828 u. a. (s. die Nachweisungen bei Piper Kirchenrechnung. Berlin 1841. 4. S. 65. 66). Aehnlich ist in Oesterreich, Bayern u. a. besonders seit Clemens XIV. die Zahl der Feiertage gemindert worden. In der evangelischen Kirche hatten sich durch Gewohnheit, Luthers Rath gemäß, viele Festtage der alten Kirche erhalten, bis seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch ihre Einschränkung und Aufhebung erfolgte. In Preußen geschah dies durch die königlichen Edikte vom 12. März 1754, 13. Februar 1755, 28. Januar 1773 (Piper a. a. O. S. 69 f.). Darnach wurden insbesondere abgeschafft die dritten Feiertage der hohen Feste, drei Bußtage, der grüne Donnerstag, Himmelfahrt, das letztere Fest aber unterm 4. März 1789 wieder hergestellt. In anderen Ländern ist erst später eine ähnliche Gesetzgebung ergangen, wie in Hannover unterm 25. Januar 1822, 15. November 1830, in Sachsen-Weimar 11. November 1823, Kurhessen 17. December 1826, Königreich Sachsen 13. u. 19. Januar 1831 u. a. m. Dagegen sind aber auch wiederum andere Festtage eingeführt worden, wie ein Dankfest für glücklich vollbrachte Ernte (in Preußen 1773, 1836), ein Kirchenfest zur Erinnerung an die im Verlaufe des Jahres Verstorbenen, am letzten Sonntage des Kirchenjahrs (in Preußen durch Cabinetsordre vom 24. April 1816 und Verordnung vom 25. November d. J., in Rußland durch Gesetz für die evangelisch-lutherische Kirche vom 28. December 1832, in Sachsen durch Verordnung vom 28. Oktober 1840 u. a.), das Reformationsfest am 31. Oktober oder dem darauf folgenden Sonntage, nach dem Vorgange Sachsens auch in vielen anderen evangelischen Ländern (Piper a. a. O. S. 82—84). Dazu kommen noch Feste casualer Art, wie Bibelfeste, Missionsfeste u. a. (Piper a. a. O. S. 85 ff. vergl. Ranke a. a. O. S. 285). Das Recht, Feste anzuordnen, zu verlegen, aufzuheben, steht in der römischen Kirche für jede Diöcese dem Bischofe zu (Concil. Trid. sess. XXV. cap. 2. de regularibus), für die ganze Kirche dem Pabste. In der evangelischen Kirche hat diese Befugniß der Inhaber des Kirchenregiments, also insbesondere der Landesherr. Daß dem Staate aber überhaupt gebührt, bei feierlichen Anlässen Dankfeste u. a. anzuordnen, ist auch kirchlicher Seits anerkannt worden (m. s. z. B. das bayerische Concordat und das Edikt vom 26. Mai 1818 §. 66.; preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 34. 35. u. a.).

Die kirchlichen Feste unterscheidet man in ordentliche (*feriae statutae*), die dem Kirchenjahre für immer angehören und regelmäßig, es sey an demselben Monatstage (*feriae immobiles*), oder an einem anderen (*feriae mobiles*), wiederkehren und außerordentliche (*feriae indictae*), die in Folge besonderer Veranlassung ausgeschrieben werden; der Eintritt der beweglichen Feste hängt immer von Ostern ab, welches selbst zwischen den 22. März und 25. April fallen kann. Die Feste sind ganze (*feriae integrae*), wenn sie mit einem ordentlichen Vor- und Nachmittagsgottesdienste begangen werden, halbe (*feriae intercisae*), wenn nur der erstere stattfindet; davon unterscheiden sich noch *dies liturgici*, Wochengottesdienste mit einer Frühpredigt, Betstunde u. s. w. Mit Rücksicht auf die Solennitäten unterscheidet die römische Kirche *festa simplicia* und *duplicia*. Doppelte Feste sind diejenigen, welche eigentlich auf zwei religiösen Thatsachen ruhen oder dem Andenken von zwei Personen dedicirt sind, wie Jakobi und Philippi am 1. Mai, Petri und Pauli am 29. Juni u. a. Dies ist auch namentlich der Fall, wenn ein Festtag auf den folgenden Sonntag verlegt und mit diesem zusammen gefeiert wird. Die Kirche feiert aber auch einfache Feste wie doppelte, wenn sie die beim Hochamte gesungenen Responsorien, Antiphonien und Verse verdoppelt von zwei Cantoren wiederholt singen

Digitized by Google

läßt. Wenn dies nur theilweise geschieht, so heißt das Fest *semiduplex* (Halbdoppelfest). Die evangelische Kirche zeichnet die drei Hauptfeste oder hohen Feste (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) allein vor allen andern aus, außerdem noch den Charfreitag, der in der römischen Kirche wegen des Wegfalls der Messe minder solenn, ja eigentlich gar kein Festtag ist. Die Feste sind *feriae mere ecclesiasticae* oder *publicae*, je nachdem sie bloß von der Kirche begangen werden oder zugleich unter Anerkennung des Staats auch auf das öffentliche Leben im bürgerlichen Verkehr einen bestimmten Einfluß haben. Rein kirchliche Feste werden eigentlich nur im Gotteshause, in choro gefeiert, die vom Staate als gesetzliche Feste anerkannten Tage üben auch ihre Wirkung in foro (s. weiterhin). Zu den ersteren gehören insbesondere auch zum Theil aufgehobene Feste, an welchen die Priester die Messe pro populo zu halten verpflichtet sind. (Entscheidung der Congregatio pro interpretat. Conc. Trid. vom 28. September 1852. s. Heuser, die Verpflichtung der Pfarrer für die Gemeinde zu appliciren. Düsseldorf 1850. verb. mit der Tübinger theologischen Quartalschrift 1853. Hft. II. S. 312 ff.) Aus der Uebereinstimmung des Staats und der Kirche ist die Art und Weise festgestellt worden, wie die Feiertage zu begehen sind. Die älteren Normen finden sich im Tit. de feriis. Cod. Theodos. lib. II. tit. 8. Digestor. lib. II. tit. 12. Cod. Justin. lib. III. tit. 12. — Decret. Can. XV. qu. IV.; dist. III. de consecrat. — Tit. X. de feriis lib. II. tit. 9 u. a. m. Neuere auch bei Joh. Conr. Irmischer, Staats- und Kirchenverordnungen über die christliche Sonntagsfeier. Erlangen 1839, 1840. Piper, Kirchenrechnung u. a. Während in der apostolischen Kirche die streng gesetzliche Sabbathsfeier aufgegeben wurde, führte spiritualistische Auffassung (Tertullian u. a.), so wie mönchische Ascese hie und da zum Rückfalle in's jüdische Prinzip, doch ward dasselbe durch eine dem Geiste des Evangeliums entsprechende Gesetzgebung gemildert. Mit Recht wurde darauf gedrungen, daß der gewöhnliche weltliche Verkehr, insbesondere die Rechtspflege an den Festtagen ruhen solle, daß öffentliche störende Arbeiten unterblieben, keine Herren- und Zwangsdienste gefordert würden u. a. m. Da aber die Feier der Feste als ein besondere Gnade bei Gott erwirkendes Mittel aufgefaßt ward, sah sich die evangelische Kirche genöthigt, den verloren gegangenen richtigen Gesichtspunkt wieder zur Anerkennung zu bringen. „Wir wollen den rechten Verstand aus dem dritten Gebot Gottes nehmen, welches heißt: den Feiertag heiligen, das ist, mit heiligen Dingen, als Gottes Wort gerne hören und lehren, und rechtschaffenem Gottesdienste zubringen, nicht mit Andern handeln, wie man sonst auf andere Tage pflegt zu thun und auszurichten“ (Luther, in den Werken von Walch VI. 2257 verb. X. 56), „doch sollen die Leute unterrichtet werden, daß solche Feier allein darum gehalten werde, daß man daran Gottes Wort lerne. Und ob Einem Handarbeit vorfiele, mag er dieselbige thun. Dann Gott fordert solche Kirchenordnung von uns nicht anders, denn um Lehrens willen, als St. Paulus Kol. 2, 16. sagt u. s. w.“ (a. a. O. X. 1947. vergl. Augsburg. Conf. Art. 26, 28. Apologie der Conf. Art. 4. 8. Concordienformel Art. 10. Conf. Helvetica II. art. 24. u. a.). Von Zeit zu Zeit hat sich der Staat genöthigt gesehen, die Verordnungen über die kirchliche Feier der Feste auch seinerseits zu erneuern und den mannigfachen Uebertretungen und Mißbräuchen durch Androhung von Strafen zu begegnen. Dies ist namentlich neuerdings dringend geworden, da mißverständlich die Forderung der Sonntags- und Festfeier als Religionszwang angesehen und mit der Herstellung religiöser Freiheit die Aufhebung derselben vorausgesetzt wurde. Auf Grund der preußischen Verfassungsurkunde vom 5. Decbr. 1848, Art. 11, „die Freiheit des religiösen Bekenntnisses ... wird gewährleistet“, hatte z. B. die Regierung zu Posen unterm 20. April 1849 verfügt, daß es einer polizeilichen Erlaubniß zu Feldarbeiten an Sonn- und Feiertagen nicht mehr bedürfe. Derselbe Artikel der Verfassung bestimmt aber auch: „den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen“. Da nun die Feier der Feste zugleich als eine staatliche Einrichtung anerkannt ist, konnte mit Recht von den Polizei- und Justizbehörden gegen Uebertretung der Gesetze über die Feiertage Strafe verhängt

werden, und deren Rechtmäßigkeit ist auch durch das Strafgesetzbuch vom 14. April 1851 §. 340. Nro. 8. bestätigt worden. Aehnlich ist's auch in andern deutschen Ländern geschehen und daher zugleich die Beobachtung der frühern Verordnungen wieder anbefohlen. So in Hannover im Januar 1851, in Bayern unterm 23. Januar 1853 u. a.

Literatur: Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. I—III. (die Feste der alten Christen) und die daselbst zahlreich angegebenen Schriften. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche. Bd. V. Hft. 1. S. 119—560, sowie die oben im Verlaufe der Darstellung selbst angeführten Werke. H. F. Jacobson.

Feste, der alten Hebräer. Die Heiligung des Zeitlaufs wird nach alttestamentlicher Ordnung im Allgemeinen vollzogen durch das Morgen- und Abendopfer (Num. 28, 3—8. Exod. 29, 38 ff.), durch welches jeder Tag Gott geweiht wird. Doch sind besondere Zeiten ausgehoben, welche, wie sie durch regelmäßigen Wechsel von Arbeit und Ruhe eine dem Bedürfniß des Menschen entsprechende Ordnung des natürlichen Lebens begründen, so zugleich das Substrat darbieten für den im Kultus stattfindenden Verkehr zwischen Gott und dem Volke, und das letztere immer neu veranlassen, seinem Gotte sich als die ihm geheiligte Gemeinde darzustellen. Als solche heilige Zeiten sind im Pentateuch bestimmt: 1) der siebente Wochentag oder der Sabbath; 2) die Neumonde, gleichsam als die Erstgeborenen unter den Monatstagen, übrigens von untergeordneter Bedeutung mit Ausnahme des mit festlichem Karakter ausgestatteten siebenten Neumonds, der den Namen יוֹם תְּרוּעָה Tag des Posaunenhalls führte; 3) die drei Wallfahrtsfeste, an denen die ganze Gemeinde bei'm Heiligthum sich versammeln soll, nämlich a) das den jährlichen Festcyclus im Frühling eröffnende, im ersten Monat des mosaischen Jahrs (Exod. 12, 2.) am Abend des 14. zu begehende Passah mit den vom 15. an zu feiernden sieben Tagen der ungesäuerten Brode, b) sieben Wochen später das Wochenfest (Pfingsten), c) das Laubhüttenfest vom 15. des siebenten Monats an; 4) der siebente Monat war außerdem, daß, wie bereits bemerkt wurde, sein Neumond festlichen Karakter hatte, noch durch den am 10. gefeierten Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים) ausgezeichnet, in ihm schloß nach den sieben Tagen des Laubhüttenfestes die am achten Tage (dem 22. des Monats) stattfindende עֲצֶרֶת (Lev. 23, 36. — s. das Nähere unter dem Artikel Laubhüttenfest) die festliche Hälfte des Jahres. — Außerdem war 5) je das siebente Jahr als Sabbathjahr und das sieben Jahrsabbathe abschließende fünfzigste als Jobel- (Hall-) jahr geheiligt. — Ueber die heiligen Zeiten im Allgemeinen finden sich die gesetzlichen Bestimmungen in Ex. 23, 10—17. Lev. K. 23 u. 25. Num. K. 28. 29. Deut. K. 16. Das Deuteronomium erwähnt wie das Bundesbuch (Ex. a. a. O.) nur die drei Wallfahrtsfeste; geht es doch selbst über den Sabbath (mit Ausnahme des Dekalogs 5, 12 ff.) und über die Neumonde mit Stillschweigen hinweg. Dieser Umstand erklärt sich daraus, daß die Einheit des Heiligthums, um deren Einschärfung es sich in den Kultusgeboten des Deuteronomiums vorzüglich handelt, eben nur bei den Wallfahrtsfesten ausdrücklich hervorzuheben war (s. Deut. 16, 5—7. 11. 15. 16. f.). Ueber die sonst in den Festgesetzen stattfindenden Differenzen s. die Artikel über die einzelnen Feste.

Die allgemeinste Bezeichnung für die nach fester Ordnung eintretenden heiligen Zeiten wäre nach der Grundbedeutung des Wortes מוֹעֲדֵי יה. Doch steht dieser Ausdruck, auch wo er (wie in der Ueberschrift Lev. 23, 2.) im weitesten Sinn gebraucht wird, nur von denjenigen heiligen Tagen (mit Einschluß des Sabbaths), an denen heilige Versammlung מִקְרָא קֹדֶשׁ und somit eine Zusammenkunft Jehovah's mit der Gemeinde (nach der Bedeutung des Wortes in אֹהֶל מוֹעֵד, s. Ex. 29, 42. Num. 17, 19.) stattfindet, darum Ezech. 46, 11. (s. Hitzig z. d. St.) auch von den Neumonden, denn diese sollen nach der Weissagung Ezech. 46, 3. vgl. Jes. 66, 23. Tage heiliger Versammlung werden, was sie nach dem Pentateuch noch nicht sind. Häufiger aber wird der Ausdruck mit Ausschließung der Sabbathe und Neumonde nur auf die Versammlungstage der Jahresfeste bezogen. Lev. 23, 4. Ezech. 46, 9. 2 Chron. 8, 13. 31, 3. — Noch enger ist die Be-

Digitized by Google

deutung des Wortes חַג, welches der gewöhnliche Name der drei Wallfahrtsfeste als der Freudenfeste des Jahres ist. Die Bezeichnung scheint (der Verbalstamm bedeutet nämlich eigentlich kreisen) von den an diesen Festen (s. Richt. 21, 19—21., vgl. auch zur Erläuterung Ex. 32, 5. mit 19.) aufgeführten fröhlichen Reigen ausgegangen zu seyn. Für den Versöhnungstag konnte darum das Wort gar nicht gebraucht werden; dieser führt auch später nur den Namen der Tag κ. ἐξ. יוֹמָא oder der große Tag יוֹמָא רַבָּא. Daß, wie häufig behauptet wird, der Ausdruck חַג schon im A. T. κ. ἐξ. vom Laubhüttenfeste, als dem größten Freudenfeste des Jahres stehe, folgt wenigstens aus 1 Kön. 8, 2. Ezech. 45, 25. 2 Chron. 7, 8. nicht sicher, da dort die Beziehung auf das Laubhüttenfest sich von selbst aus dem Zusammenhang ergibt; Richt. 21, 19. aber kann auch vom Passahfeste verstanden werden (vgl. Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. III. S. 80). — Den Grundtypus für die Ordnung der heiligen Zeiten bildet die Siebenzahl; dieser Ordnung sind auch die Jahresfeste vermöge der bereits erwähnten Zeitbestimmungen eingereiht, wozu noch kommt, daß die Zahl der während der Jahresfeste stattfindenden heiligen Versammlungen ebenfalls sieben ist. Doch sind von den durch die Siebenzahl unmittelbar bestimmten, einen in sich geschlossenen Cyclus bildenden Sabbathzeiten als besonderes Festgebiet zu unterscheiden die Wallfahrtsfeste, deren Bedeutung theils eine agrarische, theils eine historische ist. Die letztere fehlt indessen im A. Test. beim Pfingstfeste, woraus sich erklären dürfte, daß dasselbe niedriger als die beiden andern zu stehen scheint, wie es denn in der Weissagung Ezech. 45, 21 ff. ganz weggelassen ist. Einzig in eigenthümlicher Bedeutung steht der Versöhnungstag da. — Die Zeitordnung der heiligen Tage steht mit Ausnahme des Versöhnungstages in Beziehung zu dem natürlichen Zeitwechsel. Mit dem Mondlauf hängt wohl schon der Wochensabbath zusammen, denn die siebentägige Woche ist wahrscheinlich aus der Abtheilung des synodischen Mondmonats abzuleiten. Bestimmt aber ist die Beziehung auf den Mondwechsel in der Weihung der Neumonde und darin ausgeprägt, daß das Passah (so wie das von denjenigen, welche an der Feier desselben verhindert gewesen waren, einen Monat später zu begehende Nachpassah Num. 9, 9—13. vgl. 2 Chron. 30, 2.) und das Laubhüttenfest zur Zeit des Vollmonds begannen (daher Sir. 43, 7. ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς). Weiter kommt in Betracht, daß das Passah ungefähr mit dem Frühlings-, das Hüttenfest mit dem Herbst-äquinoctium zusammentrifft, wie denn schon Philo de septen. ed. M. II. 297 diesen Punkt in seiner Weise ausdeutet. Aber ganz verfehlt ist es, die Bedeutung der alttestamentlichen Cultuszeiten aus diesen kosmischen Verhältnissen abzuleiten. Dem das Leben und Walten der Gottheit mit dem Leben der Welt identificirenden Heidenthum sind freilich die Weltzeiten als solche zugleich Gotteszeiten, und es werden darum die hervorstechenden Momente im Laufe der Sonne und des Mondes vorzugsweise als Festzeiten verwendet (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Kultus II. 546). Nach alttestamentlicher Anschauung dagegen sollen die Zeichen des Himmels, welche der über den Gestirnen waltende Gott geordnet hat, als Zeitmesser für die theokratischen Institutionen dienen (vgl. Gen. 1, 14. Psalm 104, 19.), damit auch auf diese Weise die Einheit der Natur- und der Bundesordnung zur Erscheinung komme. Unter den Gesichtspunkt der chronologischen Feste, wie George (die älteren jüdischen Feste 1835. S. 193 ff.) die erste Klasse der alttestamentlichen Kultuszeiten bezeichnet, könnten höchstens die Neumonde fallen; doch gerade diese haben im Pentateuch durchaus untergeordnete Bedeutung; von der Feier des siebenten Neumondes als bürgerlichen Neujahrsfestes findet sich im ganzen A. Test. keine Spur. Der Sabbath aber hat seine religiöse Bedeutung nicht als Zeittheiler, sondern vermöge besonderer göttlicher Stiftung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk (Ex. 31, 13.), als thatsächliches Zeugniß, daß bei dem Volk, das Gott sich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt erkennt, das menschliche Leben in Wirken und Ruhe nach dem Urbild des göttlichen Lebens sich gestalten soll. (S. das Nähere über die Sabbathidee unter dem Art. Sabbath.) Man mag immerhin vermuthen, es habe in der vormosaischen Zeit bei den Israeliten eine Feier der Vollmonde,

ferner eine Feier des Frühlings- und Herbsteintrittes stattgefunden (vgl. hierüber besonders Ewald, de feriarum hebr. origine ac ratione, Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes III. S. 414 ff.), — wiewohl uns hiefür alle sicheren Data fehlen, — man mag ferner in dem Glanze des Vollmondes eine besondere Verherrlichung des Passah und des Hüttenfestes sehen (vgl. schon Philo a. a. O. S. 297. ἵνα μὴ μεθ᾽ ἡμέραν μόνον ἀλλὰ καὶ νύκτωρ πλήρης ὁ κόσμος ᾖ τοῦ παγκάλου φωτός, vgl. S. 293). Was die Feste zu Festen macht, ist doch nicht irgend eine an das Naturleben anknüpfende menschliche Wahl, sondern die Stiftung des Bundesgottes, der durch diese Feste einerseits die großen Thatsachen der Erlösung und Führung seines Volkes in lebendiger Erinnerung erhält (vgl. Ex. 13, 9. Lev. 23, 42 f. u. s. w.), andererseits das Volk anweist, seinen irdischen, auf ein agrarisches Leben gegründeten Beruf in stetiger Abhängigkeit von dem Geber alles Natursegens und diesen Segen selbst in unveräußerlichem Zusammenhang mit der Bundesordnung aufzufassen.

Ueber die Feier der Kultuszeiten ist hier, um nicht den besonderen Art. vorzugreifen, nur folgendes zu bemerken. — 1) Neben den für jeden Tag vorgeschriebenen Opfern fanden noch besondere öffentliche Opfer statt, die aber je nach dem Karakter der einzelnen heiligen Tage sich verschieden gestalteten (s. Num. K. 28. 29.). — 2) Wie für den Wochensabbath, war auch für sieben Festtage (den ersten und siebenten Tag der ungesäuerten Brode, den Tag des Wochenfestes, den Neumondsabbath, den Versöhnungstag, den ersten und den Schlußtag des Laubhüttenfestes) die Ruhe von der Arbeit geboten*). Dabei findet aber der Unterschied statt, daß während am Wochensabbath und am Versöhnungstag alle Arbeit (כָּל־מְלָאכָה) untersagt ist (Lev. 23, 2. 31. vgl. Num. 29, 7.) an den übrigen der oben aufgeführten Tage nach Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36. vgl. Num. 28, 18. u. s. w. nur מְלֶאכֶת עֲבֹדָה (*vulg.* servile opus, Luther, Dienstarbeit) verboten wird, die, wie aus Ex. 12, 16. erhellt, z. B. die Bereitung der Speisen nicht ausschloß. (S. die gründliche Erörterung der Sache bei *Gusset,* lex hebr. ed. II. S. 817 ff. u. 1582.) Die Talmudisten haben daher den Sabbath der Schöpfung (d. i. den Wochensabbath) und den Festsabbath unterschieden. Dieser Unterschied prägt sich weiter darin aus, daß nur vom Wochensabbath und vom Versöhnungstage Lev. 23, 3. 32. der Ausdruck שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן gebraucht wird. Der Name שַׁבָּת steht allerdings a. a. O. nach der gewöhnlichen Erklärung von V. 11. u. 15. auch von dem ersten Mazzothtage; doch ist diese Erklärung keineswegs gesichert (s. dagegen *Hupfeld,* de primitiva et vera festorum ap. Hebraeos ratione. p. II. S. 4 und den Art. Pfingsten). Im Uebrigen ist merkwürdig, daß die genannte Urkunde von den übrigen Ruhetagen der Feste den Namen שַׁבָּת gar nicht, und nur von den Ruhetagen des siebenten Neumondes und des Laubhüttenfestes das Wort שַׁבָּתוֹן (= *σαββατισμός;* über die Form des Wortes vgl. Ewald, ausf. Lehrb. §. 163. d) gebraucht, wahrscheinlich deßwegen, weil (wie schon Gusset a. a. O. S. 1581 gesehen hat) diese Tage von dem Sabbathmonat her einen besondern sabbathlichen Karakter gewannen. (Daß, wie Bähr a. a. O. S. 532 behauptet, im A. T. zuweilen auch sämmtliche Fest- und Feierzeiten mit dem Namen Sabbathe bezeichnet werden, ist aus den von ihm beigebrachten Stellen nicht zu erweisen.) An den Zwischentagen der längeren Festzeiten war die Arbeit gestattet. Die Satzungen, durch welche später diese Freiheit eingeschränkt wurde, gibt die Mischna II, 11. tract. Moëd katon. — 3) Das Positive der Feier der Sabbathe und der oben genannten sieben Festtage ist enthalten in der Lev. K. 23. und Num. K. 28. regelmäßig wiederkehrenden Formel, daß an ihnen stattfinden solle מִקְרָא קֹדֶשׁ. Dieser schon von den LXX und der Vulgata mißverstandene, dann auch von Coccejus und Vitringa (s. des letzteren Synag. vet. S. 288 ff.), neuestens von Saalschütz (mos. Recht S. 387) fälschlich unter Vergleichung von Ex. 32, 5. Jer. 36, 9. durch indictio sancti, proclamatio sanctitatis gedeutete Ausdruck ist zu erklären heilige

---

*) In späterer Zeit scheint auch an den Neumonden eine durch das Gesetz nicht gebotene Beschränkung der Arbeit stattgefunden zu haben (vgl. besonders Am. 8, 5.).

Versammlung (s. Hengstenberg, über den Tag des Herrn S. 32 ff.), und will sagen, daß, wie Ezech. 46, 3. 9. sich ausdrückt, das Volk zum Heiligthum kommen soll, um anzubeten. Doch bestand eine förmliche Verpflichtung zum Erscheinen beim Heiligthum (der רְאִיָּה nach der späteren Bezeichnung) nur hinsichtlich der drei Wallfahrtsfeste und zwar für die männliche Bevölkerung, Ex. 23, 14. 17. Deut. 16, 16. Aus Ex. 23, 14. stammt die talmudische Bezeichnung der Wallfahrtsfeste durch רְגָלִים, indem man diesen Ausdruck, für welchen V. 17. und Deut. a. a. O. פְּעָמִים setzen, dahin ausdeutete, daß man zu Fuß beim Heiligthum zu erscheinen habe. (Vgl. Mischna II, 12. tract. Chagiga C. 1. omnes tenentur comparere excepto surdo etc. et qui *pedites* — nämlich von Jerusalem aus den Tempelberg hinauf — advenire non poterant.) — 4) Die zu den Festen Kommenden sollen nicht leer vor dem Herrn erscheinen Ex. 23, 15. vgl. 34, 20. Deut. 16, 16.; nämlich, wie die letztere Stelle beifügt „ein Jeglicher nach dem, was seine Hand geben kann, nach dem Segen, den dir der Herr dein Gott gegeben“. Es geht dies auf die aus freiwilligen Gaben Deut. 16, 10., beziehungsweise aus dem hiefür ausgesonderten Zehnten Deut. 14, 22 ff. und den Erstgeburten des Viehs Deut. 15, 20. Num. 18, 17 f. (s. über den letzten Punkt Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 52 ff.) gebildeten Schelamim, denen Brandopfer vorausgingen Num. 10, 10., fröhliche Mahlzeiten folgten, vgl. 2 Chron. 30, 22. Diese Privatfestopfer bezeichnet der talmudische Sprachgebrauch mit dem Namen חֲגִיגָה; einige spätere rabbinische Bestimmungen hierüber s. Saalschütz a. a. O. S. 422. — (Vgl. die Zusammenstellung der Requisite der Festfeier bei Jos. Ant. III, 10. 6 fin.)

In den im Kanon auf den Pentateuch folgenden historischen Büchern finden sich nur wenige Notizen über die Kultuszeiten. Dies gilt schon von dem Buche Josua, das nur 5, 10 ff. das erste auf dem Boden Kanaans gefeierte Passah erwähnt. Wenn dieses mit dem Pentateuch eng zusammenhängende, denselben anerkanntermaßen voraussetzende Buch Festfeier und dergl. sonst nicht erwähnt, so ist hiernach jedem Unbefangenen deutlich, wie wenig aus dem Schweigen der folgenden Bücher über die Feste auf die Nichtexistenz derselben geschlossen werden darf. Daß die Zerrissenheit des theokratischen Lebens in der Richterzeit auch auf die Festfeier bedeutenden Einfluß geübt haben wird, ist vorauszusetzen. Doch ist Richt. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. von einem Jahresfeste die Rede, an dem man beim Heiligthum erschien; welches gemeint ist, ob das Passah oder das Hüttenfest, läßt sich nicht ausmachen. Aus der Zeit Salomo's wird zuerst das Hüttenfest erwähnt. Die Stellen 1 Kön. 8, 2. 65. vgl. 2 Chron. 5, 3. 7, 9. 10. sind so zu deuten, daß vom 8—14. des siebenten Monats die Einweihung des Tempels vorgenommen, vom 15—21. das siebentägige Laubhüttenfest gefeiert, dann nach 1 Kön. am achten, nach 2 Chron. dagegen, nachdem erst am achten Tage die Azereth stattgefunden, am neunten Tage, also am 23. des Monats das Volk entlassen wurde. Weiter weist 1 Kön. 9, 25. deutlich auf die drei großen Jahresfeste hin, denn ein anderer Grund des dreimaligen feierlichen Opfers ist nicht aufzubringen. Wenn es 2 Kön. 23, 22. vom Passah unter Josia heißt: „denn nicht wurde gehalten wie dieses Passah eines von den Tagen der Richter an, welche Israel richteten, und die ganze Zeit der Könige Israels und der Könige Judas“, so liegt darin nicht, wie Thenius meint, daß die Feier des Passah seit der Zeit der Richter überhaupt erst wieder unter Josia stattgefunden habe, sondern nur, daß ein so feierliches, in jeder Beziehung nach den Vorschriften des Gesetzes eingerichtetes Passah in dieser ganzen Periode nicht gehalten worden sey; ein solches war nämlich auch das nach 2 Chron. K. 30. unter Hiskia gefeierte Passah nicht gewesen (s. Bertheau zu 2 Chron. 30, 27. und Keil, apologet. Versuch über d. Chron. S. 399 f.). Zu vergleichen ist auch die ganz ähnliche Stelle über das Laubhüttenfest Neh. 8, 17. Daß, wie Thenius weiter behauptet, Ezechiel der erste und überhaupt der einzige Prophet sey, der das Passah erwähne, ist ebenfalls unrichtig, sofern Jes. 30, 29. nach dem ganzen Zusammenhang auf die Passahfeier bezogen werden muß. Wie sollte auch der Ausdruck in Jes. 29, 1. passen, wenn nur Ein Jahresfest in Juda (das Hüttenfest) begangen wurde! — Beach-

tungswerth sind ferner die Spuren der Festfeier, welche sich im Zehnstämmereich finden. 1 Kön. 12, 32. redet allerdings nur davon, daß Jerobeam für den von ihm gestifteten Kultus das Hüttenfest beibehalten, dasselbe aber von dem siebenten Monat auf den 15. des achten Monats verlegt habe. Davon aber, daß dieses das einzige Fest im Jahre gewesen sey, wird nichts gesagt. Auf eine Mehrzahl von Festen im Zehnstämmereich weist Am. 5, 21. 8, 10.; die Klassifikation der Kultuszeiten in Sabbath, Neumond und Feste Hos. 2, 13. vgl. 5, 7. 9, 5. Am. 8, 5. stimmt ohnehin ganz mit dem Pentateuch überein. Die Uebertragung dieser Ordnungen auf das Zehnstämmereich läßt sich nur daraus erklären, daß auf ihnen die Weihe des höchsten Alterthums ruhte. Ueberhaupt sind diejenigen, welche den mosaischen Ursprung der im Pentateuch angeordneten Kultuszeiten leugnen, bis jetzt die Nachweisung schuldig geblieben, wo denn die Entstehung derselben in der späteren israelitischen Geschichte eingefügt und wie sie erklärt werden solle. Bildet doch der ganze Cyclus der heiligen Zeiten und besonders die Reihe der Sabbathzeiten ein eng zusammenhängendes, in sich abgerundetes Ganze. **Oehler.**

Feste, der späteren Juden. In der nachexilischen Periode kommen zu den im Pentateuch verordneten Kultuszeiten einige neue hinzu. Hieher gehören schon die Sach. 7, 3. 5. 8, 19. erwähnten, durch Fasten gefeierten Trauergedenktage, nämlich 1) am 9. des vierten Monats, weil an diesem (2 Kön. 25, 3. Jer. 52, 6. 7.) die Chaldäer in Jerusalem eingedrungen waren; 2) am 10. des fünften Monats zur Erinnerung an die Zerstörung der Stadt und des Tempels (Jer. 52, 12. — In 2 Kön. 25, 8. wird der siebente Tag angegeben, ohne Zweifel dauerte das Werk der Zerstörung mehrere Tage); 3) im siebenten Monat zum Andenken an die Ermordung Gedalja's (2 Kön. 25, 25. Jer. 41, 1. — Der Tag ist im A. T. nicht genannt, nach den Rabbinen war es der dritte); außerdem wurde 4) noch am zehnten Tag des zehnten Monats gefastet, weil an diesen (2 Kön. 25, 1. Jer. 52, 4.) die Belagerung Jerusalems begonnen hatte. (Die späteren Modifikationen dieser Gedenktage s. unten.) — Weiter fällt in die nachexilische Zeit die Umbildung des siebenten Neumondes zum bürgerlichen Neujahrsfeste. Der Ursprung dieser Neujahrsfeier läßt sich nicht sicher bestimmen. Bereits im Pentateuch finden sich Spuren eines von der mosaischen Bestimmung Ex. 12, 2. abweichenden, in den Herbst fallenden Jahresanfangs, nämlich in der Flutherzählung (s. die Commentare zur Genesis von Knobel, S. 74, von Delitzsch, S. 250 f.), ferner in Ex. 23, 16. 34, 22., endlich in der Bestimmung über den Anfang des Halljahrs Lev. 25, 9 f., wie denn auch das Sabbathjahr naturgemäß (vgl. Lev. 25, 4.) mit der Saatzeit, also im Herbste beginnen mußte. Nach Jos. Ant. I. 3, 3. wäre der Anfang des Jahres mit dem Tisri vormosaische Ordnung gewesen, und wäre dieser Jahresanfang von Moses für die Geschäfte des bürgerlichen Lebens beibehalten worden. Doch, wie es sich mit dem vormosaischen Jahre verhalten haben möge, die oben angeführten Stellen der mittleren Bücher des Pentateuchs führen nicht auf den ersten Tisri als Anfang des bürgerlichen Jahres. Denn daß unter Voraussetzung dieses Jahresanfangs von den vom 15—21. Tisri gefeierten Hüttenfeste gesagt werden konnte, es falle an den »Ausgang des Jahres«, bleibt eine unnatürliche Annahme, der auch durch das, was Hupfeld (de primitiva et vera fest. ap. Hebr. ratione II. S. 14) zu ihren Gunsten bemerkt, nicht aufgeholfen worden ist. Man beachte, wie auch Deut. 31, 10. das Laubhüttenfest des Sabbathjahres als den Schluß desselben bildend bezeichnet wird. Vielmehr wäre mit Hitzig (Comm. zu Jesaja S. 335) anzunehmen, daß für das gemeine Leben die Rechnung des neuen Jahres vom Schlusse des Laubhüttenfestes an datirte, wenn man überhaupt den Beginn des landwirthschaftlichen Jahres (denn so wird dieses sogenannte bürgerliche Jahr wohl am richtigsten bezeichnet) an einen bestimmten Tag knüpfte. — Unter dem Ezech. 40, 1. erwähnten Jahresanfang wollen Manche den 10. Tisri verstehen, an dem das Jobeljahr eingeblasen wurde; es ist aber dort vielmehr der 10. Nisan gemeint (s. Hävernick z. d. St. und Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel S. 346). In dem Weissagungsgemälde Ezech. 45, 18—20. erscheint eine auf den 1. und 7. Nisan fallende Neujahrsfeier, bestehend in

Entsündigung des Tempels (zur Erläuterung dienen Ex. 40, 2. Num. 19, 19.); es ist aber keine Spur vorhanden, daß eine solche Feier wirklich einmal geschichtlich bestanden habe. — Selbst noch in den nachexilischen Schriften des A. T. bis zu den Büchern der Makkabäer herab werden die Monate, die jetzt mit den persischen Namen bezeichnet sind, nach der Ordnung des mosaischen Jahres gezählt. Nur die zwei Zeitbestimmungen aus der Regierung des Artaxerxes Nehem. 1, 1. 2, 1. setzen deutlich eine andere, und zwar eine dem späteren bürgerlichen Jahre der Juden entsprechende Reihenfolge der Monate voraus*), was gegen die Ansicht spricht, daß erst mit der seleucidischen Aera der Jahresanfang im Herbst zu den Juden gekommen sey. Hiemit ist freilich eine förmliche Feier des 1. Tisri als Neujahrsfestes für jene ältere Zeit noch nicht erwiesen. Zu dieser hat vielleicht der Umstand mitgewirkt, daß nach Esr. 3, 6. am 1. Tisri nach dem Exil der regelmäßige Opferdienst wieder begann; außerdem wird Neh. 8, 1. 9—12. von einer an diesem Tage durch Esra vorgenommenen Vorlesung des Gesetzes und einer damit sich verbindenden Freudenfeier berichtet**).

Von den in den nächstfolgenden Jahrhunderten neu entstandenen jüdischen Festen kommt zuerst in Betracht das **Purim** (יְמֵי הַפּוּרִים — über die Bedeutung dieses Namens s. Esth. 9, 24—26. vgl. 3, 7. — *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* 2 Makk. 15, 36.). Die geschichtliche Veranlassung des Festes wird erzählt im Buche **Esther**. Das Fest scheint anfangs Widerspruch gefunden zu haben; wenigstens erzählt *Talm.* hieros. Megilla f. 70. 4., daß über die Einführung desselben, als eine unbefugte Neuerung 85 Aelteste, worunter 30 Propheten gespottet haben. Aber wenigstens zur Zeit des Josephus (Ant. XI, 6. 13.) war die Feier, und zwar die zweitägige, bereits bei den Juden allgemein verbreitet. Es war kein Tempelfest, sondern wurde in den Synagogen gefeiert durch Vorlesung des Buches Esther (der Megilla, daher der Name des von dem Feste handelnden Tractates Mischn. II, 10.), in den Häusern durch Gastmähler und andere Lustbarkeiten, Almosengeben u. s. w. Das Fest fällt auf den 14. und 15. Adar, also gerade einen Monat vor dem Passah. Der eigentliche Tag der Errettung der Juden war freilich der 13. Adar gewesen, der später (s. unten) zu einer in Fasten bestehenden Vorfeier des fröhlichen Festes verwendet wurde. **Ewald** (Gesch. Isr. III, 2. S. 260 f.) vermuthet, daß Purim ursprünglich am 13. irgend eines Monats gefeiert, dann aber, weil man die Erlösung aus der persischen Angst und Noth mit der Erlösung aus Aegypten zusammenstellte, als Vorfeier des Passah gerade auf den Vollmond des nächstvorangehenden Monats verlegt worden sey. — Ueber die Feier des Festes in den Schaltjahren s. die Untersuchung in **Wieseler's** chronolog. Synopse der Ev. S. 207 ff. Nach den Ergebnissen dieser wäre, wie schon **Ideler** behauptet hat, als der eigentliche Schaltmonat der erste Adar betrachtet und demnach Purim im Schaltjahr im Veadar gefeiert worden. Die Anordnung, wornach in Schaltjahren ein doppeltes Purim gefeiert wird, das erste sogenannte kleine im Adar, das zweite große im Veadar, soll schwerlich über das zweite Jahrhundert n. Chr. zurückgehen. Auf Esth. 9, 18. 19. gründet sich die Bestimmung Mischn. Megilla C. 1., wornach in Flecken und offenen Städten das Lesen der Megilla am 14., in den Städten Palästina's, die schon zu Josua's Zeit (vgl. Deut. 3, 6.) ummauert gewesen, am 15. Adar stattfinden soll. Nach Esth. 9, 18. heißt der 15. Schuschan-Purim. — Der

---

*) Ueber die Bestimmung, daß die Jahre der Könige Israels vom 1. Nisan, die der heidnischen Könige vom 1. Tisri zu rechnen seyen, s. *Surenhus.* zu Mischna rosch haschana vol. II. p. 300 f.

) In Mischna rosch haschana 1, 1. (vgl. die Erläuterung der Stelle in **Geiger's Lesestücken aus der Mischna S. 25 f.) werden vier Jahresanfänge unterschieden, nämlich außer den zwei oben besprochenen noch einer im Elul (nach A. im Tisri) für die Bestimmung des **Viehzehntens**, und einer, der auf die **Bäume** sich bezog, am ersten, nach A. am 15. Schebat. Der letztgenannte Tag gilt noch bei den jetzigen Juden als Freudentag; s. **Schröder**, Satzungen und Gebräuche des talmud. rabbin. Judenthums 1851. S. 164.

13. Adar wurde nach 1 Makk. 7, 49. 2 Makk. 15, 36 ff. als der Tag, an welchem 161 v. Chr. der syrische Feldherr Nicanor besiegt und erschlagen worden war, zum jährlichen Dankfest geweiht, und noch Josephus (Ant. XII, 10. 5.) erwähnt diese Siegesfeier als eine zu seiner Zeit übliche. Damals kann also das Fasten-Esther (תַּעֲנִית אֶסְתֵּר), auf welches schon Esth. 9, 31. hingewiesen wird, nicht am 13. Adar begangen worden seyn. Nach Cassel (in Grimm's exeget. Handbuch zu 1 Makk. 7, 49.) wurde Fasten-Esther noch zur Zeit des Talmud als dreitägiges, aber erst nach dem Purim begangen und erst spät (die frühste Spur führt in das neunte Jahrhundert), während das Nicanorfest in Vergessenheit kam, auf den Tag des letzteren verlegt. Das Nähere über Fasten-Esther s. bei *Buxtorf*, synag. jud. C. 29. S. 551. Fällt der 14. Adar auf einen Sonntag, so wird, da am Sabbath und Vorsabbath (vgl. schon Judith 8, 6.) nicht gefastet wird, Fasten-Esther auf den vorangehenden Donnerstag, den 11. Adar verlegt. (So z. B. 1855.)

Ebenfalls eine Stiftung der makkabäischen Zeit ist das Fest der Tempelweihe (חֲנֻכָּה, *τα ἐγκαίνια* Joh. 10, 22., vollständiger *αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου*, 1 Makk. 4, 59.) .Es wurde durch Judas Makkabäus angeordnet, als es ihm (im J. 164 v. Chr.) gelungen war, Jerusalem (mit Ausnahme der Akra) einzunehmen, den Tempel zu reinigen und den Jehovahkultus wieder herzustellen. Weil der Brandopferaltar am 25. Kislev (der theilweise dem December entspricht) geweiht wurde, an demselben Tage, an dem drei (nach 2 Makk. 10, 3. zwei) Jahre zuvor die Entweihung durch den heidnischen Opferkultus stattgefunden hatte (s. Grimm zu 1 Makk. 1, 54. und 4, 52.), so sollte das Fest jährlich von dem genannten Zeitpunkt an acht Tage lang gefeiert werden „*μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς*“. Die achttägige Dauer ist wahrscheinlich aus der Nachahmung des Laubhüttenfestes zu erklären, vgl. 2 Makk. 1, 18. 10, 6 f. Das Fest war von Anfang an nicht an Jerusalem gebunden; es wird besonders durch Beleuchtung der Synagogen und der Häuser gefeiert (am ersten Tag des Festes wird ein Licht, an jedem folgenden eines weiter angezündet u. s. w.), woher ohne Zweifel der Name desselben *φῶτα* bei Jos. Ant. XII, 7. 7. stammt. Den Ursprung dieser Festsitte leitet Josephus her *ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδα ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν*; er ist wohl mit Bertheau in dem Wiederanzünden der Lichter im Tempel 1 Makk. 4, 50. zu suchen. Nahe liegt die Vergleichung der Illumination, durch welche das Laubhüttenfest verherrlicht wurde. Ueber die rabbinische Fabel, wornach bei Reinigung des Tempels eine Flasche mit Oel aufgefunden wurde, das, obwohl seiner Quantität nach nur für einen Tag ausreichend, acht Tage lang die Lampen speiste, s. *Buxtorf*, synag. jud. C. 28. Außerdem vgl. über dieses Fest Lightfoot zu Joh. 10, 22. und über die gegenwärtige Begehung desselben Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabb. Judenthums S. 161 ff. — Nach Ewald (Gesch. Isr. III, 2. S. 357) soll es ursprünglich das Fest der Sonnenwende zur Feier des ersten Hervorkommens des neuen Lichtes gewesen seyn; und wenn Frühere (vgl. Lund, jüd. Heiligthümer S. 1069) die christliche Lichtmeß von diesem Lichtfest der Juden herleiteten, sieht Ewald in den christlichen Weihnachten eine Umbildung desselben.

Endlich wird aus der makkabäischen Zeit noch das Fest der eroberten Burg angeführt, welches nach 1 Makk. 13, 50—52. zum Andenken an die Einnahme und Reinigung der Akra am 23. des zweiten Monats im Jahr 141 v. Chr. eingesetzt wurde. Josephus schweigt über dasselbe, und es scheint demnach bald abgekommen zu seyn. — Das angebliche Judithfest wird nur in dem Zusatz der Vulgata am Schlusse des Buches Judith erwähnt; in der jüdischen Ueberlieferung findet sich keine Spur davon.

Aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems sind noch zu erwähnen: 1) das Herodesfest, zum Andenken an den Tod des Herodes um die Passahzeit gefeiert (Herodes starb nach Jos. Ant. XVII, 9. 3. einige Tage vor dem Passah; Josephus erwähnt das Fest nicht, eine Anspielung auf dasselbe liegt vielleicht darin, daß er b. jud. I, 33. 6. den Herodes vorher sagen läßt: *οἶδα Ἰουδαίους τὸν ἐμὸν ἑορτάσοντας θάνατον*);

Digitized by Google

2) das Holzfest (ξυλοφορίων ἑορτή Jos. b. jud. II, 17. 6., am 3. Elul gefeiert. Josephus sagt, es sey Sitte gewesen, daß man an diesem Tage Holz zur Unterhaltung des immerwährenden Altarfeuers zum Tempel brachte. Nach Neh. 10, 35. vgl. 13, 31. hätte bereits Nehemia Anordnungen für die Holzdarbringung (קָרְבַּן הָעֵצִים) getroffen. Mischna Taanith 4, 5. bezeichnet neue bestimmte Zeiten. Im Uebrigen s. Lund, jüd. Heiligth. S. 1067 f. — Das von Philo in dem von Aug. Majo aufgefundenen Anhang zu der Schrift de septen. erwähnte Korbfest (καρτάλλου ἑορτή) ist nicht ein stehendes Fest, sondern bezieht sich auf die Deut. K. 26. gebotene Darbringung der Erstlingsfrüchte, die in feierlichen Zügen nach Jerusalem zum Tempel gebracht wurden. Das Nähere s. im tract. Mischna Biccurim C. 3.

Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer gab zunächst zweien der oben erwähnten Trauergedenktage eine neue Bedeutung. In dem vierten Monate (Thammus), in dem die Chaldäer in die Stadt gebrochen waren, wurde auch durch Titus die Stadt erstürmt; da es am 17. geschehen seyn soll, so wurde das Fasten auf diesen Tag verlegt, der außerdem der Tag seyn sollte, an welchem Moses wegen der Versündigung des Volks mit dem goldenen Kalb die Gesetzestafeln zerbrach u. s. w. Mischna Taanith 4, 6. (zur Erläuterung dieser Stelle vgl. Geiger, Lesestücke S. 31 f.). Wie im fünften Monate (Ab) durch die Chaldäer der Tempel zerstört worden war, so in demselben Monat durch die Römer, nach dem Talmud am 9., der deßhalb als Tag der Tempelverbrennung gefeiert wird; und zwar beginnt an diesem Tage wie am Versöhnungsfeste das Fasten schon mit dem vorhergehenden Abend. Nach Josephus b. jud. VI, 4. 5. wäre der Tag der Tempelzerstörung der 10. des (macedonischen) Monats Loos (der — s. Ideler, Handb. der Chronol. S. 400 ff. — eben dem Ab entspricht) gewesen. Josephus sieht (a. a. O. und §. 8. vgl. Ant. XV, 9. 1.) hierin einen Beleg für den Satz, daß auch für die Unglücksfälle vermöge einer unentfliehbaren εἱμαρμένη ein periodisches Eintreten geordnet sey. In dem Gedenktage der Tempelzerstörung kulminiren die jüdischen Trauertage. In der Synagoge werden die Klagelieder des Jeremia vorgelesen. An sie hat sich vorzugsweise mit Beziehung auf diesen Tag eine reiche elegische Synagogalpoesie angefügt. „Die Kinoth für den 9. Ab," sagt Alex. v. Oettinger (die synagogale Elegik des Volkes Israel 1853. S. 54) „sind die schönsten Stücke der gesammten Synagogalpoesie, blutige Thränen eines zerrissenen Herzens, Seufzer, doch nicht der Verzweiflung, sondern der Hoffnung zu einem eisernen Himmel."

Die Modifikationen, welche die älteren Feste im Laufe der weiteren Geschichte des Judenthums getroffen haben, werden am passendsten bei den Artt. über die einzelnen Feste erwähnt. Zur Erläuterung der gegenwärtigen jüdischen Festordnung genügt es, noch folgende Punkte hervorzuheben. — 1) An das achttägige Laubhüttenfest fügt sich, vielleicht mit Beziehung auf 2 Chr. 7, 10. am 23. Tisri das Fest der Gesetzesfreude (שִׂמְחַת תּוֹרָה). Die synagogale Verlesung der 54 großen Paraschen, in welche der Pentateuch zerfällt, ist nämlich so geordnet, daß in jedem Jahre am Sabbath nach dem Laubhüttenfest, der deßhalb שבת בראשית heißt, begonnen, am bezeichneten Tage geschlossen wird. Das Alter dieses Festes läßt sich so wenig als das Alter des jetzigen jährlichen Paraschencyklus sicher bestimmen; hinsichtlich des letzteren steht nur so viel fest, daß derselbe in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. bereits als längst bestehende Einrichtung erscheint (s. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 37). — 2) Für die sabbathlichen Tage der alttestamentlichen Festzeiten erscheinen bei den späteren Juden (mit Ausnahme des Versöhnungstages) je zwei Feiertage. Demnach wird nicht nur das Pfingst- und Neujahrsfest zweitägig gefeiert, sondern es werden auch beim Passah der erste und siebente Feiertag verdoppelt, so daß das ganze Fest acht Tage dauert und nur an vier Zwischentagen die Arbeit, jedoch mit gewissen Einschränkungen, gestattet ist. (Der Name für die letzteren ist חול המועד). Ebenso beginnt das Laubhüttenfest mit einem doppelten Feiertag, worauf fünf Halbfeiertage folgen (nach Andern nur vier, da der siebente Tag des Festes, der Tag Hoschanna-rabba eine besondere festliche Bedeutung hat — s. den Art.

Laubhüttenfest); den Schluß bilden die Tage der Azereth und der Gesetzesfreude. Diese Doppelfeier der Festtage bildete sich in der jüdischen Diaspora noch während der Zeit des zweiten Tempels durch folgende Veranlassung. Die Bestimmung des Neumonds (worunter nicht die Conjunktion des Mondes mit der Sonne, sondern das erste Wiedererscheinen des Mondlichtes verstanden wurde) erfolgte durch das Synedrium in Jerusalem, das zu diesem Behuf immer am 30. des Monats versammelt war. Erlangte man noch an diesem Tage die Aussage zweier glaubwürdiger Zeugen, daß die Mondsichel sich gezeigt habe, so wurde dieser Tag noch als Neumond geweiht und der abgelaufene Monat für mangelhaft (d. h. für einen Monat von 29 Tagen) erklärt. Erfolgte aber am 30. Tage keine Anzeige, so wurde dieser Tag noch zum alten Monat gerechnet und der darauf folgende ohne Weiteres als Neumondtag begangen. (S. *Mischna*, rosch haschana 2, 5 sq. 3, 1.). Da von der Bestimmung des Neumondes die Feier sämmtlicher Feste abhing, so wurden wenigstens die Neumonde, welche für die Festbestimmung von Wichtigkeit waren, durch Feuer, die vom Oelberg aus nach bestimmten Stationen sich über das Land verbreiteten, signalisirt; später, da die Samaritaner durch ähnliche Feuer die Juden irre führten, erfolgte die Bekanntmachung durch ausgesendete Boten. S. rosch haschana 2, 2 sqq. 1, 3.). Die entfernt in Aegypten, Kleinasien, Griechenland u. s. w. wohnenden Juden, welche die Mittheilung des Neumonds nicht mehr zu rechter Zeit erreichen konnte, hatten nun die wichtigeren Feste doppelt zu feiern, damit jedenfalls an einem von beiden Tagen das Fest überall zugleich gefeiert werden möchte. (Vgl. Ideler, Handb. der Chronol. I. S. 512 ff. und Grätz, Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staats, 1853. S. 82). Bei dem Neujahrsfest konnte übrigens in Jerusalem selbst eine doppelte Feier vorkommen, da man den 30. Elul in Erwartung der Zeugen, die im Laufe des Tages den Neumond anmelden konnten, vorläufig als Neujahr zu begehen anfing, und nur, wenn keine Zeugen, oder wenn sie zu spät kamen, den zweiten Tag als eigentliches Fest noch hinzunehmen mußte. Nach der Zerstörung Jerusalems ging die Bestimmung des Kalenderwesens, wozu namentlich auch die als Geheimniß fortgepflanzte Regulirung der Schaltmonate gehörte, auf das in Jabne neugebildete Synedrium und seinen Nasi (Patriarchen) über. Als es nun während der Judenverfolgung unter Constantius vorgekommen war, daß, weil das Synedrium an der Feststellung des Schaltjahrs gehindert wurde, die jüdischen Gemeinen in der Zerstreuung über die Festbestimmungen im Zweifel blieben, sah sich zwar der Patriarch Hillel II. veranlaßt, eine feste Kalenderordnung (den noch jetzt bestehenden jüdischen Kalender) einzuführen; aber die Sitte, zwei Feiertage statt eines zu begehen, wurde demungeachtet von allen Juden außerhalb Palästina's beibehalten (s. Grätz a. a. O. S. 397). Nur die zweitägige Feier des Neujahrsfestes soll mit Rücksicht auf Nehem. 8, 13. auch in Palästina stattfinden. Der Versöhnungstag ist von dieser Doppelfeier ausgenommen, da ein zweitägiges strenges Fasten als ein zu schweres Joch zu betrachten wäre. (S. die rabbinischen Stellen bei *Buxtorf*, synag. jud. p. 539). In Folge jener Doppelfeier beträgt nun die Zahl der Festtage mit sabbathlichem Karakter nicht mehr sieben, wie Lev. K. 23. vorschreibt, sondern dreizehn. Doch gilt noch jetzt die Unterscheidung, daß an den sabbathlichen Tagen der Feste mit Ausnahme des Versöhnungstages, der hierin dem Wochensabbath gleich steht, das Anzünden von Licht und Feuer und die Zubereitung der Speisen gestattet ist, aber nur für den Bedarf desselben Tages und nicht für den folgenden, es wäre denn dieser ein Sabbath. (Ueber die hieher gehörigen Satzungen s. besonders Mischna bezah, und vgl. Saalschüz, mos. Recht S. 409.) Uebrigens gehört zu den strengen Tagen auch der Trauertag des 9. Ab, an dem ebenfalls kein Geschäft verrichtet werden darf (s. Schröder a. a. O. S. 232). — 3) Durch den Kalender des Hillel ist die Dauer der Monate theils zu 30, theils zu 29 Tagen bestimmt und zwar abwechselnd, wenn nämlich das Jahr regelmäßig ist (s. Ideler, a. a. O. I. S. 340 ff.). Dabei wird aber doch bei den Monaten der ersten Klasse der 30. als zum folgenden Monat gehörig betrachtet und in Folge dessen eine doppelte Neumondfeier begangen. (So wird, da der

Nisan immer 30 Tage hat, der Neumond des Ijar zwei Tage gefeiert u. s. w.) Ueber die synagogale Feier der Neumonde s. Buxtorf a. a. O. S. 473, Schröder S. 83. Die Männer dürfen an denselben ihre Geschäfte verrichten, enthalten sich jedoch gern schwererer Arbeiten. Dagegen sollen die Weiber am Neumond der Arbeit sich enthalten; die Begründung dieser Satzung s. Schröder a. a. O. Zum Schlusse möge nun noch eine übersichtliche Zusammenstellung des jüdischen Festkalenders gegeben werden, wobei noch einige Notizen ihren Platz finden. (Im Allgemeinen vgl. besonders Schröder S. 90 ff. und die kürzere Darstellung in Johlson, die Lehren der mosaischen Religion 3. Ausg. 1829 S. 189 ff.) — 1) Nisan. Der Gottesdienst in diesem Monat trägt einen freudigen Karakter; es soll in der Regel nicht gefastet werden. Der dem Passahfeste vorangehende Sabbath galt für besonders heilig und heißt deshalb הַשַּׁבָּת הַגָּדוֹל (s. das Nähere bei Carpzov, app. ant. S. 384 und Schröder S. 174). Vom 14. bis 22. Passahfeier; über die Vorbereitung und Begehung derselben bei den gegenwärtigen Juden s. d. Art. Passah. — Hier ist nur noch Folgendes anzuführen. Nach Lev. 23, 10 ff. sollen von dem Tage des Passahfestes an, an welchem die Webegarbe עֹמֶר הַתְּנוּפָה dargebracht wird (nach jüdischer Ansicht dem 16. Nisan), sieben Wochen bis Pfingsten gezählt werden. Die Webegarbe wird zwar nicht mehr dargebracht, aber das Zählen Omer ist beibehalten und findet jeden Tag in Verbindung mit einem vorgeschriebenen Gebete statt. (Das Nähere s. Schröder S. 208). Daraus erklärt sich nun der Name des einzigen Feier- oder richtiger Halbfeiertags im zweiten Monat Ijar, nämlich des auf den 18. desselben fallenden Lag b'omer d. h. des 33. (לג ist Zahlzeichen) in Omer. Er ist ein Schülerfest. Nach der Legende sollen dem berühmten Rabbi Akiba, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hat (s. über ihn Grätz S. 60 ff.), in der Zeit vom 16. Nisan bis zum 17. Ijar 24,000 Schüler durch eine Epidemie weggerafft worden seyn, weshalb ein Gebot gegeben würde, sich in dieser Zeit jeder Freude (namentlich der Hochzeitfeier) zu enthalten. — Im 3. Monat Sivan am 6. und 7. Pfingsten (über die Vorbereitung und Begehung desselben s. den besondern Art.). Im 4. Monat Thammus am 17. der Gedenktag der Eroberung Jerusalems, für den, wie für die andern Festtage, besondere Bußgebete (סליחות) angeordnet sind. Die ganze Zeit von diesem Tage an bis zu dem 9. des 5. Monats Ab, dem Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (namentlich die Tage vom Neumond Ab an) gilt als Trauerzeit, in der keine Hochzeit gehalten werden soll u. dgl. Der 6. Monat Elul ist ohne Fest. Den Strengeren gilt der ganze Monat als die der Buße bestimmte Vorbereitungszeit für das Neujahrsfest; in den letzten Tagen desselben als יְמֵי הַסְּלִיחָה werden in der Frühe Bußgebete in der Synagoge gehalten. — Im 7. Monat Tisri am 1. und 2. Neujahrsfest, am 3. Fasten Gedalja, die Zeit bis zum 10., dem Versöhnungstage, gilt als Bußzeit (עֲשֶׂרֶת יְמֵי הַתְּשׁוּבָה); vom 15. — 22. Laubhüttenfest, am 23. Gesetzesfreude. — Der 8. Monat Marcheschwan ist ohne Feste; im 9. Kislev am 25. Tempelweihe; die Freudenfeier dauert 8 Tage, übrigens ohne völlige Unterlassung der Arbeit. Im 10. Monat Tebeth am 10. Gedenktag der chaldäischen Belagerung Jerusalems. Der 11. Monat Schebat ist ohne Fest. Im 12. Monat Adar am 13. Fasten-Esther, am 14. und 15. Purim. **Oehler.**

Festungen und Festungskrieg bei den Hebräern. — Waren im hebräischen Alterthum auch mehr oder weniger alle Städte im Unterschiede von den offenen Flecken und Dörfern einigermaßen befestigt (עָרֵי מִבְצָר 1 Sam. 6, 18.), das heißt etwa mit Mauern umgeben, um wider einen feindlichen Handstreich und herumstreifende Horden gesichert zu seyn, so sind davon doch noch die eigentlichen Festungen (עִיר מָצוֹר 2 Chr. 8, 5. Ps. 31, 22; 60, 11.) zu unterscheiden, welche zumal zu Sicherung der Grenzen und wichtigsten Zugänge zum Lande wie die Hauptstadt selber stärker und künstlicher befestigt und in Kriegszeiten mit Besatzungen versehen (2 Chr. 17, 2.) waren. So war namentlich Jerusalem selbst die Hauptfestung des Landes, an deren Fortification von David an (2 Sam. 5, 7. 9.) bis in die spätesten Zeiten (2 Chr. 32, 5.) gear-

beitet wurde; aber schon Salomo legte noch andere feste Plätze im Lande herum an (1 Kön. 9, 15. 17 ff. 2 Chr. 8, 5.), und es wurden ihrer noch später zu verschiedenen Zeiten je nach dem Bedürfniß erbaut und befestigt, z. B. Rama, Geba, Mizpa 1 Kön. 15, 17. 22. (vgl. oben I. S. 664); 2 Chr. 11, 5; 14, 5 f.; eine noch weit größere Zahl solcher Festungen treffen wir in den unruhigen Zeiten nach dem Exil an, wo Palästina fast anhaltend der Schauplatz der immerwährenden Kriege der vorderasiatischen Reiche war (1 Makk. 1, 33 f. 4, 60 f. 12, 35 ff. 13, 33; 14, 33 f. Jos. Antt. 13, 16, 3; 14, 3, 4.); wie bekannt sind nicht z. B. aus der Zeit des jüdischen Krieges die Namen Alexandreum, Machärus, Masada u. a. m.! Kein Wunder, daß noch heute von Reisenden Trümmer gewaltiger Festungsmauern hier und dort im Lande gefunden werden.

Diese befestigten Plätze waren vorerst umgeben von einer oder mehreren, oft äußerst dicken (vgl. z. B. bei Babel, Band I. S. 644) Mauern (2 Chr. 32, 5.), welche mit Zinnen (פִּנּוֹת 2 Chr. 26, 15. Sef. 1, 16.), Brustwehren (שְׁמָשׁוֹת, gleichsam „Sonnenstrahlen“ Jes. 54, 12.) und Thürmen (מִגְדָּלִים Ezech. 26, 4; 27, 11. 1 Makk. 5, 65. Judit 1, 3.) versehen waren. Ueber den starken, mitunter (wie in Babel Jes. 45, 2. Herod. 1, 179.) mit Erz und Eisen beschlagenen, mit ehernen Riegeln (Deut. 3, 5. 1 Kön. 4, 13.) wohl versehenen Thoren wie in andern Theilen der Burgen erhoben sich Wachtthürme (2 Sam. 18, 24. 33. 2 Kön. 9, 17. 2 Chr. 26, 9.), und um die Mauern herum lief ein Graben mit Wall (חֵיל, προτείχισμα, περίτειχος bei den LXX., s. 2 Sam. 20, 15. Jes. 26, 1. 1 Kön. 21, 23. u. a.). Außer solchen größeren Festungen gab es eigene Castelle oder Citadellen an und in den Städten — man denke an Millo, die Burg Antonia in Jerusalem (s. d. Art. Jerusalem und s. Richt. 8, 9; 9, 51 ff.) — sowie Forts (מְצוּדָה ,מוֹצָד und מְצוּדָה 1 Chr. 11, 7. Jer. 48, 41; 51, 30. 2 Sam. 5, 7. Jes. 29, 7. Ezech. 19, 9. — בִּירָנִיּוֹת 2 Chr. 17, 12.) und Wachtthürme im Walde und im freien Felde (2 Kön. 17, 9; 18, 8. 2 Chr. 26, 10; 27, 4.). Daß man sich zu allen Zeiten je nach den Umständen auch in den zahlreichen Höhlen, auf Bergen und in Klüften zu verschanzen suchte, Richt. 6, 2. 1 Sam. 13, 6. Jos. Antt. 14, 6, 2., versteht sich von selbst.

Ergab sich eine dergestalt befestigte Stadt im Kriege nicht auf die ergangene Aufforderung hin (Deut. 20, 10. vgl. 2 Kön. 18, 17 ff.), so begann die regelrechte Belagerung (מָצוֹר Ez. 4, 2. 7. 2 Kön. 24, 10; 25, 2.) damit, daß man zum Abschneiden aller Zufuhr die Stadt durch eine mit Thürmen versehene Circumvallationslinie von Holz- und Pfahlwerk einschloß, was man בָּנָה מָצוֹר oder נָתַן (Deut. 20, 22. Mich. 4, 14.), בּ׳ מְצוֹדִים (= Belagerungswerke, Qohél. 9, 14.) oder בּ׳ דָיֵק (= Belagerungs-, Wandelthürme, collective gebraucht, 2 Kön. 25, 1. Jer. 52, 4. Ezech. 4, 2; 17, 17., vgl. בַּחַן Jes. 23, 13.) nannte. Von dieser Operationsbasis aus suchte man sich sodann der Festung zu nähern durch Aufwerfen und Heranführen eines nach der Stadt zu immer höher werdenden Walles (approche; dies hieß: שָׁפַךְ סֹלְלָה 2 Sam. 20, 15. 2 Kön. 19, 32. Jer. 6, 6; 32, 24. Ezech. 26, 8 ff. 1 Makk. 13, 43.), auch, wo möglich, den Belagerten die Wasserleitungen zu zerstören, wogegen z. B. Hiskia die Quellen außerhalb Jerusalems überdeckte, 2 Chr. 32, 2 f. Gelang es dergestalt den Mauern genügend nahe zu kommen, so galt es Breschen zu machen vermittelst Mauerbrechern oder Sturmböcken (Ezech. 21, 27; 26, 9. Jos. B. J. 3, 7, 19.) und andern Maschinen (Jer. 33, 4 f. 1 Makk. 6, 51; 11, 20; 13, 43.), oder die Mauern zu unterminiren (vgl. LXX Jer. 51, 58. Jos. B. J. 2, 17, 8.), oder Feuer in die feindlichen Thürme und Maschinen zu werfen und endlich mit Leitern die Mauern zu ersteigen. Die Belagerten blieben freilich auch nicht müßig, sondern suchten auf alle Weise die Annäherung der Feinde zu hindern und ihre Arbeiten zu stören, sey's durch Erhöhen der Stadtmauern (Jes. 22, 10. Jer. 33, 4.) und Erbauung neuer Mauern, sey's durch Ausfälle, wobei man die feindlichen Werke in Brand zu stecken suchte (1 Makk. 6, 31.), sey's durch Abschießen von Pfeilen, Herabschleudern von Steinen und Balken, Herabgießen von siedendem Oel auf die Belagerer (2 Sam. 11, 21. 24. Jos. B. J. 3, 7, 28.),

wobei man sich ebenfalls eigener Schleudermaschinen (2 Chr. 26, 15. 1 Makk. 6, 5 f.) bediente. So dauerte die Belagerung von gut befestigten und mannhaft vertheidigten Plätzen oft äußerst lange, z. B. bei Asdod 29 Jahre (s. Band I. S. 556), bei Samaria 3 Jahre (2 Kön. 17, 5.), bei Jerusalem 1½ Jahre (2 Kön. 25, 1 ff.), wobei oft der Hunger die Blokirten zu den unnatürlichsten Speisen ihre Zuflucht zu nehmen zwang, 2 Kön. 6, 25 ff. 18, 27. Thren. 4, 10. 1 Makk. 6, 53 f. Jos. Antt. 13, 10, 2. B. J. 5, 10, 3; 5, 13, 7. Die Israeliten sollten übrigens bei Belagerung einer Stadt die Fruchtbäume schonen (Deut. 20, 19 f.), was freilich nicht immer beobachtet wurde (2 Kön. 3, 25.). Mit Sturm genommene Städte wurden schonungslos zerstört, dem Erdboden gleichgemacht, ihre Stätte auch wohl mit Salz bestreut und dadurch zu einer fortan unfruchtbar bleiben sollenden Salzwüste erklärt (Richt. 9, 45. 1 Makk. 5, 51 f.), und ihre Bewohner getödtet (s. d. Art. „Bann“ I. S. 678 f.) oder in Sklaverei abgeführt (2 Makk. 5, 13 f. 10, 17. u. o.), während durch Capitulation eroberten Plätzen eine schonendere Behandlung zu Theil ward (Deut. 20, 11 ff. 1 Makk. 13, 45 ff.). Nie eroberte Festungen nennt der Morgenländer passend „Jungfrauen“, vgl. Gesen. Jesaj. I. S. 738. Im Belagerungskriege waren die Chaldäer vor andern Völkern berühmt, Habak. 1, 10. Jes. 23, 13.

Alles hieher Gehörige wird vortrefflich erläutert durch die zahlreichen, auf den wieder ausgegrabenen Ruinen von Ninive befindlichen, bildlichen Darstellungen von Belagerungen, welche das ganze orientalische Kriegswesen veranschaulichen und auch die bezüglichen biblischen Stellen bis in's Einzelnste erklären und bestätigen; man vgl. bes. in dem großen Prachtwerke von Botta und Flandin Tom. I. pl. 49. 52. 55. 68. 69. 70. 77. Tom. II. pl. 85. 86. 89. 90. 93. 96. 97. 145. 147, und in Layard's „Ninive und seine Ueberreste“, übers. von Meißner (Leipz. 1850) Taf. 21 und 57 bis 61 mit S. 376 ff. des Textes. Zur Vergleichung des Belagerungswesens bei Griechen und Römern verweisen wir nur auf Gerlach in Pauly's Realencykl. I. S. 1050 f.

Rüetschi.

Festus, M. Porcius, unter Nero, als Nachfolger des Felix, Procurator von Palästina. Der Apostel Paulus wurde von Felix dem Festus als Gefangener zurückgelassen, bei letzterem, als er kurz nach seinem Amtsantritt von Cäsarea nach Jerusalem hinaufging, von den Juden verklagt, bald darauf von Festus in Cäsarea verhört, zum zweiten Mal in Gegenwart des Königs Agrippa II. und dessen Schwester Bernice. Festus würde ihn, da er kein nach den Staatsgesetzen strafbares Vergehen an ihm fand, losgegeben haben, wenn nicht Paulus selber zuvor an den Kaiser appellirt gehabt hätte, Apostelgesch. K. 25. 26. Josephus berichtet die Verwaltung des Festus antiqq. 20, 8, 9. bell. jud. 2, 14, 1. Darnach hatte er, wie schon Felix mit den zu ganzen Schaaren und revolutionären Parteihaufen herangewachsenen Räubern (sicarii) zu thun, scheint aber eine gesetzmäßigere Verwaltung geführt zu haben, als seine Vorgänger und Nachfolger. Die Zeit seiner Amtsdauer, welche bei dem Mangel an Zahlenangabe nur durch Combination erschlossen werden kann, scheint kaum zwei Jahre umfaßt zu haben, und fällt ohne Zweifel in die Jahre 60—62 n. Chr., denn nach Jos. antiqq. 20, 8, 9. kam er in sein Amt, als Pallas noch in Gunst bei Nero stand; Pallas aber wurde nach Tacit. ann. 14, 65. im Jahre 62 vergiftet. Die nähere Zeitbestimmung hängt mit der chronologischen Frage über die Amtsdauer seiner Vorgänger und Nachfolger zusammen, auf welche hier nicht weiter eingegangen werden kann. Vergl. Winer, Reallexikon, die Art. Festus und Paulus. *Anger*, de temporum in actis apost. ratione 99 sqq. Neander, Pflanzung der christl. K. 493. Besonders Wieseler, Chronologie der Apostelgesch. 89—99. **Klaiber.**

Fetischismus. Mit diesem Worte bezeichnet man die niederste Form, in welcher das religiöse Leben in der Menschheit vorhanden ist. Bei eigentlichen Kulturvölkern findet er sich als herrschende Religion nicht mehr (wiewohl er als Rest oder Rückfall auch hier noch vorkommen mag), sondern nur bei denjenigen Volksstämmen, welche ihrer

ganzen Lebensart und ihrer geistigen Bildung nach auf der untersten Stufe stehen, den Wilden. Besonders ist Afrika derjenige Welttheil, die Negerrace derjenige Menschenstamm, für welchen diese Religionsform (der Götzendienst im engsten Sinne des Wortes) karakteristisch ist. Die rohen Völkerschaften des Nordens von Asien und Nordamerika, sowie einige zum Kannibalismus herabgesunkene Stämme Ozeaniens können gleichfalls noch als dieser Religionsform angehörig betrachtet werden, wiewohl der Schamanismus, der bei den zwei erstgenannten Gruppen sich findet, von dem Fetischismus, mit welchem er allerdings in mancher Hinsicht zusammenfließt, doch wieder, wie wir unten bemerken werden, unterschieden werden kann. — Ob es wohl sehr schwer ist, in das dumpfe, verworrene Seelenleben, dem diese Religion eignet, sich hineinzuversetzen, so ist sie doch gerade dadurch merkwürdig, daß sie uns gleichsam das erste Hineintreten des specifisch menschlichen, d. h. religiösen Bewußtseyns, in ein sonst von dem thierischen nur wenig verschiedenes Leben zeigt. Mit dem bloßen Selbstbewußtseyn (welches nach einer Seite hin nur die höchste Zusammenfassung des schon in der Thierwelt sich immer mehr concentrirenden Selbstgefühls ist) ist das thierische Leben noch nicht prinzipiell durchbrochen, sondern erst mit der Ahnung göttlicher über dem Menschen und der Welt waltender Mächte. Das erste noch trübe Hervorleuchten dieser Ahnung nun stellt der Fetischismus dar. Der Mensch dieser Stufe steht, wie schon bemerkt, sittlich und intellektuell noch unendlich tief: er hat weder klare Selbst-, noch eine durch die Denkgesetze, besonders die ätiologischen, geregelte Naturerkenntniß; seine Seele ist nur mit einem ungeordneten Conglomerat sinnlicher Einzelanschauungen angefüllt. In Hinsicht auf den Willen ist er noch der rein begehrliche und leidenschaftliche; die Gegenstände um ihn her treten ihm nicht in ihrem freien Fürsichseyn gegenüber, sondern kommen nur in Betracht und haben nur Werth für ihn, sofern er in unmittelbar praktischem Verhalten zu ihnen steht, d. h. soferne sein sinnlicher Lebenstrieb von ihrer Seite her befriedigt und erhalten oder bedroht und beeinträchtigt wird. Denken wir uns nun in diesem dumpfen Anschauungs-, Gefühls- und Begehrungsleben den religiösen Trieb — wir können nicht sagen erwachend, sondern nur erst wie im Traume sich regend, so wird das Objekt, welches er gleich Anfangs intendirt, nämlich Gott, wiewohl in der Vollziehung seiner Idee etwas über alles Empirische hinausgehendes angestrebt wird, doch noch in den Umkreis dieser empirischen Anschauung fallen müssen: nur was als sinnlich angeschaute Einzelnheit da ist, ist für den Menschen dieser Bildungsstuf eda. Es wird also das Höchste mit dem Niedersten, das Allgemeinste mit dem Einzelnsten zusammengeschaut; das Gottesgefühl macht die ersten schwachen Versuche, seine Schwingen zu entfalten; aber da kommt es erst recht zu Tage, mit welch furchtbarem Bann die Sinnenwelt es umstrickt hat: Gott wollend ergreift es den nächsten besten Gegenstand, dessen Bild in dem chaotischen Wallen der Anschauungen und Vorstellungen zufällig obenaufschwimmt und trägt nun das religiöse Verhältniß der Abhängigkeit auf denselben über; daher kommt ihm Gutes, durch seine Verbindung mit jenem Gegenstand wird das Subjekt vor Uebel und Schaden beschützt. Aus der bisherigen Beschreibung geht bereits hervor, daß die so vom religiösen Gefühl ergriffenen Gegenstände keineswegs bloß, vielmehr, daß es in der Regel gerade nicht solche Gegenstände seyn werden, welche durch ihre ästhetische Herrlichkeit oder durch den weiten Umfang und die Größe ihrer Wirkungen etwa diese Ehre zu verdienen scheinen könnten, wie der gestirnte Himmel, die Sonne, das Meer u. dergl.; sondern mehr nur einzelne, augenblickliche, besonders hervortretende, pathische Beziehungen des Subjektes zu bestimmten Naturgegenständen lenken die Wahl der Gegenstände der Verehrung. Der ungeheure Mißgriff, die enorme Unvernunft in jener Uebertragung der Gottesidee auf derartige Gegenstände muß aber dem Menschen, wenn er nicht aufaufhören soll, ein solcher zu seyn, doch zum Bewußtseyn kommen oder wenigstens in's Gefühl treten und einigermaßen corrigirt werden. Dies geschieht nun theils durch die Vielheit dieser Gegenstände, von denen jedes den Mangel des Andern ergänzen soll, theils durch den Wechsel derselben in verschiedenen Zeiten. Fügen wir hinzu, daß der

Mensch dieser Stufe nur das wahrhaft hat, was er in sinnlicher Nähe und äußerem Besitze hat, und daß er darum auch diese Gottrepräsentanten oder Theile desselben in unmittelbarer leiblicher Nähe haben will; ferner, daß er, seiner niedrigen Willensbildung gemäß, diese Götterdinge zugleich als bloße Mittel gebraucht, durch welche (auf eine ihm selbst völlig unerklärliche zauberhafte Weise) ein Gut ihm zugewandt oder ein Uebel von ihm abgewendet werden soll, so haben wir den vollständigen Begriff der Fetische. Es sind sinnliche Einzelnheiten, welche der Wilde aus der ihn umgebenden Natur herausgreift und zu welchen er sich in ein religiöses Verhältniß setzt. Wir betrachten nun jene Objekte selbst und sodann die Gestaltung des religiösen Verhältnisses.

Das Wort Fetisch wurde in die Sprache eingeführt von de Brosses durch seine Schrift du culte des dieux Fétiches 1760. Er selbst hatte es von französischen Handelsleuten erhalten, die es aus dem portugiesischen Fetisso verdorben hatten. Letzteres ist nicht (wie in Ersch und Gruber u. d. Art. geschieht) mit fatum, sondern mit facere zusammenzustellen in dem Sinne des deutschen machen, anthun, d. i. zaubern, und bedeutet einen gefeiten, verzauberten und Zauber ausübenden Gegenstand. Es gibt nun Fetische, welche in einem ganzen Stamme allgemeine Verehrung genießen; so ist es bei den Ambosern in Nordguinea und im Königreich Dahomey der Tiger, bei den Whidanegern die Schlange, bei den Ostiäken der Bär; in Benin (Oberguinea) halten gar die Neger (vgl. Ritter, Erdk. I. 317) ihren eigenen Schatten, der sie überall hin begleitet, für einen der vornehmsten Fetische. Außerdem hat aber auch wieder jedes Dorf, jede Familie, jeder Einzelne seine eigenthümlichen Fetische. Ein Holz oder Stein, an den ein Neger seinen Fuß stößt, ein Thier oder Baum, welcher in dem Traume der vorigen Nacht eine Rolle gespielt hat, wird von ihm deßhalb vielleicht zu seinem Privatfetisch (Obi, Kissey etc.) ausersehen. Manchmal kommt jemand in den Ruf, einen besonders mächtigen, eben deßhalb für Andere besonders gefährlichen Fetisch zu besitzen; um den Besitz eines solchen sich anzueignen, scheut der darnach Begierige oder dadurch Gefährdete weder Mühe noch Kosten (vgl. Ausland 1854, S. 200). Da es eine unbestimmte Menge von Fetischen gibt, an welchen das Abhängigkeitsgefühl haftet und von denen Gutes oder Böses kommt, so entsteht die Neigung, Sammlungen derselben anzulegen, wie denn ein Reisender an der Küste von Guinea in der Hauskapelle eines Negers, in die er durch Zufall Eintritt erhielt, bei 20,000 derselben aufgehäuft fand (Römer, Nachrichten von der Küste Guineas, Kopenh. 1769, S. 62). Eines allseitigen oder doch möglichst vielseitigen göttlichen Schutzes kann man sich in dieser Religion natürlich nur auf diese Weise versichern. — Was nun aber die Beschaffenheit der Fetische selbst betrifft, so unterscheidet man natürliche und künstliche. Von den erstern wurden schon Beispiele angeführt. Letztere sind theils andeutende Stellvertreter von Naturgegenständen, z. B. ein Büschel Haare, eine Haut, ein Horn, eine Klaue, ein Kopf eines Thieres, welche, etwa an einen Pfahl befestigt, das Thier selbst bezeichnen und Träger seiner mächtigen, geheimnißvoll wirkenden Gegenwart sind, theils auch sinnlose und abenteuerliche Zusammensetzungen von Naturgegenständen, welchen eben die wunderliche Sinnlosigkeit mit dazu verhilft, daß sie zum Gegenstand der schaudernden Verehrung und des religiösen Grauens gemacht werden. Nachdem einmal der religiöse Trieb den ungeheuren Mißgriff gemacht hat, den Gegenstand der Verehrung in der umgebenden, angeschauten Welt zu suchen, ist er ebendamit auch in den Zauberring der ungezügeltsten Phantasie gebannt worden, welche ihm gerade unerhörte Zusammensetzungen sinnlicher Dinge als die eigentlichen Götterwesen vorgaukelt. Insofern ist in der Hervorbringung künstlicher Fetische schon ein höheres Bewußtseyn thätig, welches dem Menschen sagt, daß das Göttliche jenseits der gewöhnlichen, angeschauten Wirklichkeit (ein transscendentes) seyn müsse. Exemplare solcher künstlichen Fetische weisen öffentliche Sammlungen (wie im brit. Museum in London, in Berlin im Schlosse Monbijou) und private (wir führen hier die berühmte von G. Klemm in Dresden an) in Menge auf. Von Berichten vergleiche man nur z. B. den in Cruikshank's Gold coast of Africa,

Lond. 1854 über einen großen Streit, der wegen eines Fetisches entstand; dieser Fetisch war »eine kupferne Pfanne mit einem Klumpen Lehm, worin Papageienfedern stacken.« Weitere zahlreiche Beispiele liefert das unten anzuführende Werk von Meiners. Eine vollständige Aufzählung der so verehrten Götterdinge ist natürlich nicht möglich; denn es können jeden Augenblick neue zu den bisherigen hinzukommen; nirgends ist so sehr wie hier Furcht und Einbildungskraft (nicht die Quelle aber) die Bildnerin der Religion und die Schöpferin der Göttergestalten.

Sehen wir noch auf das religiöse Verhältniß selbst, in welches sich der Fetischdiener zu seinen Fetischen setzt, so ist wohl zu beachten, daß dieselben keineswegs in erster Linie Zaubermittel sind (wozu sie allerdings im wirklichen Kultus zum Theil herabsinken), sondern wirkliche Götterwesen, oder, wie wir den Begriff Fetisch am besten ausdrücken können, Götterdinge, Dinggötter. Es wird ihnen Morgens und Abends ein Opfer dargebracht (Wasser, Milch, Branntwein, Taback oder Speisen) und bei jeder Gelegenheit Verehrung bezeugt; man sucht auch durch bedeutendere persönliche Leistungen, wie regelmäßiges Fasten, oder durch Ehelosigkeit ihr Wohlgefallen zu verdienen; sie werden um Schutz gegen verderbliche Gewitter und Raubthiere, gegen Vergiftung und Mord, gegen Krankheit und Unfälle angerufen; ehe man in den Krieg zieht, wird ihnen besonders feierlich gehuldigt und nach dem Sieg werden, was am meisten ihre Gunst erwirbt, die Kriegsgefangenen ihnen zu Ehren geschlachtet. Auch ethische Elemente in ihrem Dienste fehlen übrigens nicht ganz. Sie sind häufig als Wächter des Eigenthums gedacht: ganz dieselbe Figur, welche auf einer unserer Anpflanzungen als Vogelscheuche dient, könnte auf dem Felde eines Negers als Gott des Rechts fungiren, der über dem Eigenthum wacht. Bei einem Eide nimmt der Neger, Kalmücke, Ostjäke einen Fetisch zum Zeugen, den er zugleich berührt (Benj. Constant übers. v. Petri I. S. 313); im künftigen Leben, dessen Ahnungen auch bei den Negern nicht fehlen, werden sie von ihren Fetischen zur Rechenschaft gezogen werden (von den Akimnegern, Ritter Erdk. I. 317). Wie wenig aber im Ganzen die Hinwendung der Seele zu solchen Götterwesen sie von den eigensüchtigen sinnlichen Zwecken abziehen kann, wie völlig ungebrochen der rohe selbstische Wille des Menschen bei diesem Glauben bleibt, zeigt sich an Nichts deutlicher, als daß das religiöse Verhältniß der Abhängigkeit vom Gotte aufgegeben wird, sobald der Mensch mit seinen Begehrungen und Wünschen seine Rechnung nicht mehr dabei findet. Fetische, welche ungeachtet der ihnen dargebrachten Gaben und Opfer ihre Verehrer im Stiche und deren Wünsche unerfüllt gelassen haben, werden häufig verlassen, weggeworfen, vertauscht, mißhandelt, zerschlagen, verbrannt. Eben hiemit hat nun allerdings das religiöse Verhältniß sich völlig aufgelöst: an die Stelle der Abhängigkeit des Menschen von seinem Gotte ist die des Gottes von dem ihn besitzenden Menschen getreten. Die Fetische erscheinen so als bloße Zaubermittel, durch welche man etwas auszurichten beabsichtigt, was man selbst mit eigener Kraft nicht auszurichten vermag. Als solche Zaubermittel werden die Fetische besonders behandelt von den Priestern oder Fetischmännern, an welche der Neger sich wendet, um Verbrechen zu entdecken, Unheil abzuwehren, die Zukunft zu erfahren, Segen zu einer Unternehmung zu gewinnen. Nach dieser Seite hin zeigt der Fetischismus schon eine Verwandtschaft mit dem Schamanenthum, in welchem der Fetisch und der Gott nicht mehr zusammenfließt, sondern der Fetisch zu einem Zaubermittel herabgesetzt ist, mittelst dessen man die Geister und Gespenster beschwört, welche die ganze Natur erfüllen.

Diese kurze Skizze wird unser obiges Urtheil rechtfertigen, daß der Fetischismus die denkbar niedrigste Stufe der Religion darstellt. Er ist die Religion der sinnlichen Einzelnheit, des noch ungebrochenen, bloß begehrenden Willens, der abrupt pathischen Naturanschauung; er ist seinem allgemeinen Wesen nach Naturpantheismus, aber noch durchaus vager Naturpantheismus, der darum sogleich in den Kult unzähliger, ungeistig gedachter Götterwesen auseinanderfällt. Nicht einmal die ersten Vorbedingungen des Mythus sind daher in dieser Religion gegeben (vgl. meine Abhandl. über Eintheilung

der Religion in Theol. Stud. u. Krit. 1855, 2.). Dabei dürfen wir zweierlei nicht außer Acht lassen: 1) daß doch auch bei den fetischistischen Völkern gewisse Anfänge höherer Religionsstufen zu bemerken sind. Die Gallasneger z. B. sind nach neueren, nur leider nicht gehörig verbürgten Darstellungen schon über die roheste Form des Fetischismus hinausgeschritten. Bei andern Stämmen (wie den Fantinegern, Ritter, Erdk. I. 313, vgl. auch Basler Magazin für die neueste Gesch. der Miss. 1853, 2. S. 85 f.) tritt die Idee der Einheit der obersten Gottheit, wieder bei andern (den Congonegern, Ritter I. 291) der Dualismus eines höchsten guten und bösen Prinzips mehr oder wenig deutlich hervor. Die Keimansätze späterer höherer religiösen Bildungen sind also schon in diesen chaotischen Religionsanfängen zu bemerken. 2) Umgekehrt sinken auch höhere Religionen in einzelnen ihnen angehörigen Erscheinungen in den Fetischismus zurück oder enthalten noch Reste desselben. Der Thierdienst in Aegypten, ob er wohl später einer höheren Religion zur Folie diente, ist ursprünglich doch nichts Anderes als derselbe Fetischismus, der noch heute die Religion der Whida- und anderer Negerstämme ist; die ξόανα der griechischen Urstämme waren wohl, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt (Christl. Gl. I. §. 8.), auch eigentliche Idole (Fetische); mit Recht erinnert man, was Bedrohung und Bestrafung der Götter betrifft, an die bekannte Maßregel des Xerxes (Herodot VII. 34 f.), an das Gebahren der alten heidnischen Römer bei gewissen öffentlichen Unglücksfällen (Sueton. Aug. 16. Calig. 5.) und die Mißhandlung von Schutzpatronen und deren Bildern durch die modernen, christlichen Römer (Meiners I. 179 ff.). Der unter dem christlichen Volk aller Länder verbreitete Glaube ferner an Hexen, Zauberei und Zaubermittel bietet in manchen Einzelnheiten viele Aehnlichkeit mit Vorstellungen der Fetischdiener dar. — Meiners Allgemeine kritische Gesch. der Religionen, 2 Bde. Hannov. 1806. bes. Buch 2. Ritters Erdkunde, Bd. 1. Afrika. Das Basler Missionsmagazin und das Ausland passim. De Wette, Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen u. s. w. Berlin 1827. S. 197—241. H. Paret.

Feuerprobe, s. Gottesurtheile.

Feuer- und Wolkensäule (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן Ex. 14, 24., einfach auch הֶעָנָן Ex. 40, 34 ff., עֲנַן יְהוָֹה V. 38.) ist die fortwährend sichtbare Erscheinung der Gegenwart Jehovahs unter seinem Volk Israel bei dessen Zug von Aegypten durch die Wüste nach Kanaan. Sie wird erstmals Ex. 13, 21 f. genannt, sodann 14, 19 f. 24., wo sie eine schirmende Scheidewand zwischen den Israeliten und den sie verfolgenden Aegyptern bildet, 16, 10., wo die Herrlichkeit des Herrn auf besondere Weise in ihr erscheint. Nachdem sich so das Volk an den Anblick der Erscheinung gewöhnt und ihre Macht erfahren hatte, gibt Gott, auch hier der Thatoffenbarung das Wort folgen lassend, eine nähere Erklärung darüber 23, 20 ff. Der Engel des Herrn oder der Herr selber ist in der Feuer- und Wolkensäule, zunächst um Israel auf seinem Wege zu behüten, zu leiten und an den Ort seiner Bestimmung zu bringen. Darum soll sich das Volk vor der Erscheinung als dem gegenwärtigen Gotte scheuen und allen von ihr ausgehenden Offenbarungen gehorchen. Denn in der Säule vermittelt sich nun alle Offenbarung Gottes an das Volk. Von ihr aus redet er mit Mose und Andern (Ex. 33, 9. Num. 12, 5.); von ihr aus schaut er auf die Aegypter und verwirrt ihr Heer (Ex. 14, 24.); von ihr aus geht ohne Zweifel auch das „Feuer von Jehovah", welches die Frevler verzehrt (Lev. 10, 2. Num. 16, 35.); in ihr erscheint bei besonderen Anlässen die Herrlichkeit des Herrn, wahrscheinlich in einem außergewöhnlich starken, majestätischen Lichtglanze, der die Wolke durchdrang (Ex. 16, 7. 10. Num. 14, 10; 16, 19; 17, 7.). Sobald daher die Stiftshütte, dieser irdische Ort der Gegenwart Jehovahs, aufgerichtet ist, tritt die Wolkensäule in Beziehung zu ihr: sie bedeckt gleich nach Vollendung des Baues die Hütte von außen und oben, und auch inwendig erfüllt die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung (Ex. 40, 34 f. vgl. 1 Kön. 8, 10 f.). Von da an blieb die Säule über der Hütte stehen und war des Tages wie eine Wolke, des Nachts wie Feuer anzuschauen (Num. 9, 15 f.). So oft Mose zur Stiftshütte ging, um den Herrn zu fragen, ließ sich die Wolkensäule

zu ihm hernieder, stand in der Thür der Hütte und redete mit ihm (Ex. 33, 7—11. vgl. Num. 12, 5. Deut. 31, 15.). Ihrem ursprünglichen und nächsten Zweck der Führung des Zuges diente sie nun auf die Weise, daß sie sich von der Hütte erhob, wenn die Kinder Israel aufbrechen sollten, und stille stand, wenn sie sich lagern sollten, eine Weisung, die immer genau befolgt wurde (Ex. 40, 36 ff. Num. 9, 17 ff. 10. 11 f.). Näher ist es die Bundeslade, die mit ihren Cherubim der eigentliche Thronsitz der göttlichen Gegenwart war, zu welcher die Wolke Jehovahs in Beziehung tritt: sie wird dem Zuge vorangetragen, und die Wolke schwebt darüber (Num. 10, 33 ff. vgl. Deut. 31, 8. Ps. 68, 8.). Hieraus ist wohl auch die Stelle Lev. 16, 2. zu erklären, welche den Rabbinen Anlaß zu ihrer Lehre von der שְׁכִינָה, der beständig über der Bundeslade zwischen den Cherubim schwebenden Wolke Jehovahs gegeben hat, und in welcher man die Wolke, in der Jehovah über der Kapporeth zu erscheinen erklärt, schwerlich mit Winer (Realwörterb. I. 204.), Bähr (Symbolik des mos. Kultus I. 396 f.), Baumgarten (theol. Comm. zum Pentateuch II. 183 f.) u. A. von der durch den Hohenpriester gemachten Weihrauchwolke (V. 13.) verstehen darf. — Die Substanz der Feuer- und Wolkensäule ist das Feuer. Dieses wird in der genauesten Benennung der ganzen Erscheinung Ex. 14, 24. vorangestellt, und Deut. 9, 3. sagt Mose zum Volk: Jehovah geht vor dir her, ein verzehrendes Feuer; von der analogen Theophanie auf dem Sinai heißt es: es war eine schwere Wolke auf dem Berge ... und der ganze Berg rauchte, weil Jehovah im Feuer auf ihn herabfuhr (Ex. 19, 16. 18. vgl. 24, 15—18.); auch an den brennenden Busch darf erinnert werden. Feuer und Licht, dies reinste und geistigste Element, erscheint in der Schrift überall als die adäquateste Bezeichnung der Erscheinung, ja des Wesens Gottes (Ex. 24, 17. Ezech. 1, 4. 13. 27. 1 Joh. 1, 5. Hebr. 12, 29. 1 Tim. 6, 16. Matth. 3, 11. Apostelgesch. 2, 3.). Die Wolke ist nur gleichsam der Rauch dieses Feuers (Ex. 19, 18.), welcher seinen tödtenden Strahl verhüllt und seinen Anblick den Sterblichen möglich macht. Kurtz (Gesch. des Alten Bundes II. 151.): „Die Wolke war ohne Zweifel die Hülle des Feuers, die, vom Feuer durchleuchtet, dem Sonnenlicht gegenüber als ein matter Lichtnebel, auf der Folie der nächtlichen Finsterniß aber in feurigem Glanze erschien.“ In dem Feuer sieht daher Kurtz zugleich ein Symbol der göttlichen Heiligkeit, in der umhüllenden Wolke ein Symbol der göttlichen Gnade.

Der Rationalismus hat auch dieses Wunder, freilich der gewaltigsten eines, natürlich zu erklären gesucht. Man dachte entweder an das heilige Altarfeuer, wie Hermann von der Hardt und Ewald, welcher dabei noch verschiedene Entwicklungsstufen der ganzen „Vorstellung“ bei seinen verschiedenen Erzählern unterscheidet (Geschichte Israels II, 164 ff.), oder an das gewöhnliche Karavanenfeuer, wie Toland, Winer (Realw. II, 696.), Stickel (Stud. u. Krit. 1850) u. A. Es werden hiefür besonders zwei Stellen aus Curtius angeführt. Dieser sagt von den Perserheeren: Ordo agminis fuit talis: ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altaribus praeferebatur (III, 3, 9); und von dem Heereszug Alexanders: Tuba, quum castra movere vellet, signum dabat: cujus sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, haud satis exaudiebatur. Ergo perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur ignis noctu, fumus interdiu (V, 2, 7.). Dort haben wir also das Altar-, hier das Karavanenfeuer. Es leuchtet aber zweierlei ein, für's Erste die innere Unmöglichkeit, einem so ungeheuren Zuge, wie der israelitische war, der aus mehr als zwei Millionen Menschen bestand, durch den Rauch eines Feuers, das der Natur der Sache nach nur klein seyn konnte, Signale zu geben; für's Andere die Unvereinbarkeit dieser Hypothese mit der hohen Bedeutung, welche der Feuer- und Wolkensäule in dem heiligen Texte zukommt, wo sie ja wesentlich als Trägerin der Gegenwart Gottes erscheint. Man muß daher neben der rationalistischen noch die mythische Erklärungsart zu Hülfe nehmen, wie z. B. Ewald thut. Indessen hat auch hier diese ganze Auffassung insofern ein Wahrheitselement in

sich, als sie den menschlichen Anknüpfungspunkt für das göttliche Wunder aufzeigt und so die Form desselben näher motivirt.

Die Feuer- und Wolkensäule gehört zu den wunderbaren Gnaden, mit denen die Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches ebenso verherrlicht ist, wie die des neutestamentlichen durch die Zeichen, die Jesus that, und die Charismen der apostolischen Zeit. Es ist aber jene Erscheinung ganz dem damaligen Stand der Offenbarungsentwicklung angemessen, welche noch nicht die neutestamentliche, auch noch nicht die schon innerhalb des A. T. mögliche prophetische Stufe erreicht hatte, sondern nur erst die gesetzliche, auf welcher das Göttliche dem Menschlichen äußerlich gegenübersteht. Gott ist gegenwärtig unter seinem Volk, aber noch in der äußerlichsten Weise: er wandelt nicht menschlich unter Menschen, es ist auch keine innere Leitung der Gemeinde durch den heiligen Geist, sondern eine äußere Führung durch eine sichtbare Himmelserscheinung. Und zwar bedient sich Gott für diese Offenbarungen an das ganze Volk durchaus der Natur (ägyptische Plagen, Wasser aus dem Felsen, Manna, Wachteln u. s. w.) und, wo es seine persönliche Offenbarung gilt, der Elemente (Gewitter am Sinai, Feuer- und Wolkensäule), nicht bloß im Unterschied von den patriarchalischen Theophanieen, weil es bei einer so großen Volksmasse zu einem persönlichen Verkehr zwischen Gott und Menschen nicht kommen konnte, sondern namentlich im Gegensatz zum Heidenthum, um das israelitische Bewußtseyn von Anfang an daran zu gewöhnen, nicht die Welt der Sichtbarkeit zu vergöttern, sondern durch sie hindurch zu dem lebendigen heiligen Gott zu bringen, der alle Naturelemente als Mittel seiner Offenbarung zu freier Disposition hat. So stellte sich die Wundergnade Gottes auf dem ganzen Zug durch die Wüste täglich äußerlich sichtbar dar, auf Erden durch das Manna, am Himmel durch die Feuer- und Wolkensäule. Gott ließ sich dadurch herab, die beiden nächsten Bedürfnisse des wandernden Volks zu befriedigen, er übernahm selbst die Speisung und die Führung der Karavane; und diese Herablassung vollendete sich in dem Anschluß des Wunders an die Natur und menschliche Sitte, indem ja auch sonst Manna vorkommt und Heereszüge ihre Feuer- und Rauchsignale zu haben pflegen. Gerade diese Hulderweisungen sind denn auch im israelitischen Volksbewußtseyn bis in die spätesten Zeiten hinab vorzüglich lebendig geblieben (Neh. 9, 12. 15. 19 f. Ps. 105, 39 f.; 78, 14. vgl. Jes. 4, 5. Weish. 10, 17; 18, 3; 19, 7. 1 Kor. 10, 1. 2.).

Literatur: Winer, Ewald, Stickel, Kurtz a. a. O., *Vitringa*, observ. sacrae V, 14—17. **Auberlen.**

Feuertaufe, s. Märtyrer.

Feuillanten, ursprünglich ein Zweig des Cisterzienser-Ordens, so benannt nach der sechs Stunden von Toulouse gelegenen Abtei von Feuillans, welche unter Citeaux stand. Sie verdanken ihren Bestand als besondere Congregation der Reform eines Jean de la Barrière, welcher 1574 Abt daselbst geworden war und die alte Zucht und Ordnung unter großen Kämpfen wiederherstellte, in Folge dessen das Kloster so sehr an Ansehen gewann, daß der Neid des Hauptklosters zu Citeaux und aller andern, die von keiner Aenderung ihrer ungebundnen Lebensweise wissen wollten, rege ward. Um sich gegen Hindernisse und Widerwärtigkeiten zu sichern, die ihm von da aus bereitet wurden, ließ Barrière das Werk der Verbesserung durch den Pabst bestätigen, welcher 1586 und 1587 nicht nur den Cisterziensern verbot, die Feuillanten in ihren Einrichtungen zu stören, sondern auch die Erlaubniß gab, andere Klöster nach ihrer Verbesserung sowohl für Mönche als Nonnen zu gründen, ja selbst eine Anzahl Mönche von dort nach Rom verlangte, wo sie in der Folge zwei Klöster erhielten. Auch König Heinrich III. von Frankreich verlangte von dem genannten Abte sechszig seiner verbesserten Mönche nach Paris und wies ihnen ein neues, stattlich errichtetes Kloster*) in der Rue St. Honoré

*) Bemerkenswerth ist, daß in diesem Kloster zur Zeit der ersten französischen Revolution im Gegensatz von der politischen Partei der Jakobiner (die ihren Namen von dem Kloster des

an. Der Nachfolger de la Barrière's erhielt den Titel eines Generalvikars der Congregation und erwirkte von Pabst Clemens VIII. völlige Befreiung derselben von aller Gerichtsbarkeit des Klosters Citeaux; ja dieser stellte die Verbesserten von Feuillans allein unter die Befehle des röm. Stuhls und gestand ihnen sogar das Recht zu, sich besondere Satzungen zu entwerfen, wodurch sie nothwendig zu einem eigenen und unabhängigen Orden erhoben wurden. Die neuen im J. 1595 entworfenen und vom Pabst bestätigten Satzungen führten mildere Observanzen an die Stelle der von Barrière eingeführten Strenge ein, die sich als gesundheitswidrig erwiesen hatte, und blieben mit geringen Abänderungen bis in die neuere Zeit in Geltung. Hatten die Verbesserten von Feuillans schon zu Lebzeiten ihres Stifters eines nicht unbedeutenden Fortgangs sich zu erfreuen, indem sie außer ihrem Hauptkloster und den genannten noch eines zu Bordeaux und einige in Piemont besaßen: so ward in der Folgezeit ihr Glück noch weit größer. Unter König Heinrich IV. erhielten sie das Recht, ihren Vorsteher selbst zu wählen und ihr Oberhaupt den Titel eines Generals oder eines regulirten Abts der Feuillanten mit dem Recht, den Pontifikalschmuck zu tragen. Um so mehr wuchs die Zahl ihrer Klöster sowohl in Frankreich als Italien, wo je 20—30 derselben bestunden, was Pabst Urban VIII. bewog, zu Erhaltung der Ordnung dieselben in zwei besondre Congregationen zu theilen, jede mit eignem General und Generalkapitel, in die französische unter dem Namen: Congregation de Notre Dame de Feuillans und die italienische, mit dem Namen „die Verbesserten des heil. Bernhard." Der Orden blühte bis zur Revolution. Mitglieder desselben waren u. a. der als Kirchenschriftsteller berühmte Charles de St. Paul, Bischof von Avranche, der Kardinal Bona; Joseph Morotio, der Geschichtschreiber seines und anderer Orden.

Diese Congregation der verbesserten Cisterzienser hatte auch Schwestern aufzuweisen. Schon Barrière fand Veranlassung, an Errichtung neuer Frauenklöster seiner Verbesserung zu denken und schon 1588 ward ein auf seinen Betrieb neu erbautes Kloster zu Montesquiou in der Diöces Rieux mit fünfzehn von ihm selbst für das Klosterleben gewonnenen und erstmals eingesegneten Schwestern besetzt, die in strenger Haltung ihres Gelübdes den Feuillanten und sich selbst so große Ehre machten, daß sie im ganzen Lande bewundert wurden. Ihr Haus zu Montesquiou wurde bald zu klein und 1599 ein andrer Sitz in Toulouse für sie ausgemittelt, wohin sie in demselben Jahre übersiedelten. Viele vornehme Damen nach dem Vorgang der Prinzessin Antonie von Orleans ließen sich daselbst aufnehmen und schon 1622 wurde ein weiteres Nonnenkloster dieser Congregation auf Verlangen der Königin zu Paris in der Vorstadt St. Jacques mit sechs Klosterfrauen von Toulouse eröffnet. Die Ordensregel derselben ist die gleiche wie die der Feuillanten, ebenso die Kleidung in Bezug auf Farbe und Stoff. Nur von letztern werden sie beaufsichtigt, nicht von Citeaux, von dessen Gerichtsbarkeit sie ebenso befreit sind wie die Mönche des Ordens. Vgl. Ersch u. Gruber, Encyklop. Bd. 43. und die dort verzeichneten Quellen. S.

Fèvre, s. Faber Stapulensis.

Fichte, J. G., s. Kant.

Ficinus, Marsilius, ward am 19. Okt. 1433 zu Florenz geboren, in demselben Jahr und Monat, in welchem der aus seiner Vaterstadt Florenz vertriebene Cosmus, der Mediceer, zu Venedig eine Aufnahme gefunden hatte, von wo er nach Verfluß eines Jahres glanzvoll nach Florenz zurückkehrte. Die Schriften des Cicero hatten schon in der Schule des Lukas Quarqualius den jungen Marsilius auf Plato aufmerksam gemacht, und als er von Bologna aus, wo er nach dem Beispiel des Vaters, der ein ausgezeichneter Chirurg war, die Arzneikunde trieb, einst seinen Vater besuchte, führte ihn dieser in das Haus des Cosmus, der den Verstand und Ernst des Jünglings ahnte und

heil. Jakob haben) die Königlichgesinnten einen Klub stifteten und in dessen Kirche sich versammelten, daher sie „Feuillanten" genannt wurden, 1791.

den Vater fragte: Welcher Laufbahn bestimmst Du Deinen Sohn? Den Studien, war die Antwort, wenn es unsere Umstände gestatten. Da versetzte Cosmus: Du heilst die Wunden des Körpers, doch diesem Deinem Sohn ziemt es, ein Seelenarzt zu werden. Sofort behielt er den strebsamen Jüngling in seinem Hause und ermunterte ihn, Platons Werke zu übersetzen, und dessen Philosophie durch Schriften, Briefe und Vorträge zu verbreiten. Die beiden Söhne des Cosmus, Pietro und Giovanni, waren Zöglinge Ficins. Auch den Söhnen von Pietro: Lorenzo und Giuliano, wie den Söhnen von Lorenzo blieb Ficin innig verbunden: ihnen ist die ganze Reihe seiner Werke gewidmet. Zwölf Jahre, erzählt Ficin, habe er mit dem Cosmus philosophirend zugebracht; er mag also im achtzehnten Lebensjahr das Haus seines großen Gönners betreten haben. Fünf Jahre darauf brachte er diesem seine vier Bücher institutionum ad Platonicam disciplinam, zu welchen ihn sein Freund Christophorus Landinus veranlaßt hatte. Dieser sowohl als Cosmus waren zwar befriedigt durch die Arbeit, und Letzterer bezeugte seine Anerkennung durch das Geschenk eines Landguts zu Montevecchio; doch riethen beide, die Schrift noch zurückzulegen, bis er durch hinlängliche Kenntniß der griechischen Sprache in den Stand gesetzt wäre, die platonische Philosophie, welche er nur aus lateinischen Uebersetzungen kannte, aus den Quellen selbst zu studiren. Cosmus war es auch, der den Ficinus zu einer lateinischen Uebersetzung sämmtlicher platonischen Schriften veranlaßte. Zwar erlebte Jener die Vollendung dieses großen Werkes nicht, da er 1464 starb, Ficin aber beendigte diese Arbeit, auf welche er fünf Jahre verwandte, erst 1468 in einem Alter von 35 Jahren. Um diese Zeit scheint er auch zuerst als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn. Begierig sogen die Florentiner, die Fremden, die damals der Ruf florentinischer Bildung aus ganz Europa zusammenzog, in seinen Vorträgen die neue Lehre ein, und wer ihn hörte, wurde sein und Platons Freund. Auch Reuchlin, der später mit Herzog Eberhard im Bart von Würtemberg nach Rom reiste, soll hier im Umgang mit den Platonikern seine Neigung zu orientalischen Ansichten empfangen haben. Begeistert rief Ficin aus: das Jahrhundert ist gekommen, woran der Geist Platons sich erfreuen, und ob dem wir, seine Angehörigen, frohlocken dürfen. Es war die Zeit einer religiösen Verehrung Platons, den man als den Stifter eines neuen Glaubens zu betrachten anfing. Vielleicht ist es gegründet, was später von Ficin, um ihn der Ketzerei zu beschuldigen, erzählt ward, daß in seinem Zimmer, worin weder die Mutter Gottes noch irgend ein Heiliger abgebildet war, vor dem einzigen Bilde, das er besaß, dem Bilde Platons, eine ewige Lampe brannte. Ficin fand in dem Leben des Sokrates, von dem delphischen Orakelspruch bis auf die Zahl seiner Lebensbeschreiber, den Hahn, den er opferte, den Kelch, den er leerte, die letzten Worte, die er sprach, andeutende, wenn auch nicht wie etwa im Hiob vorbildliche Darstellungen der Geschichte Jesu. Seine Genossen nannte er Brüder in Platon. Während Ficin so bemüht war, die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Lehre Platons nachzuweisen, und zu diesem Behuf die beiden Schriften Theologia Platonica und de religione christiana verfaßte, erhielt er die priesterliche Weihe und die Aufsicht über zwei Kirchen (im J. 1477). Sieben Jahre später ward ihm das Kanonikat an der Kathedrale zu Florenz übertragen, und er predigte nun mit großem Beifall. Damals übersetzte Ficin auch die Enneaden Plotins, und eine Reihe anderer Uebersetzungen neuplatonischer Schriftsteller folgte. In den sieben letzten Jahren seines Lebens (1492—1499) wandte er sich auf's Neue der Abfassung von Commentaren des Platon zu; zugleich hielt er auch Vorlesungen über die paulinischen Briefe, die darüber geschriebenen Commentare blieben jedoch in Folge seines Todes unvollendet. Dieser erfolgte am 1. Oktober 1499. Seine Leiche ward in der Kathedrale von Florenz an dem für die Chorherrn bestimmten Ort beigesetzt, und ihm später dort eine marmorne Büste errichtet. Von Körper sehr klein und kränklich, war Ficinus überaus arbeitsam, mäßig, sanft und verträglich, ein treuer Freund. Seine gesammelten Werke erschienen zu Venedig 1516, zu Basel 1561 und 1576, zu Paris 1641. Ficin glaubte nicht, daß die platonische Philosophie und das System der Neuplatoniker, das er mit jener geradezu

identificirte, dem Christenthum entgegenstehe, sondern hielt eine Verbindung beider für möglich. Diese Wechseldurchdringung der Religion und Philosophie war die Aufgabe, welche sich Ficin stellte, er wollte, wie er sich ausdrückte, die Religion der Unwissenheit, die Philosophie der Gottlosigkeit entreißen. In seinen Werken finden wir allenthalben den Ausdruck einer frommen Gesinnung, welcher jedoch nicht ohne Ueberladung und Schwulst ist. Er erklärt, da die Poeten wie die Philosophen seiner Zeit, die fast alle Peripatetiker seyen, die christliche Religion meistens für eine Fabel hielten, so dürfe man ja nicht wähnen, daß man der Gottlosigkeit solcher scharf gebildeter Geister durch einfache Predigt des Glaubens beikommen könne; vielmehr müßten sie durch dasselbe Mittel, welches sie zum Abfall von der Religion verführt hätte, durch die Philosophie zur Religion zurückgebracht werden, und dazu biete nur die fromme Philosophie der Platoniker die rechte Hilfe dar. Um subjective Frömmigkeit ist es Ficin vor Allem zu thun, wie sie auch objectiv beschaffen sey. Daher läßt er in verschiedenen Ländern verschiedene Gebräuche zu, gestattet aber nicht, daß irgend ein Land ohne Religion bleibe. Lieber, sagt er, will Gott in jeder, auch in abgeschmackter Art, wenn sie nur menschlich ist, verehrt werden, als aus Stolz gar nicht. Doch geht diese religiöse Duldung nicht so weit, daß er sich dem Christenthum entzogen hätte. Er ist zu zeigen bemüht, daß nur Diejenigen Gott rein und wahrhaft verehren, welche der Lehre Christi und seiner Schüler folgen; er will mit platonischem Netz für das Christenthum fischen. Leider ist seine Lehre sehr unbestimmt gefaßt und in einen Schwall tönender Worte gehüllt. Er vergleicht und verschmilzt die Gedanken der Platoniker mit den Lehren der Scholastiker, und läßt sich unter den Letzteren von Thomas von Aquino am meisten beherrschen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele hatte für ihn die größte Bedeutung. Seine Hauptschrift „die platonische Theologie“ führt den Nebentitel: Von der Unsterblichkeit der Seele. Er rüstet eine lange Reihe von nichts Neues herbeibringenden Gründen aus, welche auch die Ungläubigen von der Unsterblichkeit der Seele überführen sollen. Von seinen theologischen Schriften sind außer der bereits genannten über christliche Religion zu nennen: Erklärung des Briefs Pauli an die Römer; Sechs Reden; Abhandlung über Gott; Gespräch zwischen Paul und der Seele, daß man nicht ohne Gott zu Gott gelangt; Rede der Christen an Sixtus IV.; Abhandl. von der Göttlichkeit des christl. Sittengesetzes; Ueber die Liebe u. s. w. Vgl. H. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie Bd. V. S. 272—291. Sieveking, Gesch. der platonischen Akademie zu Florenz (Gött. 1812). Dr. Th. Pressel.

Fidelis, St., Märtyrer (der römischen und östreichischen Eroberungsplane), eigentl. Marcus Roy 1577 zu Sigmaringen in guter Familie geboren, erhielt in Freiburg im Breisgau eine wissenschaftliche Erziehung als Jurist, trug schon als Student das Büßerkleid. Von 1604 bis 1610 bereiste er als Hofmeister die Hauptstädte Europa's. In seine Heimath zurückgekehrt, erfuhr er, daß der Advokatenstand ihm hinderlich sey Gott von ganzer Seele zu lieben und trat 1612 in den Kapuziner-Orden, wobei ihn der Guardian mit den Worten der Offenb. 2, 10. Esto fidelis usque ad mortem anredete, und ihm damit den Namen Fidelis gab. Nachdem er in den Kapuzinerklöstern zu Constanz und Frauenfeld Theologie studirt hatte, wurde er als Prediger und Beichtiger verwendet und 1621 Guardian zu Feldkirch im Vorarlberg. Hier hielt er streng über der Regel, nahm nur die zum Lebensunterhalt nöthigen Geschenke an und besuchte bei einer Seuche die Kranken ohne Unterschied der Confession, und gewann Manche wieder für die römische Kirche. Er erschien als der Mann zur Förderung weitzielender Plane. Die östreichische Regierung längst darauf bedacht, die wegen ihrer Verbindung mit Mailand so wichtigen Pässe Graubündtens zu gewinnen, gereizt durch die Theilnahme, welche der reformirte Böhmenkönig Friedrich hier gefunden hatte und durch das Wüthen der zeitweise vereinten venetianisch-französischen und reformirt-radikalen Parteien in Graubündten, ermuthigt durch die Abschlachtung der Protestanten im Veltlin (1620), fiel im Herbst 1621 in das untere Engadin und in das Prättigau ein; unter Sengen und Brennen wurden diese freien Bundesgenossen der Schweiz gezwungen, Oestreich zu huldigen.

Als Graubündten geschreckt jene beiden Thäler abtrat, begann die systematische „Bekehrung" durch Soldaten und Kapuziner. Fidelis wurde zum Vorstand der durch die röm. Propaganda für Rhätien errichteten Mission bestellt. Obgleich bei der Huldigung die Religionsfreiheit vorbehalten war, zog der Trunkenbold General Baldiron mit seinen Dragonern von Gemeinde zu Gemeinde, sie zu Vertreibung der reformirten Geistlichen zu zwingen. Die Prättigauer antworteten: in allen weltlichen Dingen wollen wir dem Erzherzog gehorsam seyn, aber lieber sterben als die Religion ändern. Einige im Versteck zurückgebliebene Geistliche feuerten den Muth der Verzweiflung an — die nothwendige Folge der vorangehenden Mißhandlung; da ihnen alle Waffen genommen waren, schlugen sie Nägel durch Stangen, 24. April 1622 ward zuerst bei Küblis ein Haufe Oestreicher geworfen; der Kirchhof zu Schiers wurde sofort blutig erstürmt. Thaten würdig der Zeiten der Makkabäer und der Tyroler von 1809 wurden besonders von Weibern gethan. Seit jenem Tage haben die Weiber von Schiers das Vorrecht, zuerst zur Kommunion zu treten; jedes Osterfest wird die Fahne auf dem Felde geschwungen. Zuzüge der reformirten Eidgenossen erhöhten die Todesverachtung; nur 85 Mann sollen durch Ueberfall sechs Hunderten den Tod gebracht haben. Als die Churer ihnen zur Unterwerfung riethen, „da sie gegen Spanien-Oestreich zu rechnen seyn wie ein geringes Bächlein gegen den Ocean," antworteten die Prättigauer: wir fürchten die Gewaltthaten der österreichischen Soldaten mehr als den Tod. Im Juni 1623 mußte Baldiron kapituliren; man ließ ihn durch die Reihen der siegreichen Bauern abziehen, obgleich das von einer abziehenden Besatzung gegebene Wort: „nicht mehr gegen sie zu fechten" kurz zuvor den Ketzern gebrochen worden war. Die alten Bünde wurden nun in Graubündten erneut, alle, welcher Gesinnung sie auch mochten gewesen seyn, amnestirt und aus der Verbannung heimgerufen. Aber bald kehrt Baldiron in die beiden Thäler über die Sicheren zurück; er sengt und brennt, läßt die Gefangenen hinrichten, ein Haufen Prättigauer stürzt sich die „Sparren" in der Faust in die dichten Feindeshaufen und in den ehrlichen Tod. Abermals traten die Graubündtner Prättigau und Unter-Engadin an Oestreich ab, „aber Häuser, Dörfer anzünden blieb der zügellosen Soldateska ein Freudenfeuer, Menschen morden ein Scherz." Die Prättigauer mußten abermals huldigen; obgleich ihnen die vorbehaltene Religionsfreiheit zugesichert war, wurden die Kirchen abermals den Kapuzinern übergeben und der reformirte Gottesdienst verboten. Aber im Sommer 1624 wurden die braven Prättigauer durch das eidgenössisch-französische Heer und nach abermaliger Unterjochung durch einen Vertrag 1637 befreit.

Mitten in diese Gräuel trat Fidelis 1621 als Missionsprediger; mit Todesahnungen betrat er das Prättigau 1622 wieder. Das Kriegsvolk, das ihn auch bei seinen Predigten begleitete, wurde zum Theil erschlagen; nachdem schon in der Kirche auf ihn gefeuert worden war, wurde er eben an jenem 24. April 1622 zwischen Seewis und Grüsch von den Bauern erschlagen; es mag wohl seyn, daß es auf grausame Weise geschah. — In den Extremen bald unwiderstehlichen Muths, bald verderblicher Sorglosigkeit spiegelt sich der romanische Karakter der obgleich jetzt deutsch redenden Prättigauer. — Benedikt XIV. sprach Fidelis heilig. **Reuchlin.**

Fidelissimus, rex, s. Allergläubigster König.

Filioque, s. Trinität.

Finnen, ihre Bekehrung. Erst in der Mitte des zwölften Jahrhunderts drangen die ersten Strahlen des Christenthums nach Finnland. Kein europäisches Land ist durch Bäche, Flüsse und Sümpfe so getrennt, wie dieses; kein Volk war eben darum auch schwerer an Gemeinsamkeit der Lehre und des Kultus zu gewöhnen, als die Finnen, deren Sprache es für Kirche, Altar und Priester sogar an eigenen Worten fehlen soll. Im Mittelalter hieß der Name Finne so viel als Zauberer, so sehr wurde die schwarze Kunst dieses Volkes von allen umwohnenden Völkern anerkannt. In ihrer alten Religion tritt eine tiefe Naturanschauung bedeutender als bei irgend einem andern nordischen Volke hervor, wie ihr Kultus durch ein auffallendes Festhalten und Hervortreten der Dreiheit

die Beziehung zu den übrigen Religionen der nordischen Völker beurkundet. Bei der Zähigkeit des finnischen Stammes mußte die Verbreitung des Christenthums unter ihm auf besondere Schwierigkeiten stoßen, wie wir denn auch schon lange nach der Bekehrung des Volkes die seltsamste Verschmelzung von heidnischem und christlichem Kultus, von Aberglauben und Glauben bei ihm gewahr werden. Zwar hatte sich des nordischen Apostels Ansgar Vollmacht vom Pabst Gregor IV. sowohl über Finnland als den ganzen Norden erstreckt, aber kein Priester hatte sich dahin gewagt, wo nicht ein Erik, der dort erschlagen worden seyn soll. Die Finnen verharrten im blindesten Heidenthum, hatten vom Christenthum wenig oder gar keinen Begriff und trieben, gleich den heidnischen Esthen, des alten Nordens löbliches Handwerk — die Seeräuberei, mit der sie die schwedischen Küsten unausgesetzt beunruhigten. Diese Ueberfälle gaben Erich IX., dem Heiligen, König von Schweden, eine willkommene Veranlassung, die Finnen mit Krieg zu überziehen. Zu diesem Feldzug verband sich mit ihm ein besonders eifriger Dränger Bischof Heinrich in Upsala, ein Engländer von Geburt, welchen der Kardinal Nikolaus mit sich nach Schweden genommen hatte. In Schweden waren seit 1008 die Könige Christen, und König Inge verbot endlich (1075) allen Götzendienst, und hatte nach einem schweren Kampfe mit den sich empörenden Heiden den vollkommenen Sieg des Christenthums in Schweden entschieden. Bischof Heinrich hatte sich die päbstliche Bulle, welche alle Fürsten zur Bekehrung der Heiden mit Feuer und Schwert aufmunterte unter Versprechung einer ewigen Belohnung, zu Herzen genommen, und Strafe und Gewalt, deren sich Rom, so oft es gekonnt, bedient hat, um im Norden Christen zu machen, sollte auch fast das einzige Mittel werden, die Finnen zum Christenthum zu bekehren. Der Bischof selbst griff zum Degen und zog mit in den Krieg. Ehe Erich abreiste, hatte er eine Gesandtschaft an die Finnen geschickt und ihnen den Krieg angekündigt, falls sie sich ihm nicht gutwillig unterwerfen und den christlichen Glauben annehmen würden. Als sie dieses trotzig ablehnten, landete der König an der Stelle, wo jetzt Abo liegt, und schlug die Finnen in einer blutigen Schlacht, so daß sie genöthigt waren, von den Siegern Gesetze anzunehmen. Obgleich Erich glaubte, Gott einen Dienst damit zu thun, war er doch über das furchtbare Blutbad und besonders darob tief betrübt, daß so viele Seelen aufgeopfert würden, ehe sie Christum kennen gelernt; jedoch wollte er diesen Schaden an den Uebriggebliebenen wieder gut machen. Er ließ durch den Bischof Heinrich den größten Theil der Finnen taufen, sonderlich in der Quelle zu Lupisala, die hernach St. Henrichs Quelle genannt wurde, und erbaute die Kirche zu Rendamecki, legte auch daselbst einen Bischofssitz an, unter welchen auch Esthland gehörte, der im J. 1300 nach Abo verlegt wurde. Rolof, ein Westgothe, war der erste Bischof in Rendamecki, ihm folgten Folquin, Julius und der Engländer Thomas. Bischof Heinrich, der nach des Königs Rückkehr nach Schweden unter den Finnen zurückblieb, sollte unter ihnen auch seinen Tod finden. Er war in das Haus eines Edelmanns Balli, den er für ein Verbrechen nach dem Kirchengesetz bestraft hatte, in dessen Abwesenheit eingedrungen und hatte sich darin Speise und Trank erzwungen. Der bald nachher heimkehrende Edelmann eilte dem Bischof nach und erschlug ihn auf dem Eise des Kiulo-Sumpfes im Anfang des Jahrs 1158, hieb ihm auch die Finger ab, damit er sich des Bischofs goldene Ringe aneigne. Wunder in Menge sollen nun an der Stelle geschehen seyn, wo sein Blut geflossen war, und Heinrich wurde vom Pabst unter die Heiligen versetzt, für einen Schutzpatron von Schweden und Finnland erklärt, und ihm zu Ehren ein jährliches Fest auf den 19. Januar angeordnet. Sein Bild, das ihn in vollem Bischofsschmuck mit einer Streitaxt an der Seite und den Mörder zu seinen Füßen zeigte, wurde in den finnländischen Kirchen zur allgemeinen Verehrung aufgestellt, und zu seiner Ehre wurden nachher die Domkirche zu Abo errichtet und nach ihrer Vollendung im J. 1300 wurden seine Gebeine mit großer Feierlichkeit dorthin gebracht und als ihr größtes Kleinod betrachtet. Um das Jahr 1174 siedelten sich die Russen in Wätka an, wodurch die Ausbreitung des Christenthums in diesem nordischen Gebiete unter dem finnischen Völkerstamm ihren

Anfang nahm (vgl. Stahl, Gesch. der russ. Kirche I. S. 172). Doch leuchtet von selbst in die Augen, daß alle diese angeblichen Bekehrungen nur Eroberungen waren, und höchstens die Einführung eines heuchlerischen Kultus, keineswegs aber die Sinnesänderung der mit dem Schwert und nicht mit dem Geist zu Christen gemachten Finnen zur Folge haben konnten. Besonders blieben die Tavasten geschworne Feinde des Christenthums und seiner Sendboten, und so unternahm Jarl Birger im Frühjahr 1248 mit einer großen Armee einen Feldzug gegen sie. Er war Sieger, ließ die Finnen mit Gewalt taufen und legte das Schloß Tavastehus an, um von hier aus durch eine starke Besatzung das Volk im Zaum zu halten. Dennoch wurde eine dritte Unternehmung nöthig, um die Herrschaft der Schweden über Finnland und dadurch angeblich das Christenthum in demselben zu befestigen. Dieser längst vorbereitete Zug wurde im J. 1293 während der Minderjährigkeit des Königs Birger von seinem Vormund, dem Reichsvorsteher Torkel Knutson ausgeführt. Der Pabst hatte denselben nicht nur genehmigt, sondern den daran sich betheiligenden Rittern und Kriegsleuten dieselben Indulgenzen wie den Kreuzrittern verliehen. Der Reichsvorsteher führte selbst das Kriegsheer an, besiegte die widerspenstigen Finnen und ließ durch seinen Gefährten den Bischof Peter in Westeräs, überall das Evangelium predigen und taufen. Da er aber einsah, daß sich die Finnen durch Taufen und Messen nicht allein im Zaum halten ließen, legte er die starke Festung Wiborg an. Im Jahr 1300 ward vom Pabst ein Jubeljahr für die ganze Christenheit ausgeschrieben. Torkel Knutson feierte dasselbe in Finnland, wo der Bischofsitz nun von Rendamedi nach Abo verlegt wurde. Er führte mit Eifer und Mäßigung Recht und Ordnung unter die Landeseinwohner ein, und so drang allmählig unter den folgenden Statthaltern Finnlands christliche Sitte und Bildung weiter vor, während das Heidenthum auf immer engere Grenzen zurückgedrängt wurde, und nur noch in den entferntesten Gegenden von Tawastland, Oesterbotn und Sawolax Anhänger fand. Der Bischof von Abo und sein Kapitel kamen zu hohem Ansehen und der Gottesdienst wurde daselbst mit großer Pracht gefeiert. Die Zahl der Kirchen vermehrte sich, und gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden die bis dahin nur aus Holz aufgeführten Gotteshäuser mehr und mehr mit steinernen vertauscht. Die Aboer Domschule wurde sehr zahlreich besucht und nach und nach sechs Klöster angelegt, von denen das Dominikanerkloster zu Abo das älteste war. Die Geistlichen erhielten ihre Zehnten und Stolgebühren meist in Hermelinfellen und andern kostbaren Pelzwaaren. Doch bestand in den oberen, vom Meer entfernten Gegenden das Heidenthum noch lange neben dem Christenthum, und erst später verlor sich der gegründete Haß der Finnen gegen diejenigen, welche mit bewaffneter Hand ihnen das Evangelium des Friedens hatten aufdringen wollen. Vgl. Olof Dalin's Geschichte Schwedens Bd. II. Fr. Ruehs, Finnland und seine Bewohner. Leipzig 1809. Dr. Pressel.

Firmilianus, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, in der Mitte des dritten Jahrhunderts, einer der angesehensten asiatischen Bischöfe, insbesondere Freund des Origenes, welcher mit ihm in wissenschaftlich theologischem Verkehr stand (Euseb. VI. 27.) und sich nach seiner Verbannung aus Alexandrien während der Verfolgung unter Maximinus Thrax eine Zeit lang bei ihm aufhielt. Firmilian's Name kommt insbesondere in dem Streit Cyprians mit dem römischen Bischof Stephanus über die Ketzertaufe vor (s. diesen Art.). Wie es scheint, hatte Stephanus schon vor dem Ausbruch seines Streites mit Cyprian, aber aus der gleichen Veranlassung die Kirchengemeinschaft mit den kleinasiatischen Bischöfen (darunter Firmilian) und Gemeinden aufgehoben. Bei dem Ausbruch seines Zwiespalts mit Stephanus suchte nun Cyprian eine Verbindung mit den Kleinasiaten, gab dem Firmilian Nachricht über die Sache und erhielt auch von demselben ein Antwortschreiben, in welchem er die vollkommene Uebereinstimmung der Kirchen seiner Provinz sowohl hinsichtlich der Ungültigkeit der von Ketzern, Schismatikern und Gefallenen ertheilten Taufe, als der ungegründeten Anmaßung des römischen Bischofs in sehr starken Worten ausdrückte. Dieser Brief, das einzige schriftliche Document, wel-

ches wir von Firmilian besitzen, ist in einer lateinischen, fast wörtlichen Uebersetzung unter den Briefen Cyprians enthalten (Cypr. ep. 75.) und bildet eines der werthvollsten Dokumente über den genannten Streit. Um seines für die römische Doctrine von der Unfehlbarkeit und der Oberherrlichkeit des römischen Episkopats gefährlichen Inhalts willen hat man von römischer Seite zuerst versucht, ihn ganz zu unterdrücken, daher er in den Ausgaben von Erasmus und Manutius fehlt, und späterhin zugleich mit einigen Cyprianischen Briefen als unächt anzufechten. Das Ergebniß der mannigfachen kritischen Untersuchungen ist jedoch die unzweifelhafte Aechtheit. Vergl. in der Kürze die literar. Uebersicht bei Rettberg, Cyprian 189, auch Walch, Ketzerhist. 2, 321 ff. **Klaiber.**

Firmpathen, s. Pathen.

Firmung, s. Confirmation.

Fisch, Fischfang bei den alten Hebräern. Der Fisch kommt im jüdischen Alphabet als Zeichen, jedoch mit dem syrischen Namen: »Nun« vor und bedeutet als Zahlzeichen: 50. In dem fischreichen Aegypten hatten sich die Israeliten an diese äußerst billige Speise so sehr gewöhnt, daß nach 4 Mos. 11, 5. den Pöbel vor allen Genüssen Aegyptens nach Fischen gelüstet. Der Mensch ist als Herr über sie gesetzt, 1 Mos. 1, 26; 9, 2. Ps. 8, 9.; Moses erlaubt Fische aus Meer- und Süß-Wasser zwar nicht zu opfern, aber zu genießen, sofern sie Floßfedern und Schuppen haben; wo aber diese fehlten, wie bei dem Aal, sollte es ihnen ein Gräuel seyn, 3 Mos. 11, 9—12. Als gewöhnliche Speise kommen sie vor: Matth. 7, 10; 14, 17; 15, 36. Luk. 24, 42. Darum erscheint das Sterben der Fische als göttliches Strafgericht, Jes. 50, 2. Hos. 4, 3. Zeph. 1, 3. (Ezech. 29, 4. 5., wie Habak. 1, 14—17. sind die Fische ein Bild von Völkern). Gefangen wurden sie mit Hacken, Fischreusen, die großen mit Harpunen, am meisten mit Netzen, im See Genezareth während der Nacht, wie die Jünger pflegten, und nach Plinius besonders gegen Tag. Auf der Westseite Jerusalems war das Fischthor, wohl nach dem Fischmarkt genannt. Nehemia muß (13, 16.) gegen den Verkauf von Fischen am Sabbath durch ansäßige Tyrier eifern. In den Philisterstädten, zumal Asdod, wurde Dagon verehrt, der einen Menschenkopf und Hände, aber einen Fischrumpf hatte; ähnlich waren die Gottheiten Derceto und Atergatis. Herz, Leber und Galle des Fisches begegnen uns als Zaubermittel gegen Dämonen und als Heilmittel, Tobias 6, 6. 17.; 8, 2. 3; 11, 11—13.

Es ist jetzt außer Zweifel, daß das Todte Meer, außer an der Jordanmündung, keine Fische hegt, obgleich Ezechiel K. 46. auch auf Hebung dieses Fluchs vertröstet, was man auch geistig von Menschenfischern deutet. Um so fischreicher ist der See von Genezareth. Josephus in bell. Jud. III, 10. 7. beschreibt seine Fische. Der zuverläßige Hasselquist fand i. J. 1750 den Silurus, Mugil (Großkopf) und Sparus Galilaeus (eine Art Brassen); neuestens erhielt der berühmte Forscher im Gebiet der vergleichenden Anatomie W. v. Rapp durch Dr. Barth in Calw aus dem See Genezareth einen Fisch, der sich als den Chromis niloticus Cuvier's oder Labrus nilot. Hasselquist's (bei den Alten Coracinus) zu erkennen gab. Diese Fische finden sich auch im Nil und in den Seen bei Alexandria, woher die Meinung entstand, als hingen jener See und einige fischreiche starke Quellen Samariens und Galiläas mit den ägyptischen Gewässern zusammen; daß ganze Heere von Kreuzfahrern mehrere Tage lang sich von den Fischen einer solchen Quelle nährten, ist ein karakteristischer Mythus. **Reuchlin.**

Fisch (*ΙΧΘΥΣ*), ein altchristliches Symbol, bald auf Christum selbst, bald auf die Christen gedeutet. Auf Christum selbst, insofern in den Buchstaben des Wortes *ΙΧΘΥΣ* die Initialen zu der Formel *Ιησȣ̃ς Χριςὸς Θεȣ̃ Υἱὸς Σωτὴρ* (Jesus Christus, Sohn Gottes, Erlöser) gegeben sind,*) auf die Christen, weil Jesus die Apostel

*) Auch in den thalmudischen Schriften wird der Messias דג genannt und mit dem Himmelszeichen der Fische in Verbindung gebracht. So ward auch der vom Tobias gefangene Wunderfisch auf den Heiland der Welt gedeutet. Optat. Milev. contra Parmenian. III. 2.

Menschenfischer genannt hatte. (Matth. 4, 18.) Da die Fische im Wasser leben, so wurde das Taufwasser als das rechte Lebenselement der Christen betrachtet und daher auch die Wasserbehälter der Baptisterien piscinae genannt. Die Ketzer dagegen erschienen als die Schlangen und Kröten, die in den unreinen Sümpfen und Pfützen ihren Aufenthalt haben. Vielfach wurde der Fisch mit dem Monogramm Christi oder auch das *ΙΧΘΥΣ* auf Siegelringen und Grabeslampen oder auch auf Grabsteinen angebracht. Auch nennt Clemens von Alexandrien in seinem Hymnus (am Schluß des Pädagogen) Christum den Fischer der Sterblichen, der die reinen Fische fängt und Tertullian (de baptismo) bedient sich ähnlicher Bilder. S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 825. S. 48. Augusti, Archäologie XII. S. 367 ff.

Hagenbach.

Fischerring, s. *Annulus piscatorius.*

Fisher, Johann, Bischof von Rochester, wurde zu Beverley in Yorkshire i. J. 1453, 1455 oder 1459 geboren. Schon als Student in Cambridge zeichnete er sich durch den Ernst seiner Studien so vortheilhaft aus, daß er noch als junger Doktor zum Kanzler dieser Hochschule berufen wurde. Nachdem er in den geistlichen Stand getreten war, gab er sich mit Feuereifer dem Geschäft der Seelsorge hin und bekleidete bei der verwittweten Gräfin von Richmond, Margaretha von Beaufort, Mutter König Heinrichs VII., das Amt eines Beichtvaters. Unter seinem wohlthätigen Einfluß machte die Gräfin die Stiftung des Christs- und Johanniscollegiums zu Cambridge, deren erstes von der Gräfin dotirt und mit geprüften Lehrern besetzt, das andere vom Grund auf gestiftet wurde, nachdem sie hiezu den Exekutoren ihres Testaments, den Bischöfen von Rochester und Winchester, die Aufträge und Mittel hinterlassen hatte. Heinrich VII. schenkte gleichfalls Fisher ein unbegrenztes Vertrauen, dem er in der Uebertragung des Bisthums Rochester im J. 1504 einen Ausdruck verlieh. In der Verwaltung dieses Amts bewies Fisher seltenen Eifer und Treue, und geehrt von der Nation wie von dem König, von seinen Diöcesanen fast angebetet, von denen ihn kein Anerbieten von glänzenderen und reicheren Kirchen zu scheiden vermochte, erlebte Fisher ein glückliches Alter. Auch der jugendliche Heinrich VIII., der 1509 den Thron bestieg, achtete Fisher so hoch, daß er von ihm erklärte: er habe auf allen seinen Reisen keinen einzigen Mann kennen gelernt, der in Gelehrsamkeit und Karaktertüchtigkeit dem Bischof von Rochester an die Seite gestellt werden könnte. In der Bekämpfung Luthers stand Fisher seinem Könige treulich zur Seite, und wenn auch das unter des Königs Namen ausgegebene Buch de septem sacramentis nicht unmittelbar aus Fisher's Feder stammt, so ist doch ausgemacht, daß dieser den größten Einfluß auf Heinrich VIII. bei Abfassung dieses Werks übte. Fisher zeigte sich als einen der eifrigsten, wenn auch keineswegs der scharfsinnigsten Vertheidiger der katholischen Kirche in seinen im J. 1597 zu Würzburg in einem Folioband vereinigten Schriften: Volumen, quo Lutheri errores refutavit; aliud, in quo sacri sacerdotii auctoritatem defendit; homiliae ad plebem adversus 41 Lutheri articulos, ursprünglich in der Landessprache, aber von Paines in das Lateinische übersetzt; de veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia lib. 5. adversus Oecolampadium; de septem sacramentis; meditationes in septem psalmos Davidicos poenitentiales; contra captivitatem Babylonicam Lutheri; de matrimonio regis Angliae; precationum liber; pro Lutheri damnatione liber; tract. de charitate. Berühmter aber als durch diese literarischen Arbeiten ward der ehrwürdige Bischof durch sein tragisches Ende, indem er als Märtyrer für die Freiheit der Kirche fiel. Veranlassung gab die unselige Leidenschaft des Königs für die Anna Boleyn. Alle Bischöfe außer Fisher hatten die Urkunde unterzeichnet, worin die Ungiltigkeit der ersten Ehe Heinrichs ausgesprochen wurde; dieser hierüber verletzt, ergriff mit Vergnügen die Gelegenheit, den lästig gewordenen Rathgeber zu demüthigen und dessen Widersetzlichkeit zu bestrafen. Zu Addington in Kent war ein Mädchen, Elisabeth Barton, welche sich für eine Prophetin ausgab, sie erregte immer größeres Aufsehen, je zahlreicher die Gesichte und Offenbarungen der Seherin waren. Ein gewisser Deering schrieb

eigens ein Buch, in welchem er das Ganze für einfältigen Plunder erklärte, und so wurde keine Notiz mehr am Hof davon genommen, bis die Scheidungsfrage und die Trennung von Rom die Gemüther in Aufregung brachte. Dann wurde sie auf's Neue auf die Bahn gebracht, und die angebliche Seherin wurde von der Gegenpartei benutzt, und ihr aufgetragen, zum Könige zu gehen und ihm drei Dinge anzubefehlen: dem Pabst seine Rechte zu lassen, die Anhänger des neuen Glaubens auszurotten und seine rechtmäßige Gemahlin beizubehalten. Auch erklärte sie, daß, wenn der König sich mit Anna Boleyn vermähle, er nicht länger als einen Monat auf dem Thron bleiben und eines schmählichen Todes sterben werde. Zwei Unterhändler des Pabstes bearbeiteten sie nun, und Bischof Fisher war so schwach, sich gleichfalls mit ihr in's Einvernehmen zu setzen. Als nun das heilige Mädchen von Kent verhaftet und in's Verhör genommen wurde, gestand sie ihren Betrug ein, bemerkte aber ganz richtig, daß ihre Helfershelfer als gelahrte Männer viel mehr zu tadeln seyen, als eine unwissende Dirne wie sie. Nachdem die Prophetin des Hochverraths schuldig erkannt und hingerichtet worden war, wurde auch Fisher wegen Einverständnisses mit ihr angeklagt, wobei Cromwell ihn wissen ließ, daß er wohl Begnadigung finden dürfte, wenn er sich unbedingt der königlichen Gnade anheimstelle. Das wollte Fisher nicht, und durch Alter und Gebrechlichkeit in seine Stube gebannt, richtete er eine schriftliche Erklärung an die Lords, worin er zu seiner Rechtfertigung anführt: „darin könne keine Uebertretung des Gesetzes liegen, daß er auf das Zeugniß gelehrter und rechtschaffener Männer die Barton für eine tugendhafte Person gehalten, in dieser vorgefaßten Meinung mit ihr gesprochen und von ihr gehört habe, der König werde die Scheidung nicht lange überleben. An einer Verschwörung sey er nicht schuldig, er wisse auch Nichts, und das wolle er vor Christi Thron betheuern, von irgend einer Uebelthat oder Bosheit, so die Barton oder irgend ein anderer Mensch auf Erden gegen des Königs Hoheit beabsichtige.“ Fisher wurde trotz seiner bündigen Vertheidigung verurtheilt, an die Schatzkammer 300 Pf. St. als Loskauf für sein persönliches Vermögen zu bezahlen. Vierzehn Tage nach der Verurtheilung (13. April 1534) der Barton wurde der Bischof und More vor den Rath gefordert, um ihnen den Successionseid abzufordern. Beide erklärten sich bereit, die vorgeschlagene Thronfolge ohne Rückhalt zu beschwören, weigerten sich aber die erste Hälfte der Eidesformel zu beschwören, in welcher die erste Ehe des Königs für ungiltig erkannt war. Sie wurden Beide in den Tower gesetzt, und für ihre Lebtage des Bezugs der Einkünfte aus ihren Ländereien entsetzt. Länger als zwölf Monate war Fisher im Kerker, an solchem Mangel leidend, daß er selbst Kleidungsstücke, damit seine Blöße zu bedecken, als ein Almosen von dem Tyrannen sich erbitten mußte. Da fand es Paul III. für gut, den Bischof dem Könige durch seine Erhebung zur Kardinalswürde verdächtig zu machen (21. Mai). Fisher, der schon an der Schwelle der Ewigkeit stand, schlug die Ehre sehr gering an; „wenn der rothe Hut,“ ließ er sich vernehmen, „mir vor den Füßen läge, so würde ich mich nicht bücken, ihn aufzuheben.“ Der König dagegen soll erklärt haben: „Mag ihm Paul den Hut schicken, ich werde dafür sorgen, daß er keinen Kopf mehr hat, ihn aufzusetzen.“ So wurde er (17. Juni) vor dem Kanzler, den Richtern und einigen Pairs zur Untersuchung gezogen, unter der Beschuldigung, die geistliche Oberherrschaft des Königs geläugnet zu haben, und verurtheilt, den Tod eines Hochverräthers zu sterben. Am 22. Juni 1535 wurde der 78 jährige Bischof zum Tode geführt, nachdem sich noch der König von Frankreich vergeblich für ihn verwendet hatte. Am Morgen dieses Tages hatte er sich mit großer Sorgfalt angekleidet. Als ihm sein Diener bemerkte: „Mylord, gewiß Ihr vergesset, daß Ihr schon nach zwei Stunden Alles das ablegen und nie wieder tragen werdet,“ erwiderte er: „Was soll's, denkst Du nicht daran, daß heute mein Hochzeittag ist?“ Wegen seiner Körperschwäche mußte er in einem Sessel zur Richtstätte getragen werden. Er hielt ein Neues Testament in der Hand, was er auf Gerathewohl aufschlug, und auf die Stelle Joh. 17, 3. 4. traf. Als er diese gelesen, schlug er das Buch zu und sagte: „Hier ist Weisheit genug für mich bis zu meines Lebens Ende.“ Am Schaffot angekommen, warf er

seinen Stab weg und rief: „Muth meine Füße, ihr werdet wohl noch das Bischen Wegs zurücklegen können, das Euch noch übrig ist!“ Er bestieg das Schaffot ohne Beihülfe, hielt eine kurze Anrede an die Zuschauer, in welcher er bezeugte, er komme, um für den Glauben der heiligen katholischen Kirche Christi zu sterben, und legte hierauf unter Gebet geduldig sein Haupt auf den Block, was auf Einen Schlag vom Rumpfe getrennt wurde. So starb dieser ehrwürdige, geradsinnige und gottesfürchtige Prälat, ein Märtyrer für die Gewissensfreiheit. Bald nachher hatte Morus dasselbe Schicksal. Des Königs Wuth war noch nicht ersättigt: das Haupt Fisher's wurde auf einer Lanze nächst der Londonbrücke aufgestellt, sein Rumpf ward nackt ausgezogen und dem Volk einige Stunden zum Schauspiel ausgesetzt; dann erst wurde der Leichnam ohne Grabtuch und Sarg eingescharrt. Alle Manuscripte, die sich zahlreich von seiner Hand im Kerker vorfanden, wurden verbrannt. Tiefer Schmerz erfüllte alle Herzen über das Ende dieses würdigen und wenigstens im Tod großen Mannes; aber Niemand wagte in England laut die Abscheulichkeit dieses Mordes zu brandmarken. Um so edler strahlt das Bild des Märtyrers im Urtheil der Nachwelt, und auch die protestantische Kirche, deren heftiger Gegner er im Leben war, legt auf sein vom Henkerschwert des Tyrannen gefälltes Haupt den Kranz der Hochachtung und Liebe. Dr. Pressel.

Fistula (auch canna, cannula, calamus, arundo, pugillare, Siphon, pipa) wurde die Saugröhre genannt, welche in der abendländischen Kirche des Mittelalters vor Ende des 8. Jahrhunderts an bis zur Kelchentziehung im 12. und 13. Jahrhundert) im Gebrauch war, während die Griechen sich eines Löffels bedienten. Man wollte damit das Verschütten des Abendmahlsweines verhüten. Vgl. *J. Vogt*, historia fistulae eucharisticae. Bremae 1740. Spittler, Geschichte des Kelchs im Abendmahl. Lemgo 1780. Augusti, Archäologie VIII. S. 485. Hagenbach.

Flacius, Matthias (Flacich) von seinem Geburtslande Illyricus zubenannt, stellt sich als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der zweiten Generation des reformatorischen Zeitalters dar, ausgezeichnet wie durch Energie und Beharrlichkeit im Kampf für die reine lutherische Lehre und für die Behauptung eines derselben entsprechenden Kultus- und Verfassungsstandes, so durch ein tragisches Geschick, eine Folge seines reinen, wenn auch mitunter leidenschaftlichen und rücksichtslosen Eifers für die Sache der evangelischen Wahrheit und Freiheit. Für diesen Eifer hat er auch bis auf die neueste Zeit schwer gebüßt, indem er im Gedächtniß der Nachwelt als ein streitsüchtiger, unlauterer, und in selbstverschuldetem Unglück untergegangener Mensch dasteht, als ein Mensch, der durch maßlosen Eigensinn sich selbst und Andern geschadet und überall hin Unfrieden und Unheil gebracht. So schildern ihn seine Zeitgenossen, heftige und erbitterte Widersacher, zum Theil solche, die früher auf seiner Seite gestanden, aber sich von ihm abgewandt, und um so tieferen Groll gegen ihn hegten. Und ihren gehässigen Angriffen schloß sich eine unparteiisch seyn wollende pragmatische Geschichtschreibung an, welche bei großem und bleibendem Verdienst um diesen Theil der Geschichte der Kirche, doch auch hier einer bedeutenden Zurechtstellung sich bedürftig erweist — Plancks Geschichte des protestant. Lehrbegriffs. Ein Historiker, der in seiner Zeit der Vermittlung und dem Frieden zwischen den streitenden Parteien so gerne das Wort redete, konnte sich nicht finden in einen Theologen, der den Vermittlungsversuchen jener Zeit, wodurch ihm das Kleinod der lauteren Lehre und des unverfälschten Bestandes der evangelischen Kirchengemeinschaft gefährdet schien, mit unerbittlicher Schärfe, ja wohl auf eine herbe und verletzende Weise entgegentrat, ihre Schwächen aufdeckte, und mit allen Waffen, die sich ihm darboten, dagegen ankämpfte. So hat denn Flacius in jenem berühmten Werke ein höchst ungünstiges Gericht über sich ergehen lassen müssen, und der subjektive Pragmatismus, der in den Seelen der Menschen zu lesen geübt ist, hat neben der zu Tage liegenden Heftigkeit, welche übrigens in gleichem Maße auch bei seinen Gegnern sich findet, unlautere persönliche Motive bei ihm finden wollen, wozu freilich die Streitschriften der Gegner Stoff darbieten, die aber vor der unbefangenen Untersuchung, die in ihm einen redlichen, die

Sache im Auge behaltenden Kämpfer erkennt, verschwinden. Seine geschichtliche Ehrenrettung ist ihm aber geworden in der kleinen gehaltvollen Schrift: Matthias Flacius Illyricus, eine Vorlesung von Dr. A. Twesten. Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Hermann Rossel. Berlin bei G. Bethge 1844. Hier ist einerseits Flacius auf eine geschickte und ansprechende Weise, mit eben so feinem wie gründlichem Urtheil in seinem Leben und Wirken, in seinen Leiden und Kämpfen, nach seiner Stellung und seinem Karakter von dem theologischen Meister gezeichnet und dieses Bild durch einige treffliche, den Stempel der Wahrhaftigkeit an sich tragende Vertheidigungsschriften des Flacius selbst aus verschiedenen Zeiten vervollständigt, andererseits aber der historischen Gerechtigkeit dadurch Genüge gethan, daß von einem jüngeren Manne, dem nach menschlicher Ansicht zu frühe hingeschiedenen Lieblingsschüler Neanders, H. Rossel, der Gegenstand der schärfsten Angriffe des Flacius, Melanchthons Verhalten zum Interim, zwar keineswegs gerechtfertigt, aber mit aller Umsicht so beleuchtet ist, daß es als etwas erscheint, „was angestammte Schwäche seiner Natur ihn gegen Willen versehen ließ," und was er schwer gebüßt habe, wie seinerseits Flacius die Fehler entgegengesetzter Art, die in sein ernstes und gewissenhaftes Streben sich einmischten.

Wir versuchen nun eine nähere Schilderung seines Lebens und Wesens.

Matth. Flacius erblickte das Licht dieser Welt zu Albona, damals venetianischen Gebiets. Nachdem sein ihm frühe entrissener Vater ihm eine sorgfältige Erziehung zu geben angefangen, hatte er in Venedig seine weitere Ausbildung erhalten. Der 17jährige Jüngling glühte von Liebe zur Religion und h. Schrift, und sein ganzes Streben ging dahin, „in der Gottesgelehrsamkeit etwas vor sich zu bringen, um so seiner Zeit der Kirche Christi dienen und dann zum Herrn heimkehren zu können." Dieses glaubte er am sichersten erreichen zu können, wenn er in den Mönchsstand träte. Er wandte sich deshalb an einen Verwandten, den Minoriten-Provinzial Lupetinus, mit der Bitte, ihn in seinen Orden aufzunehmen, und nach Padua oder Bologna zu schicken, damit er in jenen berühmten Klöstern den heiligen Wissenschaften obliegen könne, und versprach ihm dafür die Hälfte seines väterlichen Erbtheils. Dieser aber ein frommer und gelehrter Mann, der hernach als Bekenner der evangelischen Wahrheit in den Kerker geworfen, darin von deutschen Kaufleuten 20 Jahre lang erhalten und endlich ertränkt wurde, gab ihm, nachdem er ihn näher kennen gelernt und seines großen Eifers sich versichert hatte, eine andere Weisung. Er erzählte ihm, wie Luther das Evangelium wieder zu Ehren gebracht, machte ihn mit einigen Schriften desselben bekannt und rieth ihm, da er in den Klöstern Italiens die rechte Theologie nicht finden könne, zu diesem Ende nach Deutschland zu gehen. Zuerst begab er sich nun nach Basel, wo ihn Dr. Grynäus mit väterlicher Liebe aufnahm, so daß er erfahren durfte, „wie Gott für diejenigen sorgt, welche ihm vertrauen." Von da ging er 1540 nach Tübingen, wo er als Repetent seines gelehrten Landsmannes, Matthias Illyricus, seinen Unterhalt fand und an dem gelehrten Arzt Leonhard Fuchs einen Freund gewann, mit dem ihn der gemeinsame Eifer für das reine Evangelium bis an dessen Tod auf's Innigste verbunden hielt. Im folgenden Jahre zog er weiter nach der Metropole des evangelischen Glaubens, Wittenberg, wo er sich durch Privatstunden im Griechischen und Hebräischen seinen Unterhalt erwarb und mit Dr. Eber und Andern in genaue Verbindung trat. Mit Luther kam er in nähere Berührung in Folge einer schweren Anfechtung, worüber er selbst sich folgendermaßen ausspricht: „Ohne daß schlechte Lehrer oder ein bedeutendes Vergehen von meiner Seite daran Schuld gewesen wären, verfiel ich in die schwersten Anfechtungen, in gänzliche Verzweiflung und alle Qualen der Hölle, welcher Zustand drei Jahre lang dauerte, während deren mein Uebel zuerst tagtäglich sich verschlimmerte, dann aber ein Jahr lang wieder abnahm. In dieser Zeit habe ich den Zorn Gottes, die schreckliche Herrschaft des Teufels über uns elende Menschen, die Gewalt der Sünde, die Bosheit des alten Adam und dessen Wuth gegen Gott an mir selbst erfahren und erlebt. Dazwischen nur seltene und vorübergehende

Tröstungen des heiligen Geistes. Da zweifelte ich denn nicht, daß auf mich jenes Wort des Herrn passe: Mein Gott, warum hast Du mich verlassen! Ich glaubte mich ganz verlassen und dachte oft an den Tod. Der Herr aber hat mich behütet nach seiner unendlichen Barmherzigkeit. Zuerst nahm sich der Diakonus Dr. Backofen, bei dem er wohnte, und der, als er wahrnahm, daß er vor innerlicher Zerrüttung gar nicht arbeiten konnte, so lange in ihn drang, bis er ihm gestand, was ihm fehlte, mit Zuspruch und Gebet seiner an; und auf seine Verwendung brachte ihn Bugenhagen zu Luther. Dieser, durch die schwersten inneren Kämpfe selbst hindurchgegangen, war der rechte Arzt für den jungen Mann. Er überzeugte ihn, daß er nicht ein Verworfener, sondern ein Versuchter sey, und führte ihn so der Heilung entgegen. Flacius selbst äußert sich darüber so: „Als er mit seinem eigenen und Anderer Beispiel und aus dem Worte Gottes mich getröstet, auch die Gemeinde mich in ihr Gebet aufgenommen hatte, wich das Uebel von Tag zu Tag, und in Jahresfrist war ich genesen.“ — Aus dieser großen Erfahrung heraus ist es zu begreifen, daß er für die evangelische Wahrheit in der Gestalt, wie sie durch Luther zu Tage gefördert worden, fortan Leib und Leben einzusetzen entschlossen war, und Allem, was als Verläugnung, Verfälschung, Verkümmerung derselben erschien, mit glühendem Eifer entgegenwirkte. Es war in ihm keine bloße Theorie, sondern etwas Erlebtes, und sein Eifern nicht eine bloße Nachahmung Luthers aus blinder parteiischer Anhänglichkeit, sondern eine rechtschaffene Nachfolge in demselben Geist des lebendigen Glaubens. Zuvörderst nahm nun mit dem wiedergekehrten innern Frieden auch sein äußeres Lebensgeschick eine freundliche Wendung. Er erhielt eine feste Anstellung durch Uebertragung der alttestamentlichen Professur, und trat jetzt auch (1545) in den Stand der Ehe, wobei er die Freude hatte, daß Luther seiner Hochzeit beiwohnte. Aber die Zeit ungestörten Wohlergehens ging schnell vorüber, und sein ganzes übriges Leben war, mit kurzen Unterbrechungen, eine Kette von Trübsalen aller Art. Den Anfang machte die Vertreibung aus Wittenberg in Folge der kläglichen Wendung des Schmalkaldischen Kriegs (1547). Flacius begab sich nach Braunschweig, wo er Schulunterricht ertheilte. Zwar wurde auch er mit den übrigen Professoren von dem neuen Kurfürsten Moritz, der die Universität wiederherstellte, zurückberufen; aber die Tage der Ruhe waren für ihn zu Ende. Auf die Zeit des unglücklichen äußeren Kampfes folgte eine Zeit unseliger innerer Zerwürfnisse, in die er kämpfend und leidend verwickelt war, und die sein Lebensglück für immer zerstörten. Dem Kaiser lag Alles daran, seine das protestantische Gewissen wesentlich verletzende, vom katholischen Theile von vornherein abgelehnte Anordnung, wie es in Sachen der Religion bis zum Austrag des Concils im Reich gehalten werden sollte, das Augsburger Interim, überall durchzusetzen; und sein Verbündeter, Kurfürst Moritz, ihm zum Dank für seine Erhöhung verpflichtet, hätte sich gerne gefügt, wenn nicht die Stimmung seiner Unterthanen ihm im Wege gestanden wäre. Dieses Hinderniß sollte vornehmlich durch Melanchthons Ansehen beseitigt werden. Melanchthon stand jetzt an der Spitze der Evangelischen in Deutschland, aber es fehlte ihm Luthers Energie und tapferer Muth. Von jeher war er geneigt zu Concessionen in dem, was er als Nebendinge, als nicht fundamental ansah, sein weiches Gemüth gab sich leicht einer bangen Sorge um die Erhaltung der evangelischen Gemeinschaft hin, und um des Friedens und der Sicherheit willen Opfer zu bringen, wenn nur die Hauptsache gerettet würde, schien ihm das Richtige und Heilsame. Zwar das Augsburger Interim ging zu weit, tastete zu offenbar das an, was er heilig achten mußte, als daß er darauf hätte eingehen können. So wurde denn die Ablehnung desselben begutachtet. Aber er ließ doch mit sich unterhandeln, und als das Ergebniß vieler und langer Unterhandlungen kam endlich das kleine oder Leipziger Interim zu Tage, ein Vermittlungsversuch, in welchem Nachgiebigkeit in den Stücken, die man als nicht wesentlich für das evangelische Bewußtseyn, als Adiaphora ansah, empfohlen wurde. — Dazu gehörte denn freilich Manches, was den Strengen und Entschiedenen keineswegs als Adiaphoron galt, was sie als bedenklich, gefährlich, die Gewissen verwirrend, den Schwachen Aergerniß gebend, ver-

werfen mußten. Unter diesen ragte Flacius hervor, und obwohl noch ein jüngerer Mann, kämpfte er, gedrungen durch die Noth der Kirche und den Eid, dadurch er sich bei seiner Promotion zur Aufrechthaltung des Glaubens verpflichtet hatte, in den vordersten Reihen gegen die Schwäche, Unentschlossenheit und Zaghaftigkeit derer, die die Sache des Evangeliums vertreten sollten. Mit unermüdlichem Eifer bot er Alles auf, was die Gefahr abwenden zu können schien: mündlichen Zuspruch, schriftliche Mahnung und Warnung, Veröffentlichung der das Augsburger Interim ablehnenden Gutachten zur Stärkung des evangelischen Bewußtseyns. Als aber alle Bemühungen, das Leipziger Interim zu hintertreiben, fehlgeschlagen und man nun anfing, die neue Ordnung in's Werk zu setzen, da konnte er es in Wittenberg nicht länger aushalten, er nahm Urlaub und verließ seine ruhige und gesicherte Stellung in einer Zeit, wo er keinerlei Aussicht auf ein anderweitiges Auskommen hatte. Mit Zurücklassung seiner Gattin, die ihrer Niederkunft entgegensah, zog er, nachdem er seine Vorlesungen einem Andern übertragen hatte, über Magdeburg nach Hamburg, wo er Gleichgesinnte fand. Auf deren Rath ging er nach Magdeburg zurück, um von da aus dem Verderben Widerstand zu leisten. Eine Vertheidigungsschrift an die Wittenberger, worin er sich unter der Bedingung freien und sichern Bekenntnisses zur Rückkehr erbot, blieb unbeantwortet, weshalb er sie veröffentlichte. Das Ueberhandnehmen der strengen Maßregeln zur Durchführung des Interim bestimmte ihn, einige Schriften dagegen herauszugeben. Und man muß ihm Recht geben, daß es nicht geringfügige Dinge waren, die man in Lehre, Ordnung und Brauch der Kirche darangegeben oder wieder zugelassen hatte, Dinge, die man um so weniger für gleichgültig ansehen durfte, da das Nachgeben darin als durch Furcht vor Verfolgung abgedrungen erschien, und da die dem Leipziger Interim beigefügten prinzipiellen Erklärungen noch weiteres Nachgeben in Aussicht stellten, auch die Erklärung der Bischöfe, sie nehmen das Ueberreichte in dem Sinne an, daß man dem Kaiser und seinem Interim gehorchen wollte, und daß Alles, was in jener (der Leipziger) Schrift kurz, dunkel oder zweideutig ausgedrückt sey, aus dem kaiserlichen Buche (dem Augsb. Interim) selbst erklärt werden solle, nicht widersprochen wurde. Auch darf man dem Flacius, Alles erwogen, glauben, daß weder persönlicher Haß noch Ehrgeiz ihn getrieben, da er bei allem Ernst in Bekämpfung des Irrthums, bei aller Schärfe des Tadels gegen ein die Frommen verletzendes und verwirrendes, die gute Sache dem Hohn und den Angriffen der Feinde preisgebendes Verfahren, doch so viel als möglich die Personen geschont und ohne Nennung ihrer Namen ihr Verhalten gerügt hat, andererseits aber anstatt Ruhm und Ansehen Schmach und Trübsal in reichem Maße zu erwarten war und ihm auch mehr und mehr zu Theil wurde.

In Magdeburg, wohin er sich zurückgezogen, hatte er nun die Gefahr der Belagerung der geächteten Stadt zu theilen, und er war es, der die Bedrängten ermuthigte, obwohl er persönlich des Schlimmsten sich zu versehen hatte, da die Feinde ihm mit dem Strange drohten, wenn sie hineinkämen. Er ging aber frei aus, denn als die Stadt auf's Aeußerste gekommen, wandte der Belagerer, Kurfürst Moritz, sich auf einmal gegen den Kaiser und trat als Beschützer der evangelischen Sache auf. — Wie wenig Flacius in blindem Parteigeist befangen war, bewies er bald darauf im osiandrischen Streit, wo er gegen Osiander, der mit ihm das Interim und die Adiaphoristen bekämpft hatte, auf Melanchthon's Seite trat, da es galt, die reine Rechtfertigungslehre gegen eine mystische Verdunklung zu sichern. Und das that er, obwohl der Herzog von Preussen ihn durch ein bedeutendes Geschenk für die osiandrische Sache zu gewinnen suchte, die Wittenberger aber eben damals darauf drangen, daß er von Köthen, wohin er sich geflüchtet hatte, ausgewiesen werde. — Eine Reihe von theologischen Controversen nahm ihn auch in den folgenden Jahren in Anspruch. Gegen G. Major, der die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in einem für die lautere evangelische Rechtfertigungslehre bedenklichen Sinne behauptete, und gegen V. Strigel, der die Mitwirkung des freien Willens zur Bekehrung in einer Weise geltend machte, die mit der ursprünglichen lutherischen Lehre

vom natürlichen Unvermögen des Menschen in Widerspruch kam; gegen **Schwenkfeld**, dem gegenüber besonders die Bedeutung und Wirksamkeit der Gnadenmittel, des Worts und der Sakramente, zu vertheidigen war, trat mit Andern wiederholt auch Flacius in die Schranken. — Aber neben dieser polemischen Thätigkeit fand der rastlose Geist des Mannes auch noch Muße zu größeren Arbeiten. Schon in Magdeburg begann er seine kirchenhistorischen Werke. Das Bedürfniß der Vertheidigung der evangelischen Wahrheit gegen sehr scheinbare römische Einwürfe führte ihn zur Abfassung des **Verzeichnisses der Wahrheitszeugen** — catalogus testium veritatis. Die Römischen pochten auf das Alter der „katholischen Kirche" und sahen auf die Evangelischen als auf eine neu entstandene, unberechtigte Sekte herab. Schon die Augsb. Confession suchte diesem Angriff zu begegnen, indem sie die evangelische Lehre als die ursprünglich apostolische und durch die als rechtgläubig anerkanntesten Kirchenväter bezeugte, hinstellte. Aber diese Andeutungen reichten nicht hin, es galt eine historische Nachweisung, daß zu allen Zeiten der evangelischen Wahrheit von rechtschaffenen Christen Zeugniß gegeben worden, daß diese „als neu verrufenen Lehren sich in den Aussprüchen der größten Kirchenlehrer, der frömmsten Bekenner, der erleuchtetsten Glaubenshelden aller Jahrhunderte wiederfinden." Dies hat Flacius mit einem großen Aufwand von Studien, Reisen und Nachforschungen geleistet, und „es war, als wenn jene unsichtbare Gemeinde der tiefsten, edelsten Geister, die von Anfang an das Licht der Welt, das Salz der Erde gewesen waren, Sprache gefunden hätten, um die Bekenner der evangelischen Lehre als ihre Glaubensbrüder zu begrüßen." — Schon durch diese Schrift hat sich Flacius ein großes Verdienst um die Befestigung der evangelischen Kirche erworben. Aber noch Größeres bot er ihr dar in seinem umfassenden Werke der Kirchengeschichte, die er nach einem wohl angelegten, in der Hauptsache noch immer befolgten Plane bearbeitete, nur daß er das Ganze noch nicht in größere Perioden, sondern nach Jahrhunderten darstellte, in sogen. Centurien; daher das Werk (vom Ursprungsorte) den Titel: **Magdeburgische Centurien** führt. Uebrigens war Flacius zwar die Seele dieses großen Unternehmens, dem er mit unermüdetem Eifer sich hingab; die Arbeit war aber getheilt, nicht nur unter einige einsichtige und fleißige Gehülfen, sondern auch unter mehrere Mitarbeiter, denen mehr untergeordnete Geschäfte (Excerpiren ꝛc.) übertragen waren. In 13 Folianten erschien nach und nach das treffliche, durch Sorgfalt der Behandlung und gesunde Kritik ausgezeichnete Werk, 13 Jahrhunderte umfassend; von dem dadurch veranlaßten ähnlichen Unternehmen, den Annalen des Cardinals **Baronius**, dem doch weit ansehnlichere Hülfsmittel zu Gebote standen, so wenig übertroffen, daß dieses vielmehr in mehr als einer Hinsicht weit dahinter zurückblieb.

Bald nach dem Beginn dieses Werks (1557) wurde Flacius von dem Herzog Johann Friedrich zum Professor an die neugestiftete Universität Jena ernannt, welche ein Ersatz für das verlorne Wittenberg seyn sollte, und von wo aus das strenge Lutherthum den Kampf gegen den wittenbergischen Philippismus zu führen sich berufen fand. — Bewahrung der reinen Lehre durch scharfe, unzweideutige Bestimmung derselben mit ausdrücklicher Verwerfung der Irrlehren — das schien den Männern dieser Richtung, an deren Spitze Flacius stand, der einzige Weg zur Erzielung wahrer Einigkeit der Kirche, während Melanchthon Festsetzung der wesentlichen Punkte in möglichst biblischen Ausdrücken mit Untersagung alles weiteren Streitens und alles gegenseitigen Verdammens für das Richtige und Heilsame erklärte. Auf ihren Rath wurde die „sächsische Confutationsschrift" entworfen, auf welche die Kirchen- und Schuldiener verpflichtet und welche sonntäglich in den Gemeinden vorgelesen werden sollte. Die Strenge, mit der nun verfahren wurde, hatte zuletzt den Sturz des Flacius zur Folge, der übrigens Gewaltmaßregeln nicht gut hieß, sondern durch öffentliche Disputationen und Entscheidung sachkundiger Richter, in letzter Instanz durch Synoden die Irrthümer beseitigt wissen wollte. Das scharfe richterliche Verfahren einzelner Geistlichen schien das Gedeihen der Universität zu bedrohen, und der Herzog wollte den Mißbräuchen der geistlichen Gewalt einen Damm setzen durch ein Consistorium, welchem auch die Theologen ihre Druckschriften zur Censur einreichen soll-

ten. Flacius und seine Collegen remonstrirten auf's Nachdrücklichste gegen die Beschränkung des Berufs der Theologen, aus dem Worte Gottes die Wahrheit zu bezeugen und den Irrthum in aller Weise zu bekämpfen und gegen die Hemmung der Schlüsselgewalt der Geistlichen als gegen einen das Gericht Gottes nach sich ziehenden Eingriff in das Amt des heil. Geistes. Nur was sie innerhalb des Landes drucken ließen, wollten die Theologen der Censur unterwerfen. Das Hofregiment in geistlichen Sachen aber erklärten sie für etwas Ungebührliches und Verkehrtes. Dies war dem Herzog zu viel. — Gegen Ende des Jahres 1561 wurden Flacius und seine Genossen ihrer Stellen entsetzt. Er hielt sich nun fünf Jahre in Regensburg auf, folgte dann einem Ruf nach Antwerpen, wo er von aller gewaltsamen Erhebung gegen die Obrigkeit um der Religion willen abmahnte, ging hierauf, als die Diener der Religion um des Evangeliums willen aus Antwerpen vertrieben wurden, nach Frankfurt, wo seine sehr zahlreiche Familie schon früher, des Winters und der Kriegsgefahren wegen, Halt gemacht hatte. Aber auch diesen Zufluchtsort mußte er nach einem Jahre wieder verlassen; er begab sich nach Straßburg, wo er Anfangs Aussicht hatte, an der hohen Schule angestellt zu werden; aber bald mit seiner in einer zweiten Ehe noch mehr angewachsenen Familie in eine immer traurigere Lage hineingerieth. Schon in Regensburg hatte er unter bedrängten Umständen und großer häuslicher Trübsal ein neues größeres Werk in die Hand genommen, wodurch er der evangelischen Kirche nicht weniger, als durch die kirchengeschichtlichen, zu innerer und äußerer Befestigung förderlich war. Sowohl der römischen Beschuldigung gegenüber, daß der Glaube der Evangelischen in willkürlicher Schriftauslegung beruhe, daß sie subjektive Meinung von objektiver Wahrheit zu unterscheiden nicht vermögen, als auch zur tieferen Begründung der evangelischen Theologie selbst, durch Eindringen in Sprache und Begriffe, in Sinn und Zusammenhang der h. Schrift verfaßte er seine *clavis scripturae sacrae* (Schlüssel der heil. Schrift), bestehend in einem biblischen Wörterbuch und in Abhandlungen, worin die Grundsätze der Auslegung festgestellt werden; eine kritische Zusammenstellung des Früheren mit ergänzenden und erweiternden Bemerkungen. Die Anwendung dieser Grundsätze führte er später, während seines Strasburger Aufenthalts, durch in der Glosse (kurzen Commentar) zur h. Schrift, und brachte auch die zum N. T. fertig, wogegen die zum A. T. unvollendet blieb. — Der Tod ereilte ihn, nachdem er erst 55 Jahre alt geworden, und noch zuletzt durch viel Trübsal, Schmach und Jammer hindurchgegangen war. Eine der clavis beigefügte Abhandlung, worin er die schon früher in einer Disputation ausgesprochene Behauptung, daß die Erbsünde nicht bloß etwas Accidentelles, dem Wesen Beigemischtes sey, während die Substanz gut geblieben, daß sie vielmehr die Substanz des natürlichen Menschen ausmache, die böse Natur selbst sey, das steinerne Herz &c., weiter ausführte, erregte einen heftigen Sturm wider ihn. Wie er sich auch rechtfertigen, die Beschuldigung, als sey ihm das Böse eine Substanz, ablehnen, und auf Luther, die Apologie u. a. sich berufen mochte, man warf ihm manichäische Ketzerei vor. Alle Vermittlungsversuche führten zu Nichts, seine Hoffnung auf eine evangelische Synode, die schlichten und entscheiden sollte, blieb unerfüllt; auch seine Freunde wandten sich gegen ihn, um nicht mit in den Geruch der Ketzerei zu gerathen. Er mußte Strasburg verlassen, und starb in Frankfurt im Hospital, wo man ihn kaum noch duldete, verzehrt von Kummer und Arbeit — ein Mann des Glaubens, einer aus jener Wolke von Zeugen, deren die Welt nicht werth war. **Kling.**

Flagellanten, s. Geißler.

Flavianus, Patriarch von Antiochien, gegen das Ende des 4. Jahrhunderts, stammte aus einer der ersten Familien daselbst und war noch als Laie einer der eifrigsten Gegner des Arianismus gewesen. In Verbindung mit seinem Landsmann Diodor, nachmaligem Bischof von Tarsus, widersetzte er sich dem Umsichgreifen jener Ketzerei, welcher der Bischof Leontius Vorschub geleistet, und nöthigte sogar diesen zur Wiederabsetzung des Diakon Aetius, der eine völlige Unähnlichkeit zwischen dem Sohn und Vater behauptete. Als der auf den Patriarchenstuhl erhobene Meletius seiner Rechtgläubigkeit wegen

durch Kaiser Valens in's Elend verwiesen worden, blieben Flavian und Diodor in Antiochien, von ihm zuvor noch zu Priestern geweiht, um ihnen mehr Ansehen zu geben und seine Stelle bei der ihres Hirten beraubten Gemeinde nach Möglichkeit auszufüllen, insbesondere den Arianismus zu bekämpfen, Flavian mittelst seiner Schriftkenntniß, Diodor durch seine Beredtsamkeit. — Gegen das Ende des Jahrs 381 wurde Flavian Bischof. Er hatte den Meletius, der unter Kaiser Julian zu seiner Gemeinde zurückgekehrt war, auf das Concil zu Constantinopel begleitet, auf welchem dieser den Vorsitz führte, allein noch vor Beendigung desselben starb. Nun waren aber die Rechtgläubigen oder Katholiker zu Antiochien selbst in einem schon lange dauernden Schisma begriffen, indem ein Theil den Meletius, der andere den Paulinus für den rechtmäßigen Bischof erkannte. Diese Spaltung endlich zu heben, war eine feierliche Uebereinkunft getroffen worden, daß im Fall des Todes des einen der beiden Gegenbischöfe der andere als alleiniger und allgemeiner Bischof anerkannt werden sollte. Dessenungeachtet erhoben jetzt nach des Meletius Tode die Anhänger desselben den Flavian zum Bischof, als welcher er auch von den auf der Constantinopol. Synode versammelten Bischöfen trotz des Widerspruchs des Gregor von Nazianz bestätigt und anerkannt wurde. Die abendländischen dagegen, an ihrer Spitze Damasus von Rom, erklärten sich für Paulinus und weigerten sich aller Gemeinschaft mit Flavian, dessen Wahl von den 382 zu Constantinopel versammelten Bischöfen des Orients aufrecht erhalten wurde; was nicht nur den Bruch innerhalb der Kirche von Antiochien, sondern auch die Spannung zwischen dem Morgenland und Abendland vergrößerte. Den Flavian selbst beschuldigten seine Gegner des Meineids, weil er einer von den fünf angesehenen Männern gewesen seyn sollte, welche nach Socrates und Sozomenus Bericht sich eidlich verpflichteten, keine Wahl zum Bischof von Antiochien vor dem Ableben der beiden Gegenbischöfe Meletius und Paulinus anzunehmen. Indeß findet sich diese Nachricht nicht bloß bei keinem andern Autor, sondern Paulinus, der doch die Wahrheit wissen mußte, hat entschieden niemals dergleichen Etwas gegen Flavian's Wahl vorgebracht. Derselbe behauptete sich übrigens bis an seinen Tod, 388, ja er hatte entweder selbst in der Person des Evagrius seinen Nachfolger bestimmt oder seine Anhänger hatten es gethan, worin die Nachrichten nicht übereinstimmen. Ihre nicht eben zahlreiche Partei hielt sich sogar noch aufrecht, als auch ihr neugewählter Bischof 392 mit Tod abgegangen war. Flavian brachte es zwar durch sein kluges Benehmen dahin, daß dem Evagrius kein Nachfolger gegeben wurde und erlangte auch 398 mittelst des Chrysostomus, nunmehrigen Patriarchen von Constantinopel, und Theophilus von Alexandrien Bemühungen völlige Anerkennung von Seiten der übrigen Bischöfe, namentlich Innocenz I. von Rom. Indeß wurde erst nach seinem 404 erfolgten Tode die Trennung vollkommen beseitigt, und durch den zweiten Nachfolger Flavian's, den Patriarchen Alexander um's Jahr 313, die Einigkeit in der Gemeinde hergestellt. — Im Jahr 388 leistete Flavian der Stadt Antiochien einen höchst wichtigen Dienst, indem er trotz seines Alters und der strengen Jahreszeit an den Hof reiste, um den Zorn des Kaisers wegen eines schweren daselbst ausgebrochenen Aufruhrs zu besänftigen und dessen Verzeihung zu erwirken. Die Rede, die er bei dieser Gelegenheit hielt und die den Kaiser bis zu Thränen rührte, soll von Chrysostomus, dem von ihm zum Diakon und Priester Geweihten, gefertigt gewesen seyn, der sehr hoch von ihm dachte, ihn als seinen Vater hielt und in die Reihe der größten Kirchenhäupter setzt.

Flavian's Härte in Verfolgung der schwärmerischen Sekte der Messalianer (s. d. Art.), die listige Art, wie er ihnen das Bekenntniß ihrer Irrthümer ablockte, ihre gewaltsame Vertreibung aus Syrien kann vom Standpunkt der Religion der Liebe nimmermehr gebilligt werden, mag sie auch ihre Erklärung oder Entschuldigung in dem Geist der Zeit und der im Laufe des 4. Jahrhunderts ausgebildeten kirchlichen Orthodoxie und in der Tendenz der katholischen Kirche sich immer mehr in ihrem Innern zu consolidiren finden. S.

Flavian, der gegen das Ende des Jahrs 447 Nachfolger des Proklus auf dem

Bischofsstuhl der Hauptstadt des oriental. Kaiserthums geworden, war zuvor Presbyter und Kirchenschatzbewahrer an der Hauptkirche daselbst. Gleich bei Antritt seines Amts bewies er sich als unerschrockener rechtschaffener Mann, indem er den allmächtigen Günstling des schwachen Kaisers Theodosius II. durch Zurückweisung eines ungebührlichen Verlangens sich zum Feind machte. Auf der ersten unter seinem Vorsitz zu Constantinopel am 8. Nov. 448 eröffneten Synode (keiner allgemeinen), welche zunächst Anklagen einiger Bischöfe von Seiten ihres Metropoliten Florentin zu Sardes betraf, ließ er die Klage des Bischof Eusebius von Dorylläum als Vertreters der antiochenischen Christologie gegen den Archimandriten Eutyches (s. d. Art.) vortragen, auf dessen Verfolgung die Bischöfe bestanden, während der Patriarch die Streitsache beizulegen suchte. Eutyches ward abgesetzt, ruhte aber nicht, sondern berief sich auf die Bischöfe von Alexandrien und Rom. Ersterer, Dioskur, nahm denselben in die Kirchengemeinschaft auf, wodurch er sich als offenbaren Gegner Flavians hinstellte, der freilich schon dadurch mit jenem sich verfeindet, daß er die von Dioskur um Amt und Vermögen gebrachten Anverwandten und Freunde Cyrills unterstützt hatte. Der Bischof Leo von Rom, an den sich Eutyches gleichfalls gewendet, sprach sich in einem Schreiben an Flavian verletzt darüber aus, daß er über die Streitsache nicht sofort unterrichtet worden sey, fand die Excommunication des Eutyches befremdend und verlangte genauen Bericht, tadelte auch in einem Schreiben an den Kaiser das Stillschweigen des Flavian. Die Partei des Dioskurs hatte inzwischen wie es scheint den Hof mit einigem Verdacht gegen jene Synode zu erfüllen gewußt und wenn dieser auch den Streit in Güte zu beseitigen suchte, wurde doch ein Hinneigen auf die Seite des Eutyches bemerklich und dem Flavian ein Glaubensbekenntniß abgefordert, um eine Ausgleichung zu versuchen. Schon bei der Verurtheilung des Eutyches hatte der Patriach im Einverständniß mit allen Anwesenden die Erklärung gegeben: „wir bekennen, daß Christus nach der Menschwerdung aus zwei Naturen und Einer Person sey Ein Christus, Ein Sohn, Ein Herr. In seinem spätern Glaubensbekenntniß fügte er nun bei: doch läugnen wir nicht, daß man auch sagen könne, „Eine Natur Gottes des Logos, die aber Mensch geworden ist — weil aus beiden Einer und derselbe unser Herr Jesus Christus ist.“ An Leo von Rom aber, gegen den er nunmehr sein Stillschweigen zu brechen sich gemüßigt sah, schrieb er zwei Briefe und sandte ihm die sämmtlichen Akten des Constantinopol. Concils zu. In seinem zweiten Brief (März 449), der schon mehr als der erste den Ton bereitwilliger Verantwortung angenommen, stellte er es so vor, als meinte Eutyches, die Eigenthümlichkeit beider Naturen sey zusammengegossen und vermischt in der Vereinigung und der Leib Christi sey nicht menschliche Masse. Er gibt ferner dem Leo zu verstehen, daß der Kaiser für Eutyches Partei nehme, und bittet ihn, die gemeinsame Sache sich anzueignen, zu seiner Absetzung zuzustimmen und den Glauben des Kaisers zu befestigen; denn es komme nur auf seinen Ausschlag und Beistand an, so kehre der Friede wieder u. s. w. Jetzt erblickte auch Leo, dem Flavian so bedeutende Zugeständnisse in Beziehung auf seinen Vorrang gemacht, eine Ketzerei im Eutychianismus und billigte dessen Verdammung in einem Schreiben an Flavian vom 13. Juni 449, das schnell theils durch diesen und seine Freunde, theils durch seinen innern Werth große Verbreitung und Anerkennung fand. Die Spannung beider Parteien stieg auf's Höchste: und da es in Dioskurs Interesse lag, die auf der constantinopler Synode erlittene Niederlage der ägyptischen Richtung in der Christologie durch ein allgemeines Concil wieder gut zu machen, wozu ihm sein mächtiger Einfluß am Hofe die günstige Aussicht bot, erbat er sich eine Revision des ganzen Processes wider Eutyches unter dem Vorwand einer kirchlichen Beilegung des Streits. Ein ökumenisches Concil wurde durch kaiserlichen Willen nach Ephesus auf 1. Aug. 449 berufen, in erklärter feindseliger Absicht gegen den constantinopol. Patriarchen, indem Dioskur den Vorsitz führen, des Eutyches Richter aber ohne Stimmrecht gegenwärtig seyn sollten. Ueber den Hergang dieser Synode s. den Art. Ephesus, Räubersynode. Flavian, beschuldigt, den ganzen Handel erregt und fortgesetzt zu haben gegen die Vorstellungen des Kaisers,

wurde nebst dem Ankläger des Eutyches als Unruhstifter von allen gottesdienstlichen und bischöflichen Würden abgesetzt, indem man sich auf den Standpunkt stellte, daß die Lehre von zwei Naturen in Christus gegen den Sinn der ersten ephesinischen Synode vom J. 431, mithin die Verdammung des Eutyches ungerechtfertigt und die constantinopolitanische Partikularsynode häretisch sey. Gegen dieses Urtheil legte Flavian in Uebereinstimmung mit Leo's Abgesandten, dem Diakon Hilarus, Protest und Berufung an eine andere Synode ein, ward aber dafür bei den nun ausgebrochenen Greuelscenen körperlich mißhandelt, geschlagen und mit Füßen getreten und starb, wenn auch nicht drei Tage darauf an den Folgen — worüber die Angaben sich widersprechen — so doch das folgende Jhar im Elende. Sein Gedächtniß wurde bald gerächt; unter Theodos Nachfolger, Kaiser Marcian (450) änderte sich die Hoftheologie. Dioskurs Gegner gewannen wieder die Oberhand und setzten ihn auf der neuen Synode von Chalcedon ab. Flavians körperliche Reste wurden nach Constantinopel gebracht und auf's Feierlichste in der Apostelkirche beigesetzt, er selbst zum Kirchenheiligen erhoben und galt seitdem für eines der musterhaftesten Kirchenhäupter. *Baron.* Martyrol. rom. 18. Febr. Acta Sanct. Tom. III. 3. Febr. und die im Art. Eutychianismus angeführten Werke. S.

Fléchier, Esprit, wurde zu Pernes, einem Städtchen der Grafschaft Avignon, den 10. Juni 1632 von armen Eltern geboren. Sein Oheim, der gelehrte Mönch Hercule Audiffert, nahm sich der Erziehung des talentvollen Neffen an, der in der Congregation der christlichen Lehre seine Kenntnisse rasch erweiterte. Nach dem Tode seines Oheims verließ Fléchier den Jesuitenorden, in den er in der Absicht getreten war, den geistlichen Stand zu erwählen. Er ging nach Paris und widmete sich zunächst der Dichtkunst. Die Beschreibung eines von Ludwig XIV. mit großer Pracht gehaltenen Carroussels in lateinischer Sprache erwarb dem jungen Mann mehr Beifall als seine französischen Poesieen. Doch der Mangel an Schutz und Aufmunterung durch einen einflußreichen Gönner zwang ihn, auf dem Lande erst die Stelle eines Hauslehrers, dann die Leitung einer öffentlichen Schule zu übernehmen. So kehrte er nach Paris zurück, um als Kanzelredner und Schriftsteller daselbst zu wirken. Ludwig XIV. ward auf ihn aufmerksam, und durch seine ausgezeichneten Talente wußte er sich die Gunst des Hofs dauernd zu gewinnen. Insbesondere wandte er großen Fleiß auf die Ausbildung seines Rednertalents, so daß er ein bedeutender Nebenbuhler Bossuets wurde, und diesen großen Kanzelredner in der Wahl und Anordnung der Worte übertraf; doch zeigten seine Reden oft ein zu sichtbares Streben nach Kunst, und es fehlte ihnen meist an großen und erhabenen Gedanken. Ob er sich gleich in allen Zweigen geistlicher Beredtsamkeit versuchte, erwarben ihm doch nur seine Trauerreden bleibenden Ruhm. Seine schwache und monotone Stimme machten ihn besonders geschickt, über die Zuhörer einen düsteren Zug der Wehmuth und Trauer zu verbreiten. Die erste seiner acht Trauerreden ist dem Andenken der Herzogin von Montausier gewidmet und im J. 1672 gehalten. Seine Rede auf den Marschall Turenne (1676) bildet sein Meisterwerk. Hierauf folgten die Reden auf den Kammerpräsidenten Lamoignon (1679), auf die Kön. Maria Theresia (1682), auf den Kanzler Tellier (1686) und auf Maria Anna, Dauphine von Frankreich (1690). Die letzte seiner Trauerreden (1690) ist dem Andenken seines Freundes, des Herzogs von Montausier gewidmet. Ludwig XIV. ernannte Fléchier im J. 1685 zum Bischof v. Lavaur, indem er dieses Amt ihm mit den Worten übertrug: »Sie mußten lange auf eine Stelle warten, welche Sie schon seit vielen Jahren verdienten, aber ich wollte mich nicht des Vernügens berauben, Sie zu hören.« Schon im J. 1673 war er zugleich mit Racine in die Akademie aufgenommen worden. Wir besitzen auch zwei Lebensbeschreibungen von ihm, die des Kaisers Theodosius, für den Unterricht des Dauphins bestimmt, der sich am Uebertritt jenes Kaisers zum Christenthum erbauen sollte, und die interessantere des Cardinals Ximenes. Beide sind zwar mit Eleganz geschrieben; doch wußte Fléchier den historischen Styl nicht zu treffen, und die Perioden verrathen den Kanzelredner. Im J. 1687 erhielt er das Bisthum von Nismes, und starb den 16. Februar

1710 zu Montpellier. Er war ein Christ, der sich durch seine Herzensgüte und Wohlthätigkeit nicht minder als durch seine Talente auszeichnete. In der schweren Zeit, wo seine Provinzen durch Krankheit, Mißernte und Hungersnoth heimgesucht wurden, ertheilte er ohne Unterschied der Person große Almosen, stellte den Bau von Kirchen ein, um Mittel zur Wohlthätigkeit zu haben, und ertheilte zugleich die Wohlthaten mit einer zarten Rücksicht, welche den Empfänger nie beschämte. Selbst von den vielen Protestanten, welche sich in Folge der Widerrufung des Edikts von Nantes in seinem Sprengel verborgen halten mußten, ward er seiner humanen Gesinnungen willen aufrichtig geliebt. Er mahnte stets von Gewaltsmaßregeln gegen Andersdenkende ab, und beklagte tief die Leiden, die man sie erdulden ließ. Als Fénélon den Tod von Fléchier erfuhr, rief er aus: »Wir haben unsern Meister verloren!« Außer den genannten Schriften sind noch, obwohl sie diesen an Gehalt weit nachstehen, zu nennen die 25 Reden zur Adventszeit und die acht Missions- und Synodalreden Fléchier's. Dr. **Th. Pressel.**

Flecthheirathen, s. Winkelehe.

Fleisch im biblischen Sinn. Das Wort Fleisch (hebr. בָּשָׂר, griech. σαρξ), kommt sowohl in den alt- als neutestamentlichen Schriften in gar mannigfaltigen Beziehungen, und daher in verschiedenem Sinne vor: theils in physischem und metaphysischem, theils in ethischem; und zwar so, daß der erstere im Alten Testament ausschließlich, d. h. mit Ausschluß des letzteren, vorkommt, im Neuen aber, besonders in den paulinischen Schriften, auch der letztere, und zwar in bedeutendem Umfang, Platz gegriffen hat. Wir werden nun versuchen, die Hauptbeziehungen und den innern Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen in's Licht zu setzen.

Was zuvörderst das Alte Testament betrifft, so kommt es in der eigentlichen Bedeutung Fleisch, von thierischem und von menschlichem Fleische vor, neben Haut und Knochen (1 Mos. 2, 21; 41, 2 Hiob 10, 11. Ps. 102, 6.). Diese Bedeutung erweitert sich in die des Leibes, Körpers, Ps. 16, 9; 84, 3., als Gegensatz von Herz (לֵב) oder Ehre = Seele (כָּבוֹד), so jedoch, daß nur der lebende Körper, der die Seele oder den Geist hat, dadurch bezeichnet wird (vgl. 3 Mos. 17, 11. Hiob 12, 10.). Daher wird der Ausdruck auch gebraucht von lebenden Wesen überhaupt, die Fleisch haben (1 Mos. 6, 13.), insbesondere von Menschen, dem menschlichen Geschlecht »alles Fleisch« (1 Mos. 6, 12.). Oefters mit dem Nebenbegriff der Vergänglichkeit, der Hinfälligkeit, der Schwäche, worauf die Beschaffenheit des Fleisches im eigentlichen Sinne hinführt. So findet er sich denn auch als Prädicat, besonders in der Gegenüberstellung des menschlich und kreatürlich Schwachen und des göttlich Starken oder im Gegensatz gegen Gott, oder den Geist. So 2 Chron. 32, 8. (mit ihm ist ein fleischlicher Arm; mit uns aber ist der Herr, unser Gott, daß er uns helfe) Jesaj. 31, 3. Ps. 78, 39. Hieher gehört wohl auch 1 Mos. 6, 3., diejenige alttestamentliche Stelle, in welcher man vielleicht am ehesten eine ethische Wendung der Bedeutung von Fleisch annehmen könnte, wovon jedoch der Mangel an Analogie des Sprachgebrauchs im A. T. abhält, da ein guter Sinn sich ergibt, wenn man den Satz: »und er ist Fleisch«, von der aus der Zurückziehung des Waltens des göttlichen Geistes sich ergebenden Schwäche und Hinfälligkeit versteht, woran sich das Reifwerden zum Untergang schließt, dessen Nähe angedeutet wird. — Aus der Eigenthümlichkeit des Fleisches als des Weichen (im Gegensatz gegen Knochen &c.) begreift sich auch die Entgegenstellung des fleischernen Herzens (לֵב בָּשָׂר) gegen das steinerne, Ezech. 11, 19. — Wenn endlich der Ausdruck: mein Fleisch (öfters mein Fleisch und Gebein) Verwandtschaft anzeigt (Richt. 9, 2. u. a. Jesaj. 58, 7.), so geht dies zurück auf die Bedeutung Leib, und erklärt sich aus der Gemeinschaft des leiblichen Lebens zwischen solchen, die einem und demselben Geschlecht, Stamm, Volk angehören, indem sie ja in demselbigen Leibesleben des Vaters, Stammvaters sich begriffen und daraus hervorgegangen wissen.

So geht das A. T. über den physischen und metaphysischen (Gegensatz des Menschlichen und Kreatürlichen gegen Gott und Geist in Bezug auf Macht, Bestand &c.) Ge-

brauch des Wortes Fleisch nicht hinaus. Derselbe Gebrauch geht auch durch eine Reihe von Stellen der verschiedenen neutestamentlichen Schriften hindurch, und zwar in mancherlei Modificationen. Als Bezeichnung des Leibes, der äußeren Erscheinung des Menschenwesens wird das Fleisch nun auch leicht Bezeichnung der äußern Erscheinung überhaupt im Gegensatz gegen das Innerliche, Geistige, der äußeren Verhältnisse, Lage u. s. f. im Gegensatz gegen die tieferliegende Wahrheit und Wesenheit. So z. B. wenn Christus zu den Juden tadelnd sagt: „Ihr richtet nach dem Fleisch“ — d. h. dieses ist der Maßstab eures Urtheils, dieses bestimmt euch darin (Joh. 8, 15.); oder wenn Paulus Phil. 3, 3 f. von einem Sichverlassen auf Fleisch redet oder wenn er 2 Kor. 5, 16. sagt: „Von nun an kennen wir Niemand nach dem Fleisch“, d. h. so daß wir ihn nach dem beurtheilten, was er nach seinen äußeren menschlichen Verhältnissen ist (Jude oder Heide, reich oder arm, gelehrt oder ungelehrt, Sklave oder Freier) im Gegensatz gegen die neue Kreatur in Christo; oder wenn derselbe Apostel Röm. 4, 1. in Bezug auf Abraham die Frage aufwirft, was er gefunden (erlangt) habe „nach dem Fleisch“, d. h. vermöge eines Aeußerlichen, einer in die Augen fallenden Sache, wie die „Werke“, worauf das gleich Folgende hinführt, hier im Gegensatz gegen die Glaubensfassung des inwendigen Menschen. Diese Stelle könnte übrigens auch zu denjenigen gerechnet werden, in welchen „Fleisch“ das bloß Menschliche, und dessen Thätigkeit als eine der göttlichen Geisteswirkung ermangelnde bezeichnet. — Jedenfalls tritt hier, wo die Beziehung auf die Werke stattfindet, das ethische Moment ein, zunächst so, daß die sittliche Schwäche des sich selbst überlassenen Menschen, sein Unvermögen zu wahrhaft gottgefälligem Thun oder Verhalten angezeigt wird. Dieselbe Schwäche, theils in praktischer, theils in intellektueller Beziehung ist auch anderwärts gemeint oder ausgesprochen, wie Röm. 6, 19. Matth. 16, 17. (Fleisch und Blut — Menschen in ihrem Fürsichseyn betrachtet, ohne göttliche Offenbarung und Erleuchtung, unfähig, die Gottessohnschaft Christi zu erkennen und Andern aufzuschließen); deßgleichen Matth. 26, 41., wo die niedere, irdische, sinnliche Seite des Menschenwesens der höheren, dem „Geiste“ entgegensteht, als eine solche, die schwere sittliche Proben zu bestehen nicht zureichend ist, oder in Ansehung derer der Mensch schwach, unvermögend ist und leicht der Versuchung unterliegt. Als Grund dieser Schwäche aber erscheint die in dem Fleisch wohnende Sünde, Röm. 7, 18. vgl. 17. 20., vermöge deren der Mensch im Zwiespalt ist, wie mit Gott, so in sich selbst, indem der inwendige Mensch, der selbstbewußte Geist in ihm (νοῦς) dem sich ihm kundgebenden göttlichen Willen (Gesetz) zustimmt und Wohlgefallen daran hat, das darin gebotene Gute thun möchte, das darin verbotene Gute nicht mag, aber durch das Fleisch, welchem die Sünde einwohnt, durch das von der Sünde in Besitz genommene niedere sinnliche Leben gehemmt wird, also daß es zu keinem Vollbringen des Guten kommt, vielmehr zu einem Thun des Bösen, dem göttlichen Gesetz Widerstreitenden, vgl. Röm. 7, 7—25; 8, 3. Das sündige Fleisch (σὰρξ ἁμαρτίας) macht das göttliche Gesetz unwirksam, so daß dieses zwar den Beifall des innern Menschen gewinnt, aber eine entsprechende Vollziehung nicht zuwegebringt, wegen der entgegenwirkenden Lust (zum Verbotenen) oder Unlust (zum Gebotenen) des Fleisches. Daher fällt das „Seyn im Fleische“ zusammen mit einer solchen Wirksamkeit der sündlichen Affecte (παθήματα ἁμαρτιῶν) im Organismus (ἐν τοῖς μέλεσιν), welche ein Fruchtbringen für den Tod, d. h. ein gottwidriges zum Verderben führendes Verhalten zur Folge hat (Röm. 7, 5. vgl. 8, 8. 9.). Und „dem Fleische gemäß seyn, leben, wandeln“ ist ein sündlicher Zustand, ein sündliches Verhalten; Fleischesgesinnung ist Feindschaft gegen Gott (8, 4. 5. 7. 12 f.). Weise seyn dem Fleische nach ist eine verkehrte, ungöttliche, widergöttliche Weisheit (1 Kor. 1, 26. vgl. V. 19—25.). Anschläge machen, kämpfen, sich rühmen, so daß Fleisch das dazu Bestimmende oder Bewegende ist (βουλεύεσθαι, στρατεύεσθαι, καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα — 2 Kor. 1, 17; 10, 2; 11, 18.) ist etwas dem frommen Menschen, dem rechtschaffenen Knechte Christi Fremdes. Fleischeslüste, Fleischeswillen, Fleischeswerke stehen als sündliche entgegen dem heiligen gött-

lichen Streben und Thun, Gal. 5, 16 ff. Eph. 2, 3. Auf sein eigenes Fleisch säen ist ein sündliches Verhalten, das Gegentheil von einer Gesinnung und Handlungsweise, in der man sich durch den heil. Geist bestimmen läßt (säen auf den Geist), Gal. 6, 8. »Das Fleisch kreuzigen, des Fleisches Geschäfte tödten« ist die wesentliche Aufgabe des Christen, die er in der Kraft des ihm einwohnenden Geistes Christi löst (Gal. 5, 25. Röm. 8, 13.). Fleischessinn ist der verkehrte, in der Abweichung von Christo befindliche Sinn, der in Hochmuth und dadurch in gefährlichen Irrthum hineinführt (Kol. 2, 18. 19.). Endlich »Fleischlichseyn« wird näher bestimmt als „Verkauftseyn unter die Sünde« Röm. 7, 12.

Diesem paulinischen Gebrauch des Wortes Fleisch entspricht auch der johanneische, wenn der Apostel von »Fleischeslust« redet als von etwas, was die Kinder Gottes nicht lieben, worauf sie sich nicht einlassen dürfen (1 Joh. 2, 16.), oder wenn er das Geborenseyn aus Fleisch dem Geborenseyn aus Gott oder aus dem Geiste entgegenstellt, als das zur Gemeinschaft mit Gott oder zum Reiche Gottes nimmermehr Befähigende. Beide aber gebrauchen das Wort auch als Bezeichnung des irdischen sinnlichen Menschenwesens, ohne damit den Begriff des Widerstrebens gegen den göttlichen Willen oder Geist zu verbinden. So Paulus, wo er von der davidischen oder israelitischen Abstammung Christi redet (Röm. 1, 3; 9, 5.), oder von demjenigen, worin Gott sich geoffenbart (1 Tim. 3, 16.); Johannes, wo er von eben dieser Offenbarung oder von der Menschwerdung des uranfänglichen Wortes handelt, 1 Joh. 4, 2. (*χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*), Joh. 1, 14. (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*). Christi Fleisch war kein sündliches; Gott sandte ihn nur in der »Gestalt« oder »Aehnlichkeit« sündlichen Fleisches (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), Röm. 8, 3. Dieses sündlose Fleisch nun, als Organ des Worts, in welchem das Leben ist, ist Träger des göttlichen Lebens, dasjenige, wodurch dasselbe den im Fleische Lebenden sich mittheilt, zur Aufhebung ihres in der Sünde begründeten Todes, zur Verwirklichung ewigen Lebens in ihnen (Joh. 6, 51 ff.). Seine heilsame Wirksamkeit ist übrigens dadurch bedingt, daß er es hingibt (in den Tod) für das Leben der Welt (V. 51.), und daß es also verklärt, ein geistdurchdrungenes, der irdischen Schwachheit entnommen, himmlisch und göttlich wird.

Blicken wir nun auf das Ganze zurück, so sehen wir die Bedeutung dieses Wortes einestheils sich erweitern von einem Theil des leiblichen Organismus zu diesem in seiner Ganzheit, und dann weiter zum Menschen überhaupt, jedoch so, daß die irdische sinnliche Seite seines Wesens, oder der Mensch in seinem irdischen Wesen und Leben in's Auge gefaßt wird; andererseits durch den Gegensatz sich vertiefen zu metaphysischer und ethischer Beziehung, wodurch es zwar herabgesetzt wird, indem es zur Bezeichnung des Schwachen, Hinfälligen, sittlich und religiös Untüchtigen, ja Sündigen, Gott Widerstrebenden, dient, andererseits aber auch wieder gehoben, indem es das Medium der die Schwäche und Sündigkeit aufhebenden, ewiges Leben darbietenden Gottesoffenbarung bezeichnet. Hiernach kann es keineswegs als das an sich Böse, welches das Sündigwerden und Sündigen als nothwendige Entwickelung mit sich führte, vorgestellt werden. Die Ansicht, daß *σάρξ* die sinnliche Menschennatur sey als dasjenige, woraus sündliche Lüste nothwendig hervorgehen, ist eine der Schrift ganz und gar fremde und aufgedrungene. Das Fleisch ist an sich nicht böse oder sündhaft, es ist das Leibliche in seiner Lebendigkeit, als beseelt, also die Psyche mit in sich schließend, oder der äußere und innere Sinnenorganismus, welcher vermöge seiner Vereinigung mit dem Geiste die Formen des Vorstellens, Empfindens, Begehrens, die sogenannten Seelenvermögen mit ihren Functionen in sich begreift, und im normalen Zustand in seiner ganzen Thätigkeit durch den Geist bestimmt wird, insofern dieser mit Gott, aus dem er ist, in der rechten Gemeinschaft steht, in ihm und aus ihm sich selbst bestimmend. Durch die Sünde aber, in welcher diese Gemeinschaft gestört wird, wird auch die Macht des Geistes über das Fleisch alterirt, das psychisch-leibliche Leben mit seinem Centrum, dem Ich, tritt aus dem göttlichen Leben, aus dem Sichbewegen in der Weise des alles umfassenden göttlichen Geistes

heraus, es vereinzelt oder isolirt sich; und nicht mehr gehoben und getragen von den Kräften der oberen Welt, wird es nach unten gezogen, seine Richtung wird eine irdische, weltliche, und alle seine Functionen nehmen diesen Karakter an. Der Geist, durch göttliche Willensoffenbarung gemahnt und bewegt, macht zwar Versuche, die höhere Ordnung im Fleische wieder geltend zu machen, aber er dringt damit nicht durch, und als mahnendes, billigendes und strafendes Gewissen mag er dem Fleische gegenübertreten und in einzelnen Fällen ihm etwas abgewinnen, nimmermehr aber seiner selbstisch-sinnlichen Richtung Meister werden, und es in die wahre Welt- und Selbstverleugnung einer nach oben gerichteten, der Weltlust entsagenden Liebe wieder einführen. Ohnmacht der intellektuellen und praktischen Functionen in Bezug auf Aneignung des göttlich Wahren und Vollbringung des göttlich Guten, ja Verkehrung des ganzen Vorstellens, Empfindens und Strebens ist nun der durch keine Anstrengung des sich selbst gelassenen Menschenwesens zu hebende Zustand des Fleisches. Nur dadurch, daß durch eine unmittelbare Gottesthat das dem Zusammenhang der Sündenentwickelung entnommene Fleisch zum Organ des in die geschichtliche Menschheit eintretenden Urbilds gemacht wird, wird das ursprüngliche Verhältniß des Fleisches zum Geiste in der Menschheit wieder hergestellt, die verlorne Macht wieder gewonnen, das Fleisch in seinen normalen Stand zurückgeführt (der Logos Fleisch geworden wohnte unter uns, voll Gnade und Wahrheit 2c.).

Fragt man nun nach dem eigentlichen Ursprung der Sünde im Menschen, so wird man ebensowenig dem Geiste oder inneren Menschen, welcher das Göttliche im Menschen und das eigentliche Organ der Gottesoffenbarung und -Mittheilung in ihm ist, und in religiös-sittlicher Beziehung als Gewissen sich bethätigt, als dem Fleische, d. h. dem Organismus der inneren und äußeren Sinne, diesem Organ des Geistes in seinem irdischen Daseyn, ihn zuschreiben dürfen. Sondern nach biblischer Lehrweise ist es das Herz, der Mittelpunkt der Persönlichkeit, in welchem alle Einflüsse göttlicher und widergöttlicher Art, oder göttliche und satanische, zusammenkommen, und in welchem die Selbstentscheidung nach der einen oder andern Seite hin liegt. Gibt nun das Herz satanischen Einflüssen Raum, läßt es Zweifel an Gottes Wahrheit, Mißtrauen in Gottes Liebe oder Güte, und damit Neigung Gott herabzusetzen und das Selbst ihm gegenüber zu erheben (Hochmuth), in sich aufkommen (1 Mos. 3.), so ist die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben; der inwendige Mensch verliert seine Energie, das psychisch-leibliche Leben, die σάρξ, zu bestimmen; diese nimmt in ihre Functionen, in ihr Vorstellen, Empfinden, Begehren, in ihr Dichten und Trachten den Widerstreit gegen die göttliche Ordnung auf, bekommt den Karakter der Sündigkeit, welche gemäß ihrem Ursprung im Herzen zunächst eine Verkehrung der Persönlichkeit ist, ein Unabhängig- und Fürsichseynwollen des Ich, sowohl nach der Seite der absoluten Persönlichkeit, als in Bezug auf die coordinirten persönlichen Individuen, eine herrschende Neigung, das eigene Ich zum Mittelpunkt von Allem zu machen, Alles auf dieses als den höchsten Zweck zu beziehen, Alles zum Mittel desselben herabzusetzen, und daher auch Allem, was ihm im Wege steht, feindlich gegenüberzutreten — der Egoismus, die Feindschaft, Haß, Streit und andere auf Beschädigung des Mitmenschen zielende und hinführende Gesinnungen und Handlungsweisen in sich schließende oder im Gefolge habende Selbstsucht; sodann aber das Befangenseyn in dem Weltlichen, Irdischen, worüber der Mensch herrschen sollte; eine ungeordnete Empfänglichkeit, Reizbarkeit, Begehrlichkeit oder eine Leidenschaftlichkeit nach dieser Seite hin, woraus die mancherlei weltlichen, fleischlichen Lüste entspringen, die das Gepräge der herrschenden Sinnlichkeit an sich tragen. Daß Beides in der σάρξ seinen Sitz habe, und ihre Functionen oder die durch sie vermittelten Thätigkeiten und Zustände des Menschen den einen oder andern Karakter annehmen, das erhellt deutlich aus dem, was der Apostel Paulus als Werke des Fleisches hinstellt (Gal. 5, 19 f.) und worin eben so das egoistische, wie das sinnlich-leidenschaftliche Moment zu erkennen ist. Und daß nicht nur das Letztere, daß auch das Erstere in dem Begriff des Fleisches nach Paulus zu suchen sey, das erhellt

wohl theils daraus, daß der Apostel in demselben Briefe 5, 13. der Warnung, die christliche Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleisch, d. h. zur Anreizung, sein Gelüste geltend zu machen, werden zu lassen, die positive Ermahnung gegenüberstellt, vermittelst der Liebe einander zu dienen, theils daraus, daß er unstreitig denselben Gegensatz, den er sonst durch „Leben und Wandeln nach oder in dem Fleische und nach oder in dem Geiste“ bezeichnet, anderwärts durch „sich selbst leben und Christo leben“ ausdrückt (2 Kor. 5, 15. vgl. Gal. 2, 20. Röm. 14, 7 ff. 15, 1. 2.).

Welches nun von Beidem ausschließlich oder vorzugsweise gemeint sey, wenn die Schrift, insbesondere Paulus, von fleischlichem Wesen, Leben, Wandeln u. dgl. redet, das muß aus dem jedesmaligen Zusammenhang sich ergeben; und die Untersuchung wird zeigen, daß bald Beides zusammengefaßt sey, bald das Eine oder das Andere vorwalte oder auch ausschließlich hervortrete. Nur auf diese Art werden wir der Gesammtheit der Schriftaussprüche gerecht; und sowohl diejenigen, welche mit Berufung auf die Vertauschung der σάρξ mit σῶμα oder μέλη, bloß die leiblich-sinnliche Seite des Menschenwesens darunter verstanden wissen wollen, und den Apostel Paulus, insofern er aus der σάρξ die Sünde hervorgehen läßt, in manichäischem Irrthum befangen seyn, und in Widerspruch mit sich selbst und seinen sonstigen Erklärungen über die Sünde treten lassen, als auch diejenigen, welche das Moment der Selbstsucht ausschließlich gelten lassen wollen, thun der Schrift vielfach Gewalt an und können ohne Künsteleien nicht auskommen.

Wir möchten noch Eines hinzufügen, was für die Auffassung unseres Begriffs und des Verhältnisses des Fleisches zur Sünde von hoher Bedeutung seyn dürfte. Man kann wohl einerseits sich denken, daß der Mensch mit seinem psychisch-leiblichen Organismus (Fleisch) der Verführung leichter ausgesetzt war, weil die durch denselben bedingte vielseitige Abhängigkeit mit dem Bewußtseyn seiner Gottebenbildlichkeit zu contrastiren schien; andererseits aber liegt eben darin der Grund, daß die Sünde im Menschen eine Schranke hat, wodurch sie von dämonischer Bosheit zurückgehalten wird; daher seine Erlösungsfähigkeit. Und es ist eben darum bedeutsam, daß das Fleisch auch das Organ der erlösenden Selbstoffenbarung und -Mittheilung Gottes wird.

Aus der reichen Literatur über σάρξ mag als das Bedeutendste hervorgehoben werden: Tholuck, Erneute Untersuchung über σάρξ als Quelle der Sünde (Theol. Stud. u. Krit. 1855, 3.); Stirm in der Tüb. Zeitschr. 1834 (über die n. t. Anthropol.); Neander's Pflanzung des Christenthums durch die Apostel, S. 662, 737 (4. Aufl.). J. Müller, Lehre von der Sünde I. 734 ff. (3. Aufl.). Schmid, Bibl. Theol. des N. T. II. 264 ff. Rothe, Ethik II. 183. Hofmann, der Schriftbeweis I. 470. und Beck, Umrisse der bibl. Seelenlehre S. 17 ff. Derselbe, die christl. Lehrwissenschaft S. 276 ff. Dr. Meyer in seinem exeg. Handb. an den betreffenden Stellen. Kling.

Fleischgenuß bei den Hebräern. Der Genuß von Fleisch ist dem Hebräer von Anfang an bis auf diesen Tag Etwas, darauf er einen besondern Werth legt, darin ihm aber das Gesetz gleichfalls gewisse Schranken gezogen hat, welche zur Zeit des Alten Bundes im Interesse der Religiosität und Humanität nöthig waren, mit demselben aber für das Volk des Neuen Bundes fallen sollten.

Die Erzväter, welche dasselbe Hirtenleben führten, wie die heutigen Beduinen, lebten doch keineswegs wie diese beinahe nur von saurer Milch, Datteln und ungesäuertem Brod, sie griffen gerne und häufig nach einem Ziegenböcklein ꝛc.; Moses ersetzte den Israeliten, welche nach den Fleischtöpfen Aegyptens sich zurücksehnten, den Mangel durch Schwärme von Wachteln; seine Geschichtschreibung schildert den Menschen als den Herrn der Schöpfung, dem die Thiere schon seit den frühesten Zeiten auch mit ihrem Fleisch zur Nahrung dienen mußten; und die Gesetzgebung befördert den öfteren Genuß von Fleisch für Jedermann durch die häufigen Opfermahlzeiten. Natürlich waren es auch in Israel, wie bei uns, nur die Vermöglichen, welche sich diesen Genuß oft und reichlich gewähren konnten, und der tägliche Ueberfluß daran wird zweimal (1 Kön. 4, 22. 23.

und Nehem. 5, 18.) als etwas besonders Nennenswerthes erwähnt; das gelobte Land war aber, namentlich in seinen Waiden jenseits des Jordans und auf den Abhängen des Gebirges Juda gegen der Wüste, so reich an Heerden, daß es bei der großen Menge von Opfern nicht an Fleisch und Fett fehlte und auch der unbemittelte Israelite hie und da zum Genuß von Fleisch gelangen mochte; auch Wildbrät, Geflügel und Fische waren und sind dem Hebräer eine beliebte Speise, und das gelobte Land war auch hieran reich genug in seinen Wäldern und Klüften und im See Genezareth.

Die Beschränkung des Fleischgenusses, welche dazumal Religiosität und Humanität erforderten, bestand in Folgendem:

1) War vornweg ausgeschlossen das Fleisch aller unreinen Thiere (Levit. 11, 1—31. vgl. V. 46 ff. Deut. 14, 1—19.), d. h. das Fleisch aller Thiere, welche a) zwar zu den vierfüßigen und Wiederkäuern gehören, aber nicht völlig (von oben nach unten) gespaltene Klauen haben oder dies haben aber nicht wiederkäuen (Hasen, Kameele, Schweine)*); b) in's Geschlecht der Schlangen und kriechenden Ungeziefers gehören oder um ihres Mangels an Schuppen und Floßfedern willen dahin doch gerechnet wurden; c) zu den Insekten zwar gehören, aber nicht (wie dagegen z. B. die Heuschrecken, vgl. Matth. 3, 4.) vier Geh- und zwei Springfüße haben; d) unter den 20 oder 21 namentlich aufgezählten, aber nicht mehr vollständig zu errathenden**) Vogelarten begriffen sind. Die Aussonderung des Volkes Israel als eines gereinigten aus den heidnischen Völkern sollte auch in solcher Aussonderung der Fleischnahrung ein Abbild haben (wie umgekehrt Apg. 10, 10. der Apostel Petrus an dem Tuch mit reinen und unreinen Thieren, die ihm zum Essen vom Himmel geboten werden, ein Vorbild haben soll, daß der Unterschied der Völker mit dem neuen Bunde seine Geltung verloren habe), wobei alsdann die Auswahl der einzelnen unreinen Thiere theils durch Gesundheitsrücksichten, durch landwirthschaftliche Verhältnisse, durch den Gegensatz gegen benachbarte Heiden und ihre besonderen Götzen geweihte Thiere, endlich durch den allen Menschen eingeborenen Widerwillen gegen gewisse Thiere bedingt seyn mochte.

2) Ebenso verpönt war der Genuß erstickten Fleisches, des Blutes, der Fettstücke und des heidnischen Opferfleisches: a) für erstickt galt das Fleisch von allen (reinen oder unreinen) gefallenen oder doch von Wild zerrissenen Thieren***) (נְבֵלָה und בָּשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה Exod. 22, 30. Levit. 17, 15. Deut. 14, 21. vgl. Ezech. 4, 14.); auf gleicher Linie stand alles Fleisch, worauf ein solches Aas gefallen war oder das in einem offenen Gefäß in einem Leichenzimmer gestanden hatte; b) zum Blut ward auch gerechnet alles Fleisch, daraus das Blut noch nicht völlig ausgesondert war (jedoch, wie es scheint, mit Ausnahme der Fische, da immer nur von עוֹף und בְּהֵמָה die Rede ist); auf diesem Genuß stand sogar die Todesstrafe, denn das Blut der Thiere war dem Herrn zur Versöhnung der Sünden geweiht und alles Blut galt als der Sitz des Lebens, wovor im Gegensatz gegen die blutdürstigen heidnischen Opfermahlzeiten der Israeliten eine heilige Scheue erfüllen sollte (Levit. 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10—14; 19, 26. Deut. 12, 16. 23 ff. vgl. Ezech. 33, 25. 1 Sam. 14, 32 ff. Judith 11, 11.); c) gleichfalls die Todesstrafe stand auf dem Genuß der Fettstücke der Rinder, Ziegen und Schaafe, da sie als das Vorzüglichste an den Thieren auf den Altar gehörten (Levit. 3, 14—17; 7, 25.); d) heidnisches Opferfleisch verbietet Moses um der Gemeinschaft willen mit Heiden

---

*) Erlaubt war also das Fleisch von Rindern, Schaafen, Ziegen, Hirschen, Gazellen, Steinböcken u. dergl. — lauter Thiere, welche sich nicht vom Fleisch anderer Thiere nähren.

**) Unzweifelhaft darunter sind die Adler, Geyer, Strauße, Eulen, Pelikane.

***) Der Thalmud rechnet darunter überhaupt alle Thiere, welche gewaltsam, aber nicht durch die Hand des Schächters um's Leben gekommen sind oder doch eine tödtliche Wunde empfangen haben, ja sogar, welche, wie etwa eine Gans, welcher beim Stoppen ein Welschkörnlein in die Luftröhre gekommen, ohne rechtzeitiges Schlachten ersticken könnten oder bei deren Schlachten das Schächtermesser auch nur die kleinste Scharte gehabt hatte (cfr. Mischn. Chollin c. 3.).

(Exod. 34, 15. Num. 25, 2. cfr. Aboda sara 2, 3.); die spätern Juden erklärten daher folgerichtig alles Gekochte und Gebackene eines Nichtjuden für unerlaubt zum Genuß (Aboda sara 2, 3. 6. cfr. Schebiith 8, 10.); unsere modernen Juden nehmen es damit nicht mehr genau, nur gerade die Fleischspeisen ausgenommen, wiewohl dies aus folgenden zwei anderen Ursachen:

3) a. Nach Genes. 32, 33. essen die Juden, um der Verrenkung der Hüfte Jakobs willen in seinem Gebetskampfe, nichts von der Spannader (גִּיד הַנָּשֶׁה, wahrscheinlich der nervus ischiaticus) der Hüfte, wiewohl merkwürdiger Weise die Gesetzgebung darüber schweigt; da aber die Juden erst allerneuester Zeit darauf gekommen sind, diese Spannader auszuschneiden aus dem Fleisch der Hüfte, und dazu nur in Orten mit großen israelitischen Schlachthäusern es prakticirt wird, so verzichten die Juden heute noch, wo sie mit jenem Ausschneiden nicht umzugehen vermögen, auf das Hinterstück, soweit jene Ader sich hindurchzieht; b) nach Exod. 23, 19; 34, 26. Deut. 14, 21. untersagt das Gesetz, das Böcklein zu kochen in der Milch seiner Mutter*), gegenüber der Rohheit, womit heidnische Nachbarvölker aus raffinirter Feinschmeckerei oder (wie Abarbenel berichtet) aus einem uns unbekannten Aberglauben aller natürlichen Scheue vor dem Bande zwischen dem Jungen und seiner Mutter Hohn sprachen; — aber was haben die Rabbinen (anfangs, nämlich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. G. noch unter dem Widerspruch Einzelner aus ihrer Mitte) daraus gemacht! — um nämlich niemals, auch noch so unwissend und noch so geringfügig gegen dieses Verbot zu verstoßen, ordneten sie an (Mischn. Chollin c. 8.) und gilt noch heutzutage unter den Juden, daß niemals Milch- und Fleischspeise zugleich, oder doch bevor eine oder die andere als gehörig verdaut anzunehmen wäre, genossen werden dürfe, damit nicht möglicher Weise die Milch einer Mutter und das Fleisch ihres Jungen in Einen Magen kommen und sich dort vermengen könnten! ja, sie sind um dieses Verbots willen soweit gegangen, den Gebrauch abgesonderter Geschirre für Fleisch- und für Milchspeisen anzuordnen, um Beide völlig auseinanderzuhalten, wie dies täglich in eines jeden rechtgläubigen Hebräers Haushaltung zu bemerken ist. **W. Pressel.**

Fletus, s. Bußgrade.

Fleury, Claude, ward zu Paris am 6. Dezbr. 1640 geboren. Er war der Sohn eines aus Rouen stammenden Advokaten, welcher für eine gründliche Erziehung seines talentvollen Sohnes sorgte, und ihn darum in die damals berühmteste Schule, das Jesuitencollegium zu Clermont sandte. Schöne Wissenschaften, Geschichte und Recht waren der erste Kreis seines gelehrten Treibens. Mit 18 Jahren ward er Parlamentsadvokat, und beschäftigte sich 9 Jahre lang mit öffentlicher Gerichtspflege. Sein stilles, dennoch vom Thatendrang beseeltes Gemüth bestimmten ihn dem geistlichen Stande. Nachdem er Priester geworden war, wurde er 1672 zum Erzieher der Prinzen Conti, der Gespielen des Dauphin, gewählt. Nach Vollendung dieser Erziehung übergab ihm Ludwig XIV. die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Grafen von Vermandois, die er nicht vollendete, da sein Zögling 1683 starb. Er erhielt nun die Cistercienserabtei Locdieu, endlich wurde er 1689 zum Sous-Précepteur der Herzoge von Bourgogne, Anjou und Berry ernannt. Im Jahre 1696 erwählte ihn die Academie zu ihrem Mitgliede. Nach vollendeter Erziehung der Prinzen verlieh ihm Ludwig XIV. die Abtei Argenteuil, welche jedoch der seinen übernommenen Pflichten getreue Mann nicht behielt,

---

*) Luther übersetzt die Worte בַּחֲלֵב אִמּוֹ umschreibend mit: „so lange es noch an der Mutter saugt", wornach das betreffende Gesetz ein Ausfluß der Barmherzigkeit gegen diese Thiere und der Fürsorge für die Gesundheit der Menschen wäre: — schade, daß diese Uebersetzung sich nicht wohl rechtfertigen läßt, wie denn auch die LXX und die Vulgata es wörtlich übersetzen und die Rabbinen allezeit es wörtlich verstanden, nur daß diese letzteren in ihrer casuistischen Aengstlichkeit dem Verbot, das doch eine ganz specielle Veranlassung hatte, eine in's Lächerliche gehende Ausdehnung gaben.

sondern sie in die Hände des Königs wieder zurückgab. Von jetzt an überließ er sich ganz seinen gelehrten Arbeiten. Nach Ludwigs XIV. Tode ward er jedoch an den Hof zurückberufen und zum Beichtvater des jungen Königs ernannt. Man behauptet, der Prinz habe bei dieser Ernennung zu Fleury gesagt: „Ich habe Sie gewählt, weil Sie weder Jansenist, noch Molinist, noch Ultramontan sind.“ Im Jahre 1722 legte er wegen hohen Alters diese Stelle nieder, und starb am 14. Juli 1723 in einem Alter von 82 Jahren. Sein Zeitgenosse Lemaitre de Claville schildert ihn mit den Worten: „Nie war ein Mann gelehrter und einfacher, demüthiger und erhabener. Er war sanft, herablassend, wahr, stets mehr leistend, als er leisten zu können glaubte. Nicht ein Wort, das nicht eine Höflichkeit, nicht eine Handlung, die nicht eine Tugend gewesen wäre.“ Sein schriftstellerischer Ruf ward durch verschiedene Arbeiten glänzend. Schon 1679 erschien sein Catéchisme historique (Paris 1679; in's Spanische übersetzt, Paris 1707, in's Deutsche, Wien 1750); 1682 erschien sein Werk über die Sitten der Christen (Paris 1682, 1712, 1772; in's Deutsche übersetzt von J. Enkhusen, Hannover 1718), ein Werk, in dem das Geschichtliche mit dem sittlichen Zweck verknüpft wird. Ein Hauptwerk Fleury's ist sein 1687 erschienenes Kirchenrecht (Paris 1687, 1722; in's Lateinische übersetzt von Gruber 1724—1733). Schon 1682, als auf der Kirchenversammlung zu Paris die Verhältnisse des französischen Staats zum römischen Stuhl festgesetzt wurden, war Fleury einer der lauten und eifrigen Vertheidiger kirchlicher Freiheit in Staats- und bischöflicher Verwaltung. In seinem Kirchenrecht vindicirt er dem Bischof alle Gewalt, welche Jesus den Aposteln gegeben. „Die Wahl des Bischofs war in den ältesten Zeiten frei. Das Vorbehalten von Pfründen ist ein Mißbrauch der Päbste. Das Geschäft der Bischöfe ist Predigt, Beichte, Seelsorge; dann erst das Messelesen.“ In der Lehre von dem Sachenrecht erklärt Fleury, die älteste Kirche habe kein Eigenthum gehabt, die Zehenten seyen nicht göttlichen Ursprungs, und dürfen abgeschafft werden. In dem Abschnitt von den Gerichten sagt er, die Gewalt der Geistlichen sey nicht von dieser Welt, sie bedürfen keines eigenen Gerichtshofs; die kirchliche Gerichtsbarkeit erstrecke sich bloß auf geistige Dinge, und als allgemein giltiges Kirchenrecht lasse sich das frühere Kirchenrecht Frankreichs nachweisen, dessen beide Hauptgrundsätze sind: die Macht der Kirche ist rein geistig, und: der Pabst ist kein Zwingherr, er ist an die Gesetze der Kirche gebunden. — Fleury wollte diese freieren Ansichten auch historisch in einer größeren Arbeit vertreten, und schrieb von 1691—1720 sein Hauptwerk: *Histoire ecclésiastique*, 20 vol., in welchem er die Begebenheiten der christlichen Kirche vom Himmelfahrtstage an bis zum Jahr 1414 darstellt. In der Vorrede zu diesem Werk erklärt Fleury, es solle ebensowenig eine Waffe gegen die Langeweile, als ein Beförderungsmittel für Neugierde seyn, es sey nicht für Theologen und Gelehrte vom Fache, sondern lediglich für gebildete Christen geschrieben, um Anhänger für Religion und Christenmoral zu gewinnen. Die Kirchengeschichte ist ihm die Geschichte der wahren Philosophie. Absichtlich vermeidet er gelehrte Untersuchungen; die Citate und Aktenstücke fehlen zum größeren Theil. Voltaire erklärte diese Kirchengeschichte für die beste, die man je gemacht habe. Das erklärt sich aus der freien Behandlung, welche sich Fleury über einzelne Gegenstände erlaubt. Mit dem 6. Jahrhundert setzt er das Ende der schönen Tage der Kirche. Er tadelt die Unwissenheit und Rohheit des Mittelalters, die Reliquien- und Wundersucht, die Vermengung der heidnischen Ceremonieen mit dem Christenthum, den Aberglauben und Fanatismus, die Sklaverei des Orients, die Jagd und das Kriegführen der höheren Geistlichkeit. Einen großen Theil des Uebels in der Welt setzt er in die weltliche Herrschaft der Kleriker und in die nicht scharf gezogene Scheidewand zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Gregors VII. Betragen gegen Heinrich IV. war nach seinem Urtheil eine rechtswidrige Anmaßung; Könige, sagt er, können wohl die Theilnahme am Heiligthum verlieren, nicht aber durch geistlichen Machtspruch die Krone oder das Scepter! Ebenso hält er es für einen Bischof schimpflich, die Hände in das Blut der Ketzer zu tauchen, weltliche Strafe gegen Andersdenkende ist ihm ver-

werflich. Dennoch ist er von religiöser Befangenheit und Leichtgläubigkeit nicht frei. Das Heidenthum hat ihm gar keinen Werth; die katholische Kirche hat ausschließlich und allein das Alte, und das Alte ist die Wahrheit, während er in der unläugbar neu hinzugekommenen katholischen Disciplin und Dogmatik nur neue Erklärungen der alten, unfehlbaren Lehre sieht. Er glaubt, eine Geschichte des Christenthums verliere ohne Wunder ihre Wahrheit und Heiligkeit, und merzt dieser Liebe zur Heiligkeit wegen manches Fabelhafte nicht aus. Auch ist die ganze Anlage des Buchs durch häufige Anführung von Märtyrergeschichten von zu breiter Gestalt. Daß dieses Werk ebenso übertriebenen Tadel als unverdientes Lob je nach dem Parteistandpunkt fand, läßt sich erwarten. Ueber ersteren ist zu vgl. eine Abhandlung von Joh. Fr. Lebret (Tübingen 1801): „De Claudio Fleuryo, Catholicone an Acatholico?“ Fleury führt die Kirchengeschichte bis auf den Anfang der Kirchenversammlung zu Constanz. Seiner unwürdige Männer haben das Werk fortgesetzt: Claude Fabre, Priester des Oratoriums in Paris, und Alexander la Croix, ein unbeschuhter Carmeliter, setzten vom Jahr 1414—1778 die Kirchengeschichte fort. Ein freimüthiger katholischer Geschichtsschreiber räth dem Carmelitermönche die Aufsicht über die Küchengewächse seines Klosters statt der erfolglosen Untersuchung kirchenhistorischer Quellen an. Noch besitzen wir von Fleury einen Entwurf der Kirchengeschichte von 1414—1517, welchen er im Manuscripte hinterließ. Er findet sich zuerst abgedruckt in der neuesten Ausgabe des ganzen Werks, die 1840 in Paris bei Didier in 6 Bänden in gr. 8. erschien. Erst nach dem Tode Fleury's erschien auch sein Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane. (Vgl. v. Reichlin Meldegg, Gesch. d. Christenth., Bd. I. *Dupin*, nouvelle biblioth. T. 18.) Dr. Th. Pressel.

Fleury, Stadt mit berühmter Abtei (Floriacum) oder St. Benedikt auf dem rechten Ufer der Loire, unweit von Sulli, in der Diöces von Orleans. Das Kloster ward von Leodebod, Abt zu St. Anian in den ersten Jahren der Regierung Chlodwigs II. (638 bis 657) gestiftet. Die Mönche lebten unter der Regel des St. Benedikt, der erste Abt war Mummolus, der den später heilig gesprochenen und als Märtyrer verehrten Mönch Aigulf nach dem von den Longobarden verwüsteten Monte Casino sandte, die Reliquien des h. Benedikts von dort nach Fleury zu schaffen. Diese Uebersiedelung der Ueberreste des hochverehrten Heiligen (653) machte Fleury, wie sich Pabst Leo VII. ausdrückt, zum „caput ac primas omnium coenobiorum“; und natürlich geschahen hier von nun an durch den heiligen Patriarchen der abendländischen Mönche so viele und seltsame Wunder, daß vier Bände mit ihrer Aufzählung angefüllt wurden (cf. Floriacensis vetus bibliotheca Benedictina etc. Opera Joannis a Bosco. Lugduni 1605). Vermehrt wurde zudem das Ansehen des Klosters durch ein „hospitale nobilium“ und ein „hospitale pauperum“, errichtet von Ludwig dem Frommen, und durch einen Zuwachs von Reliquien aus dem Kloster St. Denys sammt einem jährlichen großen Fest zu Ehren derselben, wie auch zu Ehren des h. Benedikt am 4. Dezember alljährlich ein großes Fest gehalten wurde, welches zugleich ganz Frankreich feierte. Als die wilden Horden der Normänner in die Gegend kamen, flüchteten die Mönche von Fleury sich und alle ihre Reichthümer, auch die Reliquien des Leibes ihres h. Benedikts; das leere Kloster ward von den Barbaren in Brand gesteckt. Als diese 878 abermals nach Fleury kamen, schlug der tapfere Abt Hugo sie auf's Haupt; als sie zum dritten Mal heranrückten, und Reinald sich im Kloster häuslich niederließ, und sogar im Schlafsaale der Mönche sehr heidnische Verbrechen verübte, soll ihm Nachts St. Benedikt im Traum erschienen seyn und ihm den nahen Tod angekündigt haben. Dieser erfolgte auch unter furchtbaren Zeichen, und von nun an fürchteten die Normänner den h. Benedikt vor allen Heiligen Galliens. Mittlerweile hatten die reich und mächtig gewordenen Fleurenser die alte Frömmigkeit des Klosters ganz abgelegt und der Gehorsam hatte einem wüsten, zügellosen und habsüchtigen Treiben Platz gemacht. Das erbarmte den Grafen Elisiard, der vom Könige Raul den ernsten Befehl erhielt, die Klosterbrüder zur Ordnung zu bringen. Elisiard nahm den h. Odo, zwei andere Grafen und zwei Bischöfe mit sich, um seiner Sendung Ansehen zu geben.

Als aber der Zug nach Fleury kam, griffen die Mönche zu den Waffen, und während die Einen die Eingänge vertheidigten, standen die Andern auf den Dächern, um mit Steinwürfen sich der Einführung eines auswärtigen Abtes zu widersetzen. Nach dreitägigen vergeblichen Unterhandlungen beugte ein rascher und kühner Entschluß Odo's den Trotz der Mönche. Er ritt ganz allein auf das Kloster zu, den erstaunten Mönchen entfielen die Waffen und sie sanken dem Heiligen reumüthig zu Füßen. Odo blieb nun einige Zeit zu Fleury, und stellte die Ordnung so vollkommen wieder her, daß man bald darauf nicht bloß in Frankreich, sondern auch in England wieder anfing, Mönche aus Fleury kommen zu lassen, um der Besserung und um des Unterrichts willen, dem sie sich vorzüglich gewidmet hatten. Ihre Schule des Klosters ward eine der berühmtesten, so daß sie nicht selten gegen 5000 Zöglinge zählte, deren Jeder, so bald es ihm irgend möglich war, bei seinem Abgang der Klosterbibliothek, für welche die Mönche ungemein sorgten, zwei Handschriften schenkte. Den Ruhm dieser Schule hob hauptsächlich ihr Schüler Abbo, der nach England berufen wurde, um die dort gesunkenen Wissenschaften wieder in Aufnahme zu bringen. Der Fleurenser, die sich als Schriftsteller hervorthaten, sind aber nur wenige. Das Kloster soll dagegen im Besitz eines großen Manuscripten- und Bücherschatzes gewesen seyn, deren Verlust in Folge der Religionskriege sehr empfindlich war. Fleury vermochte sich nicht mehr zum alten Glanz emporzuschwingen, und so konnten die Fleurenser nichts Besseres thun, als sich an die Congregation des h. Maurus, eines der treuesten Schüler Benedikts, anzuschließen. Von den Fleurenser Mönchen sind zu unterscheiden die Floriacenser oder Florenser, welche den Abt Joachim von Floris zum Stifter haben (Encyklopädie von Ersch und Gruber). Dr. Th. Pressel.

Flodoard oder Frodoard, Presbyter und Kanonikus des Erzbisthums Rheims, war mehrfach verflochten in die Geschicke seiner Diöcese, ging in Folge der Ergebenheit gegen seinen Erzbischof eine Zeitlang seines Amtes und selbst seiner Freiheit verlustig und starb im Jahr 966, nachdem er selber zweimal vergebens zu Bisthümern erwählt worden war. Er gehört zu den fleißigsten und werthvollsten Chronisten der Geschichte seiner und der vorangehenden Zeiten. In seiner Chronica vom Jahr 919 bis 966 finden sich viele ausführliche Beiträge zur französischen, italienischen und deutschen Geschichte. Sein zweites Werk: historia ecclesiae Rhemensis enthält viele urkundliche Mittheilungen aus den Archiven der Kirche von Rheims und ist überhaupt mit einer bei den gewöhnlichen Chronographen seltenen Gründlichkeit abgefaßt. Selbstverständlich ist eine gewisse Parteilichkeit für seinen Erzbischof; ebensowenig dürfen eine Anzahl legendenartiger Mittheilungen befremden. Die Chronik findet sich abgedruckt bei *Duchesne*, Scriptor. vet. hist. Normann. Tom. II. p. 590—622. Die zweite Schrift wurde zuerst herausgegeben von Sirmond, Paris 1611. 8.; dann von *Pithoeus* in Scriptt. XII. coaetaneis. II. p. 109 sq. Vergl. *Fabricii* Bibl. med. et inf. latinit. s. v. und Schröckh, Kirchengesch. Bd. 21. S. 154. Hundeshagen.

Florentius, ein im christlichen Mittelalter und insbesonders in den Martyrologieen öfters wiederkehrender Name. So wird ein Florentius als Bischof von Vienne im südlichen Frankreich genannt, welcher 258 n. Chr. den Märtyrertod erlitten haben soll, und dessen Gedächtniß auf den 3. Januar gefeiert wird; ein Florentius, welcher 259 in Numidien jenes Todes gestorben seyn soll, und dessen Gedächtnißfeier auf den 30. April verlegt ist; ein Florentius, der zur Zeit der Verfolgung unter Decius für das christliche Bekenntniß gestorben sey, weßwegen er zu Perugia als Heiliger verehrt und sein Gedächtniß am 1. Juni gefeiert wird; ein als Märtyrer und Heiliger zu Sevilla am 23. Februar gefeierter Florentius soll dort 485 gestorben seyn; ein afrikanischer Bischof dieses Namens, ein eifriger Gegner des Arianismus, ward um 500 vom König Hunnerich nach Corsica verbannt, von wo er sich nach Trevigo in Italien begeben haben und dort gestorben seyn soll. Noch ein Florentius kam nach der Mitte des 7. Jahrhunderts in das Elsaß, und folgte dem h. Arbogast auf dem Bischofsstuhl zu Straßburg 663, wo er auch 675 starb. Von den Schriften dieser Märtyrer und Heiligen ist uns nichts bekannt.

Als Schriftsteller erscheint ein englischer Abt Florentius, welcher das Leben des h. Jodocus, eines englischen Königssohnes und Märtyrers aus dem 7. Jahrhundert schrieb, und ein Florentius, Presbyter zu Aouste in der Dauphiné, der das Leben der h. Rustikula oder Marcia († 632) schrieb.

Viel bedeutender als die genannten ist der englische Chronist Florentius, mit dem Beinamen Bavonius, Mönch zu Worcester. Dieser schaltete der Universalchronik des Irländers Marianus Scotus die lateinische Uebersetzung der angelsächsischen Chronik, Auszüge aus Beda, den größten Theil von Asser's Biographie des Alfred und manche werthvolle, besonders genealogische Nachrichten ein, und führte sie bis zu seinem Todesjahr 1118 fort. Er hatte nicht nur vorzügliche Handschriften vor sich, sondern übersetzte auch das Angelsächsische richtiger als die andern Chronisten. Da Florentius treu dem Marianus Scotus folgte, so wurde sein Chronicon häufig als das Chronicon Mariani bezeichnet. Das Werk ist von einem anderen Mönch desselben Klosters bis zum Jahre 1141 fortgeführt. Gedruckt ist es zu London 1592. 4.; zu Frankfurt 1601. Fol. *Pertz*, Monum. Germaniae. T. VII. p. 495 sq. Vgl. Lappenberg, Gesch. von England. I. S. LVIII. f., II. S. 210. 294. Dr. Th. Pressel.

Florentius, Radewin, s. Brüder vom gemeinsamen Leben.

Florenz, Kirchenversammlung, s. Ferrara.

Floriacenser oder der Orden von Flore, auch Florenser und Florienser genannt. Stifter dieser Congregation war Joachim, der Weissager, Abt von Flora oder Floris in Calabrien, geb. 1111, oder 1130, gest. 1202. Nach Beendigung der Schule wurde der talentvolle 14jährige Knabe von seinem Vater, einem Notar, an den Hof des Königs von Neapel, Rogers II. gebracht; aber bald verließ der Sohn überdrüssig die Eitelkeiten der Welt und faßte den Entschluß, nach Palästina zu gehen, und reiste dahin wider seines Vaters Willen ab. Unterwegs wollte ihn schon sein Entschluß wieder reuen; in Konstantinopel aber erschreckte ihn eine verheerende Pest so sehr, daß er plötzlich der Weltpracht entsagte, seine kostbaren Kleider ab- und ein Einsiedlerkleid anlegte, und seine Reise barfuß fortsetzte. In Palästina angelangt, soll er die ganze Fastenzeit auf dem Berge Thabor zugebracht haben, um bei größter Enthaltsamkeit und Abgeschiedenheit von allem menschlichen Umgang allein Gott und der Betrachtung göttlicher Dinge zu leben. Dieses habe nun Gott so wohlgefallen, daß er ihm zur Belohnung am Ostertag alle Wissenschaft eingegeben und eine Kenntniß der dunkelsten Geheimnisse der h. Schrift verliehen hätte. Hiemit steht freilich im Widerspruch, daß seine später gegen den Magister Sententiarum geschriebene Schrift auf der allgemeinen lateranischen Kirchenversammlung im Jahr 1215 als ketzerisch verdammt worden. Diese Verdammung, die nur auf seine Schriften ging, verhinderte freilich nicht, daß man ihm nach seinem Tod einen öffentlichen Dienst anstellte, welchen Gott durch die vielen Wunder, die auf seinem Grabe vorgegangen sehen, gebilligt haben soll. Als Joachim nach Calabrien zurückgekehrt war, hielt er sich eine Zeit lang in dem Kloster Sambuca auf, wo er das Amt eines Thürwärters verwaltete, und darauf ging er nach Corazzo, wo er dem Orden der Cistercienser beitrat. Nach dem Tode des Abtes dieses Klosters ward er zum Prior erwählt, regierte aber diese Abtei nur drei Jahre, und begab sich dann 1183 in eine Einöde, wo er einige seiner Werke schrieb. Da sich unterdessen 2—3 Schüler und Genossen an ihn angeschlossen hatten, so begab er sich mit diesen nach Flore, wo sie sich einige kleine Zellen erbauten, und als seine Schüler sich vermehrten, so legte er den Grund zu dem berühmten Kloster Flore, das sich schnell hob und Anhänger fand, die sich den Einrichtungen dieser neuen Mönchsgesellschaft anschlossen. Joachim entwarf nun besondere Satzungen zum Besten seines Klostervereins, die vom Pabst Cölestin III. 1196 bestätigt wurden. Auch an Wohlthätern, die das Kloster Flore mit irdischen Gütern bedachten, fehlte es nicht, wie ihm z. B. Kaiser Heinrich VI. große Güter schenkte, die noch durch seine Gemahlin, die Kaiserin Konstantia vermehrt wurden. Allmälig erhielt die Stiftung mehrere Klöster in Neapel und beiden Calabrien, war aber auch eine Zeit lang der Verfolgung ausgesetzt,

weil ihr Stifter der Häresie verdächtigt wurde. Dies veranlaßte Joachim, im J. 1200, noch eine Art von Glaubensbekenntniß aufzusetzen, worin er nicht nur alle seine Schriften aufzählt, sondern sich auch ausdrücklich über die Eile, in der er seine Werke verfaßte, entschuldigt, und seine Nachfolger auffordert, alle seine Bücher dem päbstlichen Gutachten zu unterstellen, da er nichts gegen den römischen Stuhl gelehrt haben wolle, und selbst Alles verdamme, was das Oberhaupt der Kirche nicht für rechtgläubig anerkenne. Joachim starb in seinem Kloster St. Martin de Canale am 30. März 1202. Einige Jahre später wurde sein Leichnam in die Abtei Flore gebracht, wo sogleich auf seinem Grab viele Wunder geschahen. Sein Nachfolger, der Abt Matthäus, wurde vom Pabste so sehr begünstigt, daß ihm 1224 der Bischofsstuhl zu Cerenza anvertraut wurde. Schnell vermehrten sich die Häuser des Ordens, so daß 34 Klöster gezählt wurden, darunter vier Frauenklöster, das vornehmste zu St. Helena bei Amalfi. Alle diese Klöster erkannten den Abt von Flore als ihren General. Im J. 1227 hatte Gregor IX. den Cisterciensern befohlen, keinen Floriacenser in ihren Orden übertreten zu lassen, weil die Satzungen des Ordens von Flore viel strenger waren als die ihrigen. Dies reizte die Cistercienser zu Neid und geheimen Ränken, bis es ihnen gelang, die Florenser um ihr Ansehen und ihre Selbstständigkeit zu bringen. Doch erhielt sich Flore, so lange es regulirte Aebte an seiner Spitze hatte; als aber 1470 der erste Kommendatarabt in der Person Ludwigs von St. Angelo gegeben wurde, traf auch die Mönche von Flore das gewöhnliche Loos, das weltliche Aebte über die Klöster brachten: die Güter des Klosters wurden schlecht verwaltet und die Mönche aus Eigennutz der Vorgesetzten gedrückt. Die meisten von Flore abhängigen Klöster in Calabrien und Basilikata traten 1505 zu den Cisterciensern, während einige andere dem Karthäuser- und Dominikanerorden einverleibt wurden. Das Kloster Flore selbst verband sich mit der Congregation von Calabrien. Was die Kleidung der Floriacenser betrifft, so war solche von grobem weißem Zeuge, und der Gestalt nach fast der der Cistercienser gleich. Sie gingen barfuß und nahmen im Chor eine Kutte über ihre ordentliche Kleidung. Vgl. Helyot, Klosterorden, Bd. V. S. 454—464. Dr. Th. Pressel.

Florian, St., Märtyrer. Als dieser römische Kriegsmann in den Tagen der diokl. Verfolgung hörte, daß in Lauriakum (Lorch, in Norikum, Oberösterreich) 40 Christen in Gefängnisse geworfen und gepeinigt werden, verfügte er sich dahin, und gab sich selbst als Christen an. Unerschütterlich in seinem Bekenntniß wurde ihm ein Stein um den Hals gehängt und er in der Enns ertränkt. Aber der Fluß spülte den Leichnam auf einem Felsen aus, wo ihn ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln beschützte; derselbe wurde schon unter Wundern an dem von ihm einer Dame in einer Vision bezeichneten Orte begraben, zwischen den Mündungen der Traun und der Enns etwas landeinwärts. Die früh angelegte Celle verwandelte sich in ein Kloster, welches mit seiner Burg (Ennsburg) in den Avaren- und Ungarnzügen bald Schutz bot, bald zerstört wurde. Neu begründet und den regulirten Chorherrn St. Augustins übergeben wurde es um 1070, und blühte nun unter dem Schutze der Bischöfe von Passau; auch hier brachte der Ruf der Heiligkeit Reichthum und Ueppigkeit. Abermals war das Kloster eine Burg der streitenden römischen Kirche, als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Adel und Bürger ringsum Reformation der Kirche verlangten, und die ihm unterthanen Bauern vom Probste forderten, daß ihnen in Wort und Sakrament „der deutsche Herrgott gereicht werde“. Im dreißigjährigen Kriege unterstützte das Kloster die Habsburger mit Rath und That, in den Ständen und mit großen Geldsummen. — J. Stülz, Geschichte des regul. Chorherrnstifts St. Florian. Linz 1835. Bis Schwaben und weiterhin finden sich dem St. Florian geweihte Orte. Reuchlin.

Florus, Drepanius, Canonikus (Priester) der Diöcese von Lyon, auch Florus Magister und Florus Diaconus genannt, lebte im 9. Jahrhundert unter Kaiser Ludwig dem Frommen, Karl dem Kahlen und König Ludwig II., dem Nachfolger des letztern im eigentlichen Frankreich. Walafrid Strabo u. A. rühmen seine Kenntnisse und seinen

Eifer für die Wissenschaft, wie auch seine für die damalige Zeit sehr ansehnl. Bibliothek. Die Geschichte der Dogmen thut seiner Erwähnung gelegenheitlich der wichtigen Streitigkeiten, die sich um die Mitte jenes Jahrhunderts über das Abendmahl und die Prädestination erhuben. Einer der vornehmsten Gegner der Brodverwandlungslehre des Paschasius Radbertus nach Rhabanus und Rhatramnus, deren Ansichten er theilte, statuirte er keinen andern Genuß des Leibs und Bluts Christi als durch den Glauben und nennt das Brod den mystischen Leib des Herrn u. s. w. in seiner Expositio in Canon. Missae, die bereits um's Jahr 834 verfaßt und zum großen Theil aus Cyprian, Ambrosius, Augustin, Hieronymus u. A. compilirt ist. Sie ist erstmals zu Paris ohne des Florus Namen im Druck herausgegeben 1548, auch durch den Bischof von Ruremond, van der Linden, 1589 (beide Mal sehr mangelhaft), endlich 1677 in der Lyoner Ausgabe der Väter und von Martène und Durand im 9. Bd. ihrer Collect. ampliss. Weitere Notizen darüber siehe in der Biographie universelle von Michaud.

An dem darauf folgenden Streit, der über die Lehre des Mönchs Gottschalk von der Prädestination ausbrach, betheiligte sich Florus vornehmlich durch seine im Namen der Kirche von Lyon (852) ausgegangene Schrift: Liber de praedestinatione contra Joh. Scoti erroneas definitiones, ohne sich damit gänzlich auf Gottschalks Seite zu stellen oder die wahre Lehre des Augustinus richtig zu treffen; wohnte auch der ersten vom Erzbischof Hincmar in der Sache Gottschalks berufenen Synode zu Chiersy (Crecy bei Laon) an, 849.

Im Streit seines Erzbischofs Agobard mit Amalarius (s. d. Art.) nahm er für jenen eifrig Partei durch mehrere in leidenschaftlichem Tone gehaltene Schriften, die ihrer Zeit viel Lärm machten und sich nebst andern Abhandlungen des Florus im 15. Bd. der Biblioth. Patr. Max. finden. Sein beträchtlichstes Werk, Commentar. in omnes Pauli Epistolas, ist ganz aus Augustinus compilirt. Für dessen Verfasser hielt man lange Zeit Beda, unter dessen Werken, Basel 1553, Köln 1612, es edirt worden; P. Mabillon hat aber durch Vergleichung der älteren Handschriften, wovon drei des Florus Namen tragen, dessen Autorschaft erhärtet. Er gilt auch für den Verfasser vieler Poesieen relig. Inhalts, Predigten, Briefe u. A., worüber des Weitern die erwähnte Biblioth. univers. T. XV. und Behr, Gesch. der Literatur des karoling. Zeitalters, sowie dessen Artikel bei Ersch u. Gruber Nachricht gibt. Das Dogmengeschichtl. über ihn siehe auch bei J. A. Cramer zu Bossuet &c. IV. 613, V. 1. S. 257, 2. S. 157. S.

Fluch, kirchlicher, s. Anathema.

Flue, Nikolaus von der, auch Bruder Klaus genannt, ein Unterwaldner, geb. d. 21. März 1417 im „Fluehli“, einer Besitzung seiner schon längst angesehenen Familie, wovon dieselbe, die ursprünglich Löwenbrugger hieß, den Namen führte, genoß einer frommen Erziehung im elterlichen Hause, und zeigte von früher Jugend an einen Hang zur Einsamkeit und zum beschaulichen Leben, ohne alles Sauersehen und kopfhängerische Wesen. Jugendgenossen schildern ihn als einen Menschen, der allewege züchtig, gütig, tugendlich fromm und wahrhaft gewesen, der Niemand erzürnte und nach der Arbeit sich von den andern Knaben zurückzog zum einsamen Gebet. So war es ihm ein unabweisliches Bedürfniß, mit seinem Gott umzugehen. Damit hing wohl, in Wechselwirkung, zusammen seine strenge Enthaltsamkeit, welche ihm durch frühe und anhaltende Uebung allmälig zur andern Natur geworden seyn muß. Vier Tage in der Woche nahm er nur einen Bissen Brod, einige gedörrte Birnen und einen Trunk frischen Quellwassers zu sich; und ebenso hielt er es die ganze Fastenzeit hindurch. — Dabei aber war er kein Sonderling, der sich dem gemeinen Wesen und den Verpflichtungen gegen dasselbe zu entziehen suchte, oder in dieser Hinsicht saumselig und gleichgültig sich verhielt. Als er in die Jahre der Kriegspflichtigkeit kam, da erzeigte er sich als einen tapfern Kämpfer, so daß er eine goldene Denkmünze erhielt, aber, wie es dem Christen geziemt, zugleich menschlich milde; und seine letzte That war eine rettende, indem er mit Gefahr des eigenen Lebens das von den Eidgenossen angezündete Katharinenstift zu Dießenhofen vor der Zerstörung bewahrte. Nicht minder diente er dem Vaterlande 19 Jahre lang in Werken

des Friedens als Landrath und Richter; und das Vertrauen seiner Mitbürger hätte ihm auch die höchste Stelle eines Landammans gerne anvertraut; aber er lehnte es beharrlich ab. Um so häufiger kam sie an seine Nachkommenschaft, an nicht weniger denn 40 Glieder derselben. Und das war ein Hauptdienst, den er dem Vaterlande leistete, daß er als frommer und treuer Hausvater demselben ein rechtschaffenes Geschlecht erzog. Fünf Söhne und fünf Töchter wuchsen ihm heran. Er war ihnen ein tägliches Vorbild in Gebet und Arbeit; und wie er jeden Abend die Arbeit des folgenden Tags unter sie vertheilte, so segnete er auch, nachdem er sie noch unterwiesen und mit ihnen gebetet hatte, ein Jegliches zur Ruhe ein, und ging dann mit ihnen schlafen; aber mitten in der Nacht erhob er sich immer wieder von seinem Lager und betete bis an den Morgen, wo er frühe zur Arbeit ging. — Nachdem er in Folge eines tiefen, schmerzlichen Eindruckes von Leidenschaftlichkeit bei einem Richterspruch, wobei es ihm schien, als ob Schwefelflammen aus dem Munde der Richter gingen, seine Aemter niedergelegt hatte: so bildete sich bei ihm unter ernster Prüfung vor Gott auch der Entschluß aus, sich ganz aus der Welt zurückzuziehen. Nur mit schwerem Herzen gaben die Seinigen ihre Zustimmung, seine Frau, nachdem sie eine Stimme in sich vernommen, die sie auf die höhere Bestimmung des geliebten Mannes hinwies. Am 16. Okt. 1467 nahm er, in grobem Gewand, barfuß und barhäuptig, dankend, betend, segnend Abschied von seinen Lieben, unter denen auch sein hochbetagter Vater war. Er wanderte in die Ferne bis Liestal; aber Gesichte und Stimmen von außen und innen riethen ihm die Heimkehr, und er ließ sich auf einer ihm eigenen Alp nieder. Vergebens suchten ihn die Seinigen zur Rückkehr in ihre Mitte zu bewegen. Sein Kilchherr (Pfarrer), dem er sich anvertraute, rieth ihm, da er ihn, obwohl er acht Tage nichts zu sich genommen, kräftig und heiter fand, seine Lebensweise fortzusetzen; und 20 Jahr genoß er nichts als das Mahl des Herrn, das der Priester ihm reichte. — Ein Gesicht leitete ihn in eine wilde Felsenschlucht, Ranft genannt, wo er, eine Viertelstunde von den Seinigen, die fortwährend seines väterlichen Raths genossen, seine Hütte baute. Kraft Beschlusses einer Landsgemeinde wurde ihm eine Kapelle nebst Klause erbaut, wo er fortan lebte, segnend, tröstend und betend, vornehmlich das Gebet: „Nimm Alles von mir, was mich abwendet von dir! gib Alles mir, was mich fördert zu dir! nimm mich mir, und gib mich ganz eigen dir!“ — Seine Enthaltsamkeit erregte Verwunderung, ja Verdacht, und geistliche und weltliche Obrigkeit bewachte ihn und stellte ihn auf Proben, die er wohl bestand. Er blieb auch dabei in lauterer Einfalt und Demuth, und wies die Fragenden auf Gott hin, der wisse, wie es sich damit verhalte. Immer weiter verbreitete sich der Ruf seiner mächtigen Fürbitte und seines weisen Raths, daher Leute aller Stände aus der Nähe und Ferne zu ihm strömten. Im Lichte Gottes und seines Wortes durchschaute er auch die Verhältnisse des zeitlichen Lebens, so daß seine Sprüche etwas Prophetisches hatten. Die reichen Gaben, die ihm je mehr und mehr zuflossen, verwendete er theils zu Werken der Liebe, theils für gottesdienstliche Zwecke, wie er denn seit 1477 durch einen Kaplan in seiner Klause Messe lesen ließ, und später eine eigene Pfarrei errichtete. Bei seinem immer regen vaterländischen Sinne wurde der Zustand der Eidgenossenschaft, ihre Herrsch- und Händelsucht, ihr Eingehen in fremde Sitten, und insbesondere ihre innere Zwietracht, eine Quelle tiefer Bekümmerniß für ihn. Ein letzter Sühneversuch, auf seinen Rath auf einer Tagsatzung in Stanz (Unterwalden) angestellt, scheiterte an der Rechthaberei der Parteien, als Bruder Klaus, von seinem Freunde, dem dortigen Pfarrer gerufen, unter sie trat, und die Starken, die vor der Hoheit des in Gottes und der Väter Namen sie mahnenden Einsiedlers sich beugten, in einer Stunde zu einem Vergleich brachte*). Weithin ertönte Freudengeläute,

*) Es muß hiebei bemerkt werden, daß Nikolaus nicht persönlich in Stanz erschien; der Pfarrer von Stanz, nebst dem Kaplan des Nikolaus überbrachten der Tagsatzung die Ansichten u. Wünsche des als heilig verehrten Mannes und vertraten ihn vor der Versammlung. Immerhin hat Nikolaus das Verdienst, den obschwebenden Streit durch seinen Einfluß beigelegt zu haben. S. die gründ-

und die dankbaren Stände sandten ihm kostbare Gaben. Sein also wohlbegründeter Ruhm machte ihn fortan zu einem Friedensstifter und Vermittler, dessen Beistand zu solchem Werke von allen Seiten her gesucht wurde. So gab ihm sein Gott noch einen ungetrübten Lebensabend. Die Zeit seines Abschieds, von ihm selbst geweissagt, nahte heran. Nachdem er noch in einer heftigen Krankheit seine Geduld und Ergebung bewährt und alle seine Angelegenheiten geordnet, die Seinigen getröstet und auf den Knieen die Sterbesakramente empfangen hatte, entschlief er auf hartem Lager sanft in seinem Gott, dem er gelebt und gedient hatte, 1488 am Tage seiner Geburt. Alles Volk im Lande weinte um ihn als um einen Vater und geleitete ihn zu Grabe, und die ganze Eidgenossenschaft trauerte. Sein Gedächtniß ist das eines Heiligen, wie es Wenige gegeben. Weil aber die Kanonisirung Geld kostet, welches das arme Unterwalden nicht aufbringen konnte, so hat erst Clemens IX. 1669 ihn unter die Heiligen erhoben, und zwar nur unter die, die verehrt werden dürfen.

Ein schönes Lebensbild von ihm, welches dieser Darstellung zu Grunde liegt, hat Alb. Bitzius (Jeremias Gotthelf) in Pipers evang. Kal. 1851 entworfen. — Vgl. auch Widmer, das Göttliche in ird. Entwicklung nachgewiesen im Leben Nik. v. d. Fl. Luz. 1819. Businger, Br. Klaus und sein Zeitalter. Luz. 1827. (G. Görres, Gott in der Geschichte. München 1831. 1.) **Kling.**

Fodrum, s. Abgaben, kirchliche.

Föderaltheologie, s. Coccejus.

Fonseca, Peter von, geb. 1528 in einem Dorf, Cortizada, in Portugal, trat 17. März 1548 als Novize bei den Jesuiten zu Coimbra ein, besuchte 1551 die neue Universität zu Evora, wo er den berühmten Barthol de Marthyribus, nachmals Erzbischof von Braga, hörte. Er wurde bald Professor daselbst und man hieß ihn um seiner scholastischen Virtuosität willen den „portugiesischen Aristoteles." 1580 erhielt er in feierlicher Versammlung unter Anwesenheit des Königs Sebastian und mehrerer Prinzen den Doktorhut, worauf er bald in die ersten Würden seines Ordens vorrückte und nach einander Assistent des Ordensgenerals, Visitator der Provinz und Oberer des Profeßhauses wurde. König Philipp II. berief ihn in eine zum Zweck der Reform Portugals niedergesetzte Commission und Pabst Gregor XIII. betraute ihn mit Leitung der wichtigsten Angelegenheiten. Die Stadt Lissabon verdankt seinem Eifer außer Anderen das Colleg der Irländer und das Kloster der heil. Martha. Er starb 4. Nov. 1599. Man hat von ihm u. a. Institutiones dialecticae, 1564 zu Lissabon und sonst zum öftern Mal im Druck erschienen und einen latein. Commentar über die Metaphysik des Aristoteles, 4 Bde., gleichfalls zum Oeftern aufgelegt. Er hat die Theorie der sogen. *scientia media Dei*, d. h. die Kenntniß des Möglichen oder dessen, was an sich oder unter gewissen Bedingungen hätte geschehen können, aber nicht geschehen ist, — vgl. die älteren Lehrbücher der Dogmatik im Locus de Deo — schon vor seinem Ordensgenossen L. Molina gelehrt, welcher sie allerdings ausführlich entwickelt und ihr diesen Namen gegeben hat in seiner Schrift: de concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis. Lissab. 1588. Vgl. die Biographie universelle Tom. XV. **S.**

Fontévraud, Orden von (Ordo fontis Ebraldi). In dem jetzigen Dorfe Arbresec, des Sprengels von Rennes, ward einem geringen Manne um's Jahr 1047 ein Knabe Namens Robert geboren, den er dem geistlichen Stand widmete, und welcher später von seinem Geburtsort den Beinamen erhielt (Robert von Arbrissel, wie das Dorf damals genannt wurde). In seinem 38. Lebensjahr berief ihn der Bischof Silvester von Rennes als Erzpriester zur Verwaltung des Bisthums, und Robert suchte mit Freundlichkeit und Kraft die ihm untergebenen Geistlichen an Ordnung und Zucht zu gewöhnen. Mit des Bischofs Tod sah er sein Wirken beendigt, lehrte darauf zu Angers die Theo-

---

liche Untersuchung von Schneller, Archivar in Luzern, über Nikolaus von der Flue, im Geschichtsfreund. 1852. Einsiedeln. Die Redaktion.

logie und zog sich endlich zu einem Einsiedlerleben in den Wald von Craon zurück. Er fand Nachahmer, und im Jahr 1096 vereinigte er sie dort in eine Versammlung von regulirten Chorherren (die nachherige Abtei de la Roe oder de rota). Pabst Urban II. lernte während seines Aufenthaltes in Frankreich Robert kennen, und fand in ihm den geeigneten Mann, der mit Erfolg Buße durch das Land predigen könnte. Auf viele Frauen machten Roberts Reden solchen Eindruck, daß sie den Freuden der Welt entsagten, andere sich vornahmen, ein früheres unzüchtiges Leben durch Strenge zu sühnen. Robert baute mehrere Klöster, von denen er Ebraldsbrunnen (fons Ebraldi, Fontevraux) zum Hauptsitz seiner Stiftungen erhob. Es hatte 3 Abtheilungen: das große Münster zu Ehren Unserer Lieben Frauen gewidmet, nahm 300 Jungfrauen oder Wittwen auf; zu St. Lazarus zählte man 120 Sieche oder Aussätzige, in der Madeleine fanden büßende Sünderinnen ein Unterkommen. Das Mannskloster, dem großen Münster zur Seite, ward dem Evangelisten Johannes gewidmet. Die große Kirche, im Jahr 1109 durch Pabst Calixt II. selbst geweiht, war für Alle gemeinschaftlich, außerhalb dieser aber jede Annäherung beider Geschlechter streng untersagt, so daß selbst Sterbende nur in der Kirche die Sakramente empfangen konnten. Nachdem der Orden schon 1106 von Pabst Paschalis II. bestätigt worden war, erfolgte 1113 eine abermalige Bestätigungsbulle, wodurch derselbe der Gerichtsbarkeit der Ordinarien entzogen wurde. Hierauf bestellte Robert ein Ordenshaupt in der Person der Petronella von Craon-Chemillé, die deßhalb als erste Aebtissin von Fontevraud angesehen wird und entwarf zugleich eine allgemeine Ordensregel. Er legte den Aufgenommenen den Namen der pauperes Christi bei. Das Schweigen durfte nicht gebrochen, selbst die Zeichensprache ohne Noth nicht angewendet werden. Dreimal jährlich soll die Tonsur erneuert werden. Tunica und Mantel seyen von dem gröbsten Landtuche, weder gefärbt, noch geschoren. Fleischspeise ist durchaus, selbst den Kranken, untersagt. Der Schleier soll das ganze Gesicht verbergen und niemals abgelegt werden. Das Seltsamste war die Verfassung des Ordens. Robert stellte denselben unter den besonderen Schutz der heil. Jungfrau, deren sichtbare Stellvertreterin die Aebtissin sey; daher dieselbe zur Vorsteherin der Geistlichen wie der Schwestern gesetzt war, und jene ihr gehorchen mußten, wie diese. Robert starb am 25. Februar 1125 (vgl. *Mabillon*, Ann. V. p. 314 sq. Acta SS. Febr. III. p. 593 sq. Hurter, Pabst Innocenz III. Bd. IV. S. 229 f.). Beim Tode Roberts soll allein das Kloster Fontévraud 3000 Nonnen gezählt haben, ja im Jahr 1150 wird ihre Zahl auf 5000 berechnet. Ebraldsbrunnen wurde Lieblingsstiftung und Begräbnißstätte mehrerer Könige von England Plantagenetischen Stammes. Der Orden aber verbreitete sich, wie es scheint, nie beträchtlich außerhalb Frankreichs, zählte jedoch zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in vier Landschaften 57 Priorate, deren Aller Haupt die Aebtissin von Ebraldsbrunnen war. Die letzte Aebtissin, Julie Sophie Charlotte von Pardaillan, Montespan und Antin starb zu Paris 1799 in der größten Dürftigkeit. Die französische Revolution vernichtete den Orden und verwandelte das Ordenshaus in ein Zuchthaus, wozu es noch immer dient. Alle Monumente der Kirche wurden zerstört. Dr. Pressel.

Foreiro (Franciscus Forerius), gelehrter Theologe des Dominikanerordens in Portugal im sechzehnten Jahrhundert. Nachdem er in seiner Vaterstadt Lissabon die alten Sprachen erlernt hatte, studirte er auf der Pariser Universität die Theologie, und erwarb sich bei seiner um's Jahr 1540 erfolgten Heimkehr den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten und Predigers, so daß er zum Büchercensor und Hofprediger ernannt wurde. Als im Jahr 1561 die bedeutenderen Theologen aller Königreiche zum Concil von Trient abgesandt wurden, ward auch Foreiro von König Sebastian Johann beordert. Paul Sarpi zog zwar aus Veranlassung einer Rede, welche Foreiro über das Meßopfer hielt, des letzteren Rechtgläubigkeit in diesem Punkt in Zweifel, doch vertheidigt ihn Pallavicini (Istoria del Conc. di Trento I. 18. c. 1.) gegen diesen Vorwurf, und in welchem Ansehen der Portugiese bei seiner Partei stand, erhellt daraus, daß er nach dem Schluß der Synode in die zur Abfassung eines Katechismus und zur Verbesserung des Missale und

Digitized by Google

Breviers aufgestellte Commission berufen und zum Sekretär der mit der Vollendung des Index librorum prohibitorum beauftragten Commission bestellt wurde. Nach seiner Rückkehr im Jahr 1566 wurde er zum Prior, später zum Provinzial seines Ordenshauses gewählt; seit 1571 lebte er im Convente zu Almada in literarischer Zurückgezogenheit, und starb hier am 10. Januar 1581. Seine nicht vollständig im Druck erschienenen Werke sind: 1) Isaiae prophetae vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario, in quo omnes loci, quibus sana doctrina adversus haereticos atque Judaeos confirmari potest, summo studio ac diligentia explicantur. Venet. 1563. In dieser Arbeit waren hauptsächlich die Arbeiten Forsters benützt. 2) Ungedruckt Commentaria in omnes libros prophetarum ac Job, Davidis et Salomonis. 3) Ebenso nicht gedruckt Lucubrationes in evangelia, quae per totum anni curriculum leguntur. 4) Seine am 1. Advent 1562 in Trient gehaltene Predigt, Brixiae 1563. Auch ein hebräisches Lexikon, das Foreiro zunächst nur für sich selbst anlegte, kam nicht zum Druck. Vgl. *Quetif & Echard*, Script. Ord. Praedic. II. p. 261 sqq. Dr. Pressel.

Fori privilegium, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Formosus, Pabst, Nachfolger Stephans V. (nach anderer Zählung VI.), hatte vor seiner Erwählung hohe Kirchenämter begleitet, war Bischof von Porto gewesen und als solcher von Seiten des römischen Stuhls nach Bulgarien gesendet worden, um Anstände, die sich bei den kürzlich erst zum Christenthum bekehrten Bulgaren bezüglich der Religion ergeben hatten, zu heben. Unter Pabst Johann VIII. aber der Theilnahme an einer Verschwörung gegen Kaiser Karl d. Kahlen und den Pabst, der jenem anhing, beschuldigt, war er, weil er sich nicht zur Verantwortung stellte, excommunicirt und mit dem Bannfluch belegt worden. Um Ruhe zu haben, hatte er schwören müssen, daß er nie wieder nach Rom kommen, noch die bischöfliche Würde sich anmaßen, sondern mit der Laiencommunion sein Lebenlang sich begnügen wolle. Im Jahr 883 aber entband ihn Pabst Marinus von diesem Eid, erklärte ihn für unschuldig und setzte ihn wieder in sein Bischofsamt ein. Die Fluth der politischen Parteiungen, die die Ursache seines Sturzes gewesen, hob ihn sogar noch vor Ablauf eines Decenniums auf den römischen Stuhl 891. Wohl wurde Sergius als Gegenpabst aufgestellt, konnte sich aber bei der Schwäche seiner Partei nicht halten und wurde alsbald vertrieben.

Bald nach seiner Inthronisation kamen Gesandte von Constantinopel, um die Streitigkeiten beizulegen wegen der von dem Patriarchen Photius ordinirten Geistlichen, die von den früheren Päbsten excommunizirt worden waren, mußten aber unverrichteter Dinge zurückkehren, was den Bruch zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche noch erweiterte. Im folgenden Jahre ließ er durch einen Legaten den Vorsitz führen auf dem Concil zu Vienne, das den Mißbräuchen steuern sollte, die in der Kirche von Arles überhand genommen. Wie übrigens die Wahl dieses Pabstes sehr stürmisch gewesen, so war auch sein ganzes Pontifikat. Er nahm sich Karl's des Einfältigen gegen Odo (Eudes) Grafen von Paris an, welcher nach dem Ende Karl's d. Dicken Aquitanien in Besitz genommen und sich (888) zum König von Frankreich hatte wählen lassen. Allein erst nach Odo's Tod gelangten die Karolinger wieder in den Besitz des gesammten Frankreichs. — In Italien stritten Guido, Herzog von Spoleto und Berengar, Herzog von Friaul um die Kaiserwürde. Jener, von Pabst Stephan V. (891) zum Kaiser gekrönt, hatte dessen Nachfolger Formosus vermocht, daß er auch seinen Sohn Lambert, den er zum Mit-Kaiser angenommen, krönte. Allein nicht nur Berengar wandte sich an den deutschen König Arnulf um Beistand, sondern bald lud diesen Formosus selbst durch eine Gesandtschaft ein (893), Italien und den Stuhl Petri von der Tyrannei des Kaisers Guido zu befreien. Denn dieser hatte in den Augen des Pabsts dadurch, daß er die kaiserlichen Rechte über Rom und seine Bischöfe geltend machen wollte, einen Fehler begangen, der ihn seiner Würde verlustig machte. Diese ward nun dem König Arnulf auf seinem zweiten Zug nach Italien ertheilt, 896, und Formosus starb noch in demselben Jahre nach 4½jähriger Regierung. — In Betreff der auch von Platina aufgenommenen Erzählung von der

Digitized by Google

Ausgrabung und Verstümmelung seiner Leiche und Cassirung seiner Verordnungen durch seinen Nachfolger Stephan, zu welcher der Herausgeber jenes Biographen der Päbste mit den Fortsetzungen von A. Cicarella, Köln 1600 und 1611, S. 145, die Anmerkung macht, daß diese Erzählung einer Erdichtung ähnlich sehe und ihre Unwahrheit aus den von einander abweichenden Angaben und Widersprüchen der betreffenden Scribenten sich leicht darthun lasse, s. das Weitere im Artikel Stephan VI. (VII.). S.

Formula consensus Helv., s. Helvetische Consensformel.

Forster. 1) Johann, 1495 zu Augsburg geboren, zuerst Lehrer der hebräischen Sprache zu Zwickau, einer der Gehülfen bei der lutherischen Bibelübersetzung, seit 1535 durch Luther's Vermittlung Pfarrer zu St. Moritz in Augsburg. 1538 mußte er wegen Streitigkeiten, in die er mit dem zwinglisch gesinnten Prediger Michael Keller verwickelt wurde, diese Stelle wieder verlassen und ward nun zum Professor der Theologie in Tübingen ernannt, wo er bis zum Jahr 1541 verweilte. Während Forster in wissenschaftlicher Beziehung für die Universität ein Gewinn war, so wirkte dagegen seine Anwesenheit für den kirchlichen Frieden nachtheilig. Als hitziger Lutheraner glaubte Forster das heil. Abendmahl nicht von seinem zwinglischen Collegen Phrygio nehmen zu dürfen, und communizirte bei Alber in Reutlingen, und Andere ihm Gleichgesinnte folgten hierin seinem Beispiele. Er erlaubte sich sogar in öffentlichen Vorträgen Schmähungen auf Blarer und Oekolampadius, Ersteren nannte er eine Schlacke, Letzteren einen gottlosen Sohn des Eli. Eine Visitationskommission, die von Stuttgart 1540 gesandt wurde, legte Forsters Verhalten dem Herzog vor, und dieser entließ den Mann, den er als Unfrieden stiftenden Fanatiker ansah. Forster begab sich nun nach Nürnberg, von wo aus er zur Einführung der evangelischen Lehre zuerst nach Regensburg, dann (1543) nach Schleusingen berufen wurde. Schließlich wurde er Crucigers Nachfolger im theologischen Lehramt an der Wittenberger Universität. Im Jahr 1554 wohnte er in Gesellschaft Melanchthons der Zusammenkunft von Naumburg bei zum Behuf der Beilegung der Osiander'schen Streitigkeiten, und starb 1556. Er verfaßte ein hebräisches Lexikon. Vgl. Brucker's Ehrentempel. S. 14—17. Schnurrer, biogr. u. liter. Nachr. S. 96—112. Beuerlin, Lehr. im Hebr. S. 410.

2) Valentin, geb. 20. Jan. 1530 zu Wittenberg, Schüler von Luther, Melanchthon und Eber, ward im Jahr 1580 Professor der Jurisprudenz in Heidelberg; da er aber den den Reformirten in Heidelberg eingeräumten Vorzug als eifriger Lutheraner nicht ertragen konnte, verließ er die Stadt, lebte zuerst in Worms seinen Privatstudien, bis er 1595 als Professor der Rechte nach Helmstedt berufen wurde, wo er am 28. Oktober 1608 starb.

3) Johann Andreas, der Theol. Dr., kurfürstl. wirkl. geistl. Rath und Pfarrer zu Oberhausen bei Landau in Unterbayern, geb. zu Hirschau 6. Febr. 1759. Im Jahr 1782 wurde er Priester, im päbstlichen Collegium zu Dillingen als Repetitor der Philosophie und der geistlichen Rechte, dann 1787 im bischöflichen Seminar zu Regensburg als Professor des Naturrechts und Religionscollegiums und als Subregens angestellt. 1788 ward er Regens am gleichen Seminar und lehrte darin Pastoraltheologie und geistliche Beredtsamkeit. 1801 ward er als Regens des Seminars nach Pfaffenhausen berufen. Er gab heraus: die Pflichten des Seelsorgers. Augsburg 1800.

4) Bartholomäus, kurfürstl. Professor der Rhetorik und der griech. Literatur am Gymnasium zu Landshut. Er wurde am 12. August 1753 geboren, trat 1776 in den Weltpriesterstand, und kam dann nach Altenöttingen als Wallfahrtspriester. Hier ward er als ein abgesagter Feind alles Aberglaubens und erklärter Gegner des Cölibats und beharrlicher Kämpfer gegen die römische Curie in viele Widerwärtigkeiten verwickelt, bis er 1803 nach Landshut versetzt wurde. Seine Schriften sind: Entlarvter Aberglauben bei Reliquien, Bildern ꝛc. München 1803. Von dem Interesse der römischen Curie an Ablässen und Brüderschaften. München 1803. Dr. Pressel.

Fortunatus, Venantius, Honorius Clementianus, Bischof von Poitiers,

und für seine Zeit namhafter Schriftsteller im Kirchenfach, geb. in der Nähe von Ceneda im Gebiet von Treviso, legte sich zu Ravenna auf Grammatik, Rhetorik, Poetik und Rechtswissenschaft, bildete sich aber vorzugsweise zum Redner und Dichter, woher er den Beinamen »Scholasticissimus« erhielt. Aus Italien wandte er sich aus unbekannten Gründen nach Frankreich, wo er um seiner poetischen Fertigkeit und Tüchtigkeit willen allgemeine Beachtung und Begünstigung, auch am Hofe Sigberts, König von Austrasien, dessen Vermählung (566) mit Brunhilde von ihm besungen ward, gnädige Aufnahme fand. Zu Poitiers gewann er an der Königin Radegunde, nachmals kanonisirt, die dort in Zurückgezogenheit lebte, und deren Schwester Agnes, Aebtissin des von jener gestifteten Klosters zum heil. Kreuz, Gönnerinnen, ward in der Folge Priester und deren Beichtiger, lag dabei fortwährend den philosophischen und theologischen Studien eifrigst ob, stand in naher Verbindung mit dem berühmten Gregor, Bischof von Tours und anderen kirchlichen Würdeträgern, denen er von Radegunde auf's Wärmste empfohlen worden. Endlich ward er selbst im Jahr 599 auf den bischöflichen Stuhl von Poitiers erhoben, wofür unwidersprechliche Zeugnisse vorhanden sind — starb jedoch bald, wahrscheinlich 609. Die Kirche von Poitiers begeht sein Andenken feierlich am 14. Dezember. Von seinen Werken sind zu erwähnen: Eilf Bücher Poesieen, verschiedenen Inhalts; Hymnen, die zum Theil in kirchlichen Gebrauch gekommen sind; Grabschriften; Briefe (an verschiedene Bischöfe, namentlich an den erwähnten Gregor); kleine Gedichte an seine Beschützerinnen, Radegunde und Agnes, die ihm den unbegründeten Verdacht unerlaubter Vertraulichkeit mit denselben zugezogen haben; das Leben des heil. Martin, ein Epos; eine Erklärung des Vater Unser, die für seine beste Schrift gilt und worin er sich zur Lehre des Augustinus über die göttliche Gnade bekennt; viele Lebensbeschreibungen von Kirchenheiligen u. s. w. — Eine sorgfältige, doch nicht ganz genügende Ausgabe seiner Werke hat der Jesuit Christoph Brower mit Fortunatus Leben und Anmerkungen. 4. Fulda 1603; 2. Ausg. Mainz 1617, geliefert. Nach letzterer sind sie in den 3. Band der Magna Biblioth. Patr. Lugdun. 1677. aufgenommen. Besser ist die Ausgabe seiner Werke von dem Benediktiner M. A. Luschi, Rom 1785. 2 Bde. 4. S. Biographie universelle, Paris, Michaud, Tom. 15.

Fortunatus, Patriarch zu Grado in Istrien (Friaul), eigentlich von Venedig, das dem oströmischen Kaiserthum anhing, während Istrien als Theil des Longobarden-Reichs Karl dem Großen unterthan geworden war — was die Stellung desselben sehr schwierig machte. In die politischen Händel der Venetianer nach Außen sowohl als nach Innen verwickelt — ohne daß aus den zeitgenössischen Berichten klar wird, wie viel er selbst dabei Schuld trug — brachte er den größeren Theil seines Lebens in Unruhe und Entfernung von seinem Patriarchat zu im Erblande Karl's, dessen Partei er gegen den Hof von Constantinopel genommen und von dem er (803) ein Immunitätsprivilegium für seine Kirche erhielt. Als es ihm endlich gelungen, zu dieser zurückzukehren, ergriff er beim Nahen eines Griechenheers abermals die Flucht. Kaum hatte er in der Folge seinen Patriarchenstuhl wieder eingenommen, so ward er bei Kaiser Ludwig dem Frommen (821) verdächtigt, floh und gerieth in die Gewalt des oström. Kaisers Michael; er kehrte 824 zurück und ward von Ludwig, vor dem er persönlich erschien, zur Untersuchung dem Pabst zugeschickt. Er starb nicht lange darauf im Frankenland. S.

Forum Appii, *Ἀππίου φόρον*, Ap.Gesch. 28, 15., ein mitten in den pontinischen Sümpfen gelegener Ort, vom Censor Appius Claudius angelegt, in der Nähe des heutigen St. Donato. Wegen des schlechten Trinkwassers und des unordentlichen Lebens der Matrosen war der Ort von Alters her übel berüchtigt, wie wir schon bei Horaz (sat. I, 5, 4.) lesen: Forum Appii differtum nautis, cauponibus atque malignis. Darum hielten sich die Reisenden nicht gerne in dem Orte auf und zogen die *τρεῖς ταβέρναι*, deren die Apostelgeschichte Erwähnung thut, die tres tabernae, welche Cicero (Att. 2, 10.) nennt, vor. Dieselben befanden sich ebenfalls an der Via Appia, zehn römische Meilen von jener Stadt nach Rom zu, und waren ein für Reisende besserer Stände bestimmtes Gasthaus, taberna deversoria. Noch jetzt sollen Ueberreste davon vorhanden seyn. Hier

wurde der Apostel Paulus auf dem Weg in die römische Gefangenschaft von seinen Glaubensbrüdern zu Rom eingeholt. Dr. Pressel.

Forum ecclesiasticum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Forum internum et externum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Foscarari (Aegidius Foscherarius), geboren am 27. Januar 1512 zu Bologna aus altem erlauchtem Geschlecht, trat als Jüngling in seiner Vaterstadt in den Orden der Dominikaner, begleitete in mehreren italienischen Städten das Amt eines Professors und Predigers, wurde 1546 von Pabst Paul III. zum Magister sacri palatii und 1550 von Pabst Julius III. zum Bischof von Modena ernannt, und 1551 zum wiedereröffneten Concil von Trient abgeschickt. Als dieses am 28. April 1552 wieder suspendirt wurde, kehrte Foscarari auf seinen Bischofsstuhl zurück und zeichnete sich durch strenge Lebensweise, Einfachheit in Kleidung und Speise, Fürsorge für Arme und strenge Wachsamkeit über seine Heerde aus. Nach dem Tod des Pabstes Julius III. wurde er bei dessen Nachfolger Paul IV. in Betreff der Rechtgläubigkeit verdächtigt und im Jahr 1558 in die Engelsburg abgeführt. Nach 7 Monate andauernder Gefangenschaft wurde er, da das Inquisitionsgericht keine Schuld gegen ihn fand, entlassen, nach Pauls IV. Tod durch eine förmliche Sentenz der Inquisition den 1. Januar 1560 für vollkommen unschuldig erklärt, und von Pabst Pius IV. zum Concil von Trient abermals beordert (1561), wo er mit der vorgängigen Prüfung alles dessen, was den öffentlichen Berathungen der Synode unterstellt werden sollte, beauftragt wurde, wie auch mit der Anordnung der Sitzungen und Redaktion der Canones. Bemerkenswerth ist, daß er die übergroße Zahl von Geistlichen auf diejenigen reducirt wünschte, welche durch den Besitz einer Pfründe zum Dienst einer Kirche verpflichtet wären, da Priester ohne Pfründen Rosse ohne Zügel seyen; außerdem redete er für Gewährung des Kelches, und stimmte mit jenen Bischöfen, welche behaupteten, Christus habe sich zwar allerdings beim letzten Abendmahl zum Opfer gebracht, aber nur zum Lob- und Dankopfer. Nachdem er allen unter Pius IV. gehaltenen Sitzungen beigewohnt und dieselben unterschrieben hatte, wurde er vom Pabst 1563 in die Commission berufen, welche nach Anordnung der Synode einen Katechismus abfassen und das Missale und Brevier verbessern sollte. Unter diesen Arbeiten ereilte ihn zu Rom der Tod am 23. Dezember 1564. Schriften hinterließ er nicht. Vgl. *Quetif & Echard*, Script. Ord. Praed. II, p. 184—186. Dr. Pressel.

Fossorii, s. Copiaten.

Fourier, s. Communismus.

Fox, Georg, s. Quäker.

Fragmente, Wolfenbüttler. Die unter diesem Titel im vorigen Jahrhundert durch Lessing herausgegebenen Abhandlungen setzten damals die ganze theologische Welt in Bewegung; jetzt kann kaum mehr ein Verleger bewogen werden, die noch fehlenden abdrucken zu lassen. Vielfach bis in die neuere Zeit ist über den Verfasser derselben geschrieben worden, durch einen Brief jedoch des Prof. Joh. Alb. Heinr. Reimarus, der dem auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Manuscripte beigefügt ist, ist es hinlänglich bewiesen, daß der Verfasser dieses Manuscriptes Hermann Samuel Reimarus ist, zu seiner Zeit Professor in Hamburg. In der Form, in welcher sich das Manuscript gegenwärtig befindet, ist es 1767 und 1768 geschrieben, aber einzelne Theile desselben müssen schon vor 1747 ausgearbeitet seyn, da H. S. Reimarus es noch dem Senator Brockes mitgetheilt hat. Das Werk sollte den Titel führen: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Der Verf. war sich des Schadens, den das Werk anrichten konnte, wohl bewußt und wollte es daher auch geheim gehalten wissen, nur wenn Schwärmer die Menschheit in den Katholicismus zurückzuführen versuchen sollten, glaubte der Sohn J. A. H. Reimarus, müsse man mit dem Werke hervortreten. Auch Lessing hat die Aufsätze nicht von Reimarus erhalten, erst nach seinem Tode ist ein sehr kleiner Theil des Manuscriptes nach Wolfenbüttel gekommen. Es müssen damals mehrere Abschriften von dem Werke gemacht seyn, denn außer den beiden

Exemplaren, die der Hamburger und Göttinger Bibliothek überliefert sind, von H. S. Reimarus eigenhändig geschrieben und erst in den letzten Monaten seines Lebens 1768 vollendet, gibt es noch eine Abschrift, die früher im Besitz der Familie von Spreckelsen war und kürzlich in einer Auction in den Besitz des Herrn Gädechens in Hamburg übergegangen ist; ja außerdem gibt es noch eine Abschrift, aber freilich nur eines Hauptstückes in dem Nachlasse des Hamburger Syndicus Sieveking.

Das Manuscript, das sich auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet, besteht aus zwei starken Quartbänden, von denen der erste 972, der zweite 1072 Seiten nebst einem ausführlichen Register enthält; die Handschrift ist deutlich und nicht eben sehr gedrängt geschrieben. Theil I. enthält den Vorbericht und fünf Bücher. Das erste Buch mit dem Titel: „Wahrhafte Vorstellung von der Unterdrückung der vernünftigen Religion in der Christenheit“ besteht aus folgenden Kapiteln: 1) Taufglaube, angedichteter Glaube; 2) Catechisation zum blinden Glauben; 3) Predigten die Vernunft zu belästern; 4) Glaubenseifer wider die vernünftige Religion; 5) Verderben des Christenthums. Das zweite Buch enthält: Betrachtungen über die angegebenen Boten der Offenbarung vor Mose. Kap. 1: Die Erzväter von Adam bis auf Noah. Kap. 2: von Abraham bis auf Mosen. Das dritte Buch: Betrachtungen über die Handlungen Mosis. Kap. 1: Von den Handlungen Mosis in Aegypten. Kap. 2: Ueber den Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer. Kap. 3: Die Begebenheiten der Israeliten in der Wüste bis an die Gesetzgebung bei Horeb. Kap. 4: Die Gesetzgebung am Berge Horeb. Kap. 5: Zug der Israeliten von Horeb bis an Mosis Abschied. Das vierte Buch: Von den Nachfolgern Mosis im Regiment: 1) Von Josua. 2) Betrachtungen der israelitischen Richter. 3) Von dem ersten König Saul. 4) Von der Regierung Davids. 5) Von dem Betragen Salomo's und der übrigen angerühmten Könige und Propheten. Das fünfte Buch: Von den Lehren des A. T. 1) Von Gott. 2) Vom Messias. 3) Von der Menschen Unvollkommenheit und Vollkommenheit. 4) Von der menschlichen Seele und deren Unsterblichkeit.

Theil II. Buch 1. Kap. 1: Vom Zustande des Judenthums und der praktischen Religion Jesu. Kap. 2: Neue Geheimnisse nicht in Jesu Lehre. Kap. 3: Vom heil. Geist bei der Taufe Jesu. Kap. 4: Levitische Gebräuche wollte Jesus nicht ändern. Buch 2. Kap. 1: Zweideutigkeit des Himmelreichs Jesu. Kap. 2: Aufklärung der Sache aus Jesu Handlungen. Buch 3: Auferstehung Jesu und Wiederkunft aus den Wolken. Buch 4. Kap. 1: Plan des Unternehmens der Apostel. Kap. 2: Mittel zur Pflanzung des Christenthums. Kap. 3: Wunder der ersten Kirchen. Kap. 4: Abschaffung der levitischen Gebräuche. Buch 5. Kap. 1: Lehrgebäude des ersten Christenthums. Kap. 2: Prüfung des protestantischen Systems. Kap. 3: Von der Heilsordnung des neueren Christenthums. Anhang einer historiae criticae canonis N. Testamenti. Buch 6. Kap. 1: Geschichtbücher. Kap. 2: Lehrbücher. Kap. 3: Kanonisches Ansehen der Bücher des N. Testamentes.

So achtungswerth der Verf. unter seinen Mitbürgern da stand, so spricht sich doch, wie fast in allen Büchern dieser Art aus damaliger Zeit, ein solcher Widerwille gegen den orthodoxen Lehrbegriff aus, durch den sie die Welt 17 Jahrhunderte betrogen glaubten, daß ein Christ sich überwinden muß, um nur diese Darstellung zu lesen, besonders die des N. T. Dazu kommt, daß der Standpunkt des Verf. ein jetzt völlig überwundener ist, viele von den Zweifeln durch die Wissenschaft gelöst, andere anerkannt, der Lehrbegriff aber tiefer begründet und nicht mehr durch solche Zweifel erschüttert wird, die Grundgedanken des Verf. in ihrer Nichtigkeit aber so klar vor Augen liegen, daß auch nicht einmal die Gegner des Christenthums mit diesem Werke irgend etwas anfangen können. Doch hat das Werk historischen Werth, und sollte billig für die Theologie des vorigen Jahrhunderts uns ganz gedruckt vor Augen liegen. Deßhalb hat der Unterzeichnete das Manuscript in Niedner's Zeitschrift abdrucken lassen, dieser Abdruck ist aber nur bis zum Ende des 4. Kapitels des 3. Buches des 1. Theiles gediehen;

berechnet war er auf den ganzen ersten Theil. Wie geheim das Manuscript früher gehalten wurde, erhellt daraus, daß in der Ecke des Titelblattes steht: „Compegit bibliopegus initiatus." Der Buchbinder war also auch wohl Mitglied der geheimen Gesellschaft von Freigeistern, die es damals in Hamburg gab. **W. Klose.**

Francke, August Herrmann, geboren am 23. März 1663 in Lübeck. Seine Eltern (der Vater, Johann Francke, Dr. der Rechte und Syndicus bei dem Domcapitel des Lübecker Stiftes und bei den Ständen des Fürstenthums Ratzeburg, die Mutter, eine Tochter des Lübecker Bürgermeisters David Gloxin), ließen sich seinen Unterricht und Erziehung auch in religiöser Beziehung sehr angelegen seyn. Einen besonders heilsamen Einfluß auf ihn hatte seine jüngste Schwester, die ihm aber bald durch den Tod entrissen wurde. Seit dem Jahre 1666 waren die Eltern nach Gotha gezogen, wohin der Vater von Herzog Ernst dem Frommen als Hof- und Justizrath berufen worden war, und wo er schon 1670 starb. Unser Francke, nachdem er das Gymnasium zu Gotha durchlaufen, bezog 1679 die Universität Erfurt, wo er jedoch noch keine theologischen Vorlesungen anhörte; nur beschäftigte er sich eifrig mit der hebräischen Sprache. Bereits nach Verfluß eines halben Jahres begab er sich auf die Universität Kiel und trat daselbst in enge Verbindung mit Kortholt, dessen öffentliche Vorträge, Privatunterricht und näherer Umgang (Francke war sein Haus- und Tischgenosse) auf ihn sehr anregend einwirkten. Da er von seinen Lehrern in Erfurt und Kiel gehört hatte, daß die hebräische und griechische Sprache »die beiden Augen der theologischen Studien« seyen, so suchte er nun, der bereits im Griechischen sehr bewandert war, besonders seine Kenntnisse in der hebräischen Sprache zu erweitern; er verließ zu diesem Zwecke Kiel und brachte zwei Monate in Hamburg zu, um den Unterricht des berühmten hebräischen Sprachgelehrten Esra Edzardi zu genießen; dieser empfahl ihm besonders das cursorische Lesen des A. T.; Francke befolgte diese Vorschrift mit großer Pünktlichkeit; in Gotha, wohin er von Hamburg gezogen, las er in Einem Jahre die hebräische Bibel siebenmal durch; er wurde dabei nicht nur durch seine Achtung vor dem Worte Gottes, das ihm übrigens seinem tieferen Inhalte nach damals noch wenig bekannt war, sondern auch durch ein sehr glückliches Sprachtalent (er hatte bereits auch das Französische und Englische gelernt) unterstützt und vorwärts getrieben. Es ist, als ob der christliche Geist, müde der Fesseln des dogmatischen Scholasticismus, ihn instinktmäßig zum Studium der heil. Schrift getrieben hätte. — Eine Stelle als Stubengesellschafter und Lehrer des Hebräischen bei einem angehenden Theologen, der in Leipzig studirte, setzte ihn in den Stand, diese Universität zu beziehen (1684). Hier hatte er nun die beste Gelegenheit, seine theologischen und humanistischen Kenntnisse zu erweitern. Er lernte hier auch das Italienische und Rabbinische, promovirte 1685 zum Magister, und stiftete in Verbindung mit Paul Anton, der später in Halle sein College wurde, das vielbesuchte Collegium philobiblicum, das unter seiner Leitung später noch mehr aufblühen und ihm so viele Feindschaft zuziehen sollte. Während dieses ersten Leipziger Aufenthaltes gab er nur Anstoß durch Uebersetzung zweier Schriften des Molinos aus dem Italienischen in's Deutsche. Obgleich wir des Uebersetzers Aussage, daß er durchaus nicht Allem, was in Molinos steht, beistimme, vollkommen Glauben schenken, so läßt sich doch nicht läugnen, daß es wünschenswerth gewesen wäre, wenn er dem deutschen Publikum gesundere Nahrung geboten hätte. Es erging aber dem Francke wie einst dem Dr. Luther, als er die deutsche Theologie bevorwortend den Deutschen empfahl: Beide erkannten nicht die Tragweite der von ihnen dem Publikum angebotenen Schriften, Beide suchten einen Ausweg aus scholastischen Verirrungen, und wollten zum inwendigen Christenthum zurücklenken.

Damals erhielt er zum zweitenmale das Schabbelische Familienstipendium, das sein Oheim mütterlicherseits, der Pastor Gloxin zu Lübeck zu vergeben hatte; dieser stellte die Bedingung, daß der Neffe »auf einige Zeit nach Lüneburg zu dem frommen und gelehrten Superintendenten Caspar Hermann Sandhagen sich begeben sollte, um sich

von demselben in der Auslegung der Bibel, besonders der Propheten, und in der Harmonie der Evangelien weiter unterrichten zu lassen.« Dies führte den entscheidenden Wendepunkt in Francke's religiöser Entwickelung herbei. Er hatte bis dahin keineswegs leichtsinnig gelebt, sondern seine Jugendzeit vielmehr in großem Fleiße zugebracht. Er wirft sich aber vor, daß seine Theologie in seinem Kopfe, nicht in seinem Herzen war, daß er mit der heiligen Schrift sich beschäftigte, um gelehrt zu werden, nicht um ihren Inhalt auf Herz und Leben anzuwenden, daß er nichts Unrechtes darin gesehen, durch Wissen und Lernen nur nach Ehre, Reichthum und guten Tagen zu trachten. Dabei fühlte er sich nun keineswegs befriedigt; es regte sich in ihm ein Streben nach wahrer Gottseligkeit und reiner Hingebung an die Sache des Herrn. Er sollte aber zu tieferer Erkenntniß der Sünde und der Gnade, seines sündlichen Ich und des sündentilgenden Erlösers, zum wahren lebendigen Glauben geführt werden. Dies geschah in Lüneburg. Als er einst über Joh. 20, 31. zu predigen hatte, erkannte er, daß ihm dieser Glaube annoch fehle. »Mir kam,« sagt er, »mein ganzes bisheriges Leben vor Augen, wie einem der auf hohem Thurme die ganze Stadt übersieht. Erstlich konnte ich gleichsam die Sünden zählen; aber bald öffnete sich auch die Hauptquelle, nämlich der Unglaube oder bloße Wahnglaube, womit ich mich bisher selbst so lange betrogen hatte.« Groß, erschütternd war die Angst, in die er darüber gerieth. Er erfuhr, wie hart es sey, keinen Gott zu haben, an den sich das Herz halten könne, seine Sünden zu beweinen und nicht zu wissen warum oder wer der sey, der solche Thränen auspresse; und ob wahrhaftig ein Gott sey, den man erzürnt habe. In solchem Zustande kniete er nieder, und bat um Befreiung aus demselben, wenn wahrhaftig ein Gott und ein Heiland wäre. Da erhörte ihn der Herr plötzlich. »Alle Zweifel waren verschwunden: ich ward versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo, ich konnte ihn nicht allein Gott, ich konnte ihn auch Vater nennen. Alle Traurigkeit, alle Unruhe des Herzens war hinweggenommen; ich war wie mit einem Strome der Freude überschüttet, daß ich aus vollem Herzen und Munde Gott lobte und pries, der mir so große Gnade erzeigt hatte. Mit großem Kummer und Zweifel hatte ich meine Kniee gebeugt, und mit unaussprechlicher Freude und Gewißheit stand ich wieder auf. Es war mir, als hätte ich in meinem ganzen Leben in einem tiefen Schlafe gelegen, als wenn ich Alles nur wie im Traume gethan hätte und wäre davon nun erst aufgewacht. Ich war überzeugt, daß alle Welt, mit aller ihrer Seligkeit und Lust, solche süße Lust im menschlichen Herzen nicht erwecken könne als diese war, und sahe wohl im Glauben, daß nach solchem Vorschmacke der Gnade und Güte Gottes die Welt mit ihren Reizungen und Lockungen zur Lust wenig bei mir ausrichten werde.« Einige Tage darauf hielt er seine Predigt über Joh. 20, 31. »Von jener Zeit an, erklärt er im Fragment von seinem Leben, ist es mir mit dem Christenthum ein Ernst und von da an leicht geworden, alles ungöttliche Wesen und alle weltlichen Lüste zu verläugnen. — Seit der Zeit habe ich aber auch angefangen, mehr um des Guten willen zu leiden.« In ihm war vorgegangen, was so vielen Theologen und Geistlichen seiner Zeit fehlte. Daher nun von seiner Seite unablässiges Streben, das Kleinod, das er errungen, Andern mitzutheilen, und von Seiten der Zeitgenossen theils willige Aufnahme, theils heftiges Abstoßen und gehässige Feindschaft.

Seinen neu errungenen Glauben legte er dar in dem »auf Veranlassung christlicher Freunde aufrichtig und einfältig entworfenen Bekenntnisse seines inneren Wandels vor Gott" (in Franckens öffentlichem Zeugnisse von dem Dienste Gottes S. 13). Es spricht sich in demselben ein auf's Tiefste von Christo durchdrungener Sinn aus, und schwerlich möchte die schärfste Prüfung eine Spur von Heterodoxie darin entdecken; auf der andern Seite war leicht vorauszusehen, daß der neue Geist manche von den alten, unbrauchbar gewordenen Formen zersprengen würde. — Francke verließ im Frühjahr 1688 Lüneburg und begab sich nach Hamburg, wo er bis Weihnachten desselben Jahres blieb. Er befreundete sich daselbst mit dem Candidaten Nikolaus Lange,

der später brandenburgischer Superintendent wurde; durch die Unterredungen mit demselben über die herrschenden Mängel des Kinderunterrichts wurde er veranlaßt, eine Privatschule für Kinder in Hamburg zu errichten. Hier lernte er nicht nur, wie er selbst bekennt, Geduld und Nachsicht in Behandlung der kirchlichen Fehler, sondern es wurde ihm auch immer klarer, wie verderbt das gewöhnliche Schulwesen und wie höchst mangelhaft die Kinderzucht sey; und dies erregte schon damals in ihm den sehnlichsten Wunsch, daß er gewürdigt werden möchte, zur Verbesserung des Schul- und Erziehungswesens etwas beizutragen. Er hat oft versichert, daß sein hamburgischer Kinderunterricht als die Grundlage von allem dem anzusehen, was Gott in der Folgezeit durch ihn gethan habe. Das Ergebniß seiner in Hamburg gemachten Erfahrungen faßte er nachher in der Schrift zusammen: Von Erziehung der Kinder zur Gottseligkeit und christlichen Klugheit.

Sein Oheim gestattete ihm mit dem Schabbelischen Stipendium eine beliebige Universität zu beziehen, und eingedenk der Worte: Wenn du dich einst bekehren wirst, so stärke deine Brüder, wendete er sich nach Leipzig, nicht ohne allerlei Kämpfe vorauszusehen, aber in getrostem Glauben auf dieselben gefaßt. Zuvor wollte er sich noch stärken durch Umgang mit Spener; er begab sich daher bereits nach acht Tagen zu ihm nach Dresden und wurde von ihm mit Freuden in sein Haus und an seinen Tisch aufgenommen. Spener billigte sein Vorhaben, exegetisch-praktische Vorlesungen zu halten, welches er nun alsobald nach seiner Rückkehr nach Leipzig, im Frühjahr 1689 ausführte. Er las über mehrere paulinische Briefe und zwar in deutscher Sprache; das Zimmer, welches er dazu gemiethet hatte, war bald zu klein für die Menge der Zuhörer; der Rektor der Universität, Dr. Olearius gestattete ihm den Gebrauch eines der akademischen Hörsäle; auch hier fehlte es bald an Raum. Während der Hundtagsferien mit den sogenannten lectiones cereales betraut, erklärte er vor beinahe dreihundert Zuhörern den 2. Brief an Timotheus. Daneben wurden die früheren von Francke und andern Magistern angefangenen collegia philobiblica fortgesetzt; jener ließ zugleich geübtere Studirende unter seiner Aufsicht homiletische Vorträge über biblische Stellen halten. Diese Vorträge waren von sehr gesegneter Wirkung unter den Studirenden; diese wurden in die schrecklich vernachläßigte Schrift eingeführt, — und in das Christenthum: ein neuer Geist schien die studirende Jugend zu beseelen, ein Geist der Buße, der Einkehr in sich selbst, des werkthätigen Glaubens. Damals kam der Name Pietisten auf. Es blieben aber auch die von Francke vorhergesehenen Widerwärtigkeiten nicht aus. Es regte sich der Neid über die glänzenden Erfolge eines angehenden Docenten (auch Bürger drängten sich zu seinen Vorträgen); man erhob den pedantischen Vorwurf, daß der Gebrauch der deutschen Sprache verwerflich sey; man tadelte Francke, daß er den Weg zur Seligkeit nicht als so ganz leicht darstellte; Vielen galt er als ein hochmüthiger Mensch, der den Heilsweg besser kennen wolle als alte Gelehrte; ja er wurde bereits der Abweichung von der reinen Lehre beschuldigt und als Haupt der neuen Sekte der Pietisten, als Heuchler, verschrieen. So kam es dahin, daß ihm im Jahre 1690 von der theologischen Fakultät die theologischen Vorlesungen untersagt wurden; in demselben Jahre verließ er Leipzig, im folgenden entfernten sich Schade und Anton, seine Collegen in Haltung jener biblischer Collegien. Nach einer kurzen Wirksamkeit in Lübeck an der Stelle seines verstorbenen Oheims Glorin, erhielt er im Juni 1690 das Diakonat an der Augustinerkirche in Erfurt. Auch hier wirkte er, im Verein mit Breithaupt (s. d. Art.) in großem Segen. Daß die noch so scharfe Predigt des lauteren Evangeliums am meisten Anziehungskraft ausübe, das zeigte sich auch bei diesem Anlasse. Selbst viele Leute aus der Umgegend und Mitglieder der katholischen Kirche besuchten seine Predigten; einige von diesen traten zur evangelischen Kirche über. Francke suchte die Wirkung der Predigten zu erhöhen durch Wiederholung derselben zu Hause, durch Vertheilung und Verkauf neuer Testamente und anderer guter Schriften. Allein auch hier blieben, wie er es ebenfalls vorausgesehen, die Anfechtungen nicht aus; die ersten kamen, wie leider natürlich, von

Seiten seiner ihm am nächsten stehenden Collegen, andere von Seiten der fanatischen Katholiken, welche die kurmainzische Regierung, unter deren Botmäßigkeit Erfurt damals stand, gegen den kühnen und einflußreichen Verkündiger des Evangeliums zu bearbeiten suchten. Nachdem man zuerst ihn vergeblich der Verbreitung ketzerischer Bücher beschuldigt, erschien ein kurfürstliches Rescript, daß Francke als Urheber einer neuen Sekte sogleich von seinem Dienste und aus der Stadt entfernt werden solle. Sofort begab sich Francke in den Rath und beschwerte sich über diese Verfügung; er erreichte damit nur dieses, daß ihm unter harter Bedrohung befohlen wurde, binnen zwei Tagen die Stadt zu räumen. Er benützte diese Frist, um seine Gemeindeglieder, Große und Kleine, zu stärken und zu trösten, und verließ Erfurt im Sept. 1691*) und begab sich zu seiner Mutter nach Gotha; schon wollte der Herzog ihn für seine Lande gewinnen, allein an demselben Tage, an welchem er in Erfurt seine Entlassung erhalten, war ein Schreiben aus Berlin eingetroffen, welches ihn, wenn in Erfurt seines Bleibens nicht wäre, in die kurbrandenburgischen Lande berief. Am 22. Dec. 1691 erhielt er die Ernennung (Designation) als Professor der griechischen und orientalischen Sprachen an der entstehenden Universität Halle, zugleich wurde ihm das Pastorat an der Georgenkirche in Glaucha vor Halle übergeben.

Er kam am 7. Januar 1692 in Halle an, übernahm im Februar das Pfarramt und eröffnete zu Ostern seine Vorlesungen, für welche letztere er vorerst keine Besoldung erhielt; daher in dem Berufungsschreiben ausdrücklich gesagt war, daß ihm die Pfarrei zu seiner besseren Subsistenz übertragen werde. So war er denn an dem Orte, der von nun bis zu seinem Tode die Stätte seines immer mehr sich erweiternden Wirkens bleiben sollte. Bei Nennung des Namens: A. H. Francke denkt man schon längst zunächst an Francke, den Pädagogen an das Hallische Waisenhaus und an die andern damit verbundenen Stiftungen, allein diese bilden nur den einen Theil von Francke's Wirken, und die Betrachtung seiner Thätigkeit als Pfarrer und Lehrer der Theologie gibt uns erst den Schlüssel zum Verständniß seiner Wirksamkeit erstgenannter Hinsicht.

Was zuvörderst Francke, den Pfarrer, betrifft, so kam er in eine seit langer Zeit verwilderte und verwahrloste Gemeinde; sein Vorgänger war wegen Ehebruchs abgesetzt worden, das kirchliche Leben lag ziemlich darnieder, und neben sittenloser Ueppigkeit und Fleischeslust herrschte die bitterste Armuth. Die Geistlichen waren so gesinnt und geartet, wie wir sie in den Zeiten des aufkommenden Pietismus meistens finden; sie hielten streng an der reinen Lehre und am alten Schlendrian ihres gemächlichen Pfarrlebens; sie lebten und ließen leben; nicht nur erforderte also das Arbeitsfeld sehr viele Arbeit und Geduld, sondern er mußte auch erwarten, und hat es gewiß von Anfang an klar erkannt, daß die Mitarbeiter ihm ebenso mitspielen würden, wie er es bereits an andern Orten erfahren hatte. Er verschaffte sich zunächst Eingang durch seine Predigten, diese machten, wie in Erfurt, den größten Eindruck und zogen bald aus der ganzen Stadt Schaaren von Zuhörern herbei. Denn wiewohl sie durch keinen Schmuck der Beredtsamkeit glänzten, obwohl sie nicht durch bilderreiche Sprache und Auskramen von allerlei Anekdoten die Hörer anzuziehen suchten, so war ihnen ein solches Gepräge von Glaubenswärme, Einfachheit, Herzlichkeit, verbunden mit freimüthiger Rüge der herrschenden Gebrechen, aufgedrückt, daß sie nicht anders konnten, als christliches Leben wecken und nähren. Gerne wendeten sich die Bewohner von Halle von den trockenen, gelehrten Abhandlungen der todten Orthodoxie ab, wie sie meistens in den Hallischen Kirchen gehört wurden, um wieder einmal an wahrhaft apostolischer Predigtweise sich zu erbauen. Wenn Francke's Predigten, verglichen mit denjenigen unserer Zeit, oft sehr lange sind, so fiel dieser Umstand damals nicht auf und wurde übrigens durch die Fülle des Inhalts weit über-

*) In Erfurt schrieb er gegen das Ende seines dortigen Aufenthaltes die „abgenöthigte Fürstellung der ungegründeten und unerweislichen Beschuldigungen und Unwahrheiten, welche in dem jüngst in Leipzig publicirten Pfingstprogramm von Carpzov enthalten sind.

wogen*). Francke bearbeitete aber seine Gemeinde noch auf mannigfaltige andere Art. Erbauungsstunden, die er täglich Anfangs in seinem Hause, dann, um übler Nachrede zu entgehen, in der Kirche hielt, wurden zahlreich besucht und gereichten Vielen zur Belehrung und Erweckung, ebenso die zum Besten der ganz unwissenden, verwilderten Jugend eingerichteten, öffentlichen Katechisationen, zu denen auch die Erwachsenen gerne sich einfanden. Daneben widmete er sich mit unermüdlichem Eifer der Seelsorge, wobei er durch sein mildes, freundliches Verfahren die Herzen zu gewinnen und seinen ernsten Ermahnungen Eingang zu verschaffen wußte. Auch als Beichtvater übte er durch die jedem Einzelnen gewidmete Sorgfalt einen wohlthätig wirkenden Einfluß aus, wozu dieses wesentlich beitrug, daß er die persönliche Anmeldung in seinem Hause, welche er als Regel in seiner Gemeinde einführte, zu sorgfältiger Prüfung ihres geistlichen Zustandes und zu heilsamer Ermahnung zu benutzen pflegte. Um dabei von allen beengenden Rücksichten frei zu bleiben, leistete er auf die Erhebung des Beichtgeldes Verzicht. Es verdient unsere Beachtung, daß er es für nöthig hielt, sich darüber in einer eigenen Schrift zu rechtfertigen (1699), aus der wir die damit verbundenen Uebelstände sattsam kennen lernen. Wurden doch Einige durch das Beichtgeld zu dem Wahne verleitet, daß man die Vergebung der Sünden mit Geld erkaufen müsse, und daß, — was freilich wohl auch eintreffen mochte, der Prediger aus schnöder Gewinnsucht zum öftern Genusse des h. Abendmahls ermahne. Außerdem suchte Francke durch allerlei erbauliche und belehrende Schriften zu wirken, sey es, daß er zu heilsamer Anwendung des Predigtamtes, zum erbaulichen Lesen des Wortes Gottes Anleitung gab, sey es, daß er praktische Erklärungen einzelner Theile der heiligen Schrift veröffentlichte. In andern Schriften handelte er von Christo, als dem Kern der heiligen Schrift, gab kurze Anweisung zur wahren, lauteren und apostolischen Erkenntniß Jesu Christi, Anleitung zum Gebet, schriftmäßige Lebensregeln und beantwortete die Frage, was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sey. Vorzügliche Beachtung verdient die geisteskräftige, zunächst für den Lehrstand bestimmte Schrift: Nicodemus oder Tractätlein von der Menschenfurcht. Daß Francke, so gut wie Spener, die mit der pietistischen Bewegung, nach Maßgabe der menschlichen Schwachheit, verbundenen Irrthümer unerschrocken bekämpfte, ist bekannt. So führte er den Separationslustigen, welche die herrschende Kirche ein Babel schalten, zu Gemüthe, daß Babel noch in ihrem eigenen Herzen sey, wenn sie lieblos über Andere urtheilten. So streng seine Grundsätze waren in Beziehung auf die Mitteldinge, so war er doch viel zu tief im Christenthum gegründet, als daß er eine äußerliche Abkehr von der Welt mit der eigentlich christlichen Weltentsagung verwechselt hätte.

Mit seiner Pastoralwirksamkeit stand seine Thätigkeit als akademischer Lehrer im innigsten Zusammenhange, und das ist eben das karakteristische Kennzeichen derselben. Es führt uns dieser Gegenstand zur Stiftung der Universität Halle. Diese Universität wurde von Anfang an eine Pflanzstätte des durch Spener und seine Freunde geweckten neuen Lebens und Spener hatte auf die Berufung der ersten theologischen Lehrer entscheidenden Einfluß. Am leichtesten und sichersten konnte sich der neue Geist in einer neuen Anstalt Bahn brechen, — so wie zur Zeit der Reformation in Wittenberg. Aeltere Anstalten mit ihren verrosteten Formen waren dazu nicht geeignet. Um aber Francke's und seiner Collegen Wirksamkeit richtig zu würdigen, ist es nöthig, so wie auch billig, die Resultate derselben nicht nach dem Maßstabe der späteren Entwicklungen zu beurtheilen. Francke zu einer Art von Vorläufer des Rationalismus vulgaris zu machen, wäre ebenso verkehrt, als wenn z. B. die Encyklopädie von Wetzer und Welte Sigmund Jakob Baumgarten als Vorläufer von Hegel aufführt. Der Pietismus bildet so wenig den Uebergang zur modernen Neologie, daß man vielmehr sagen kann, — worauf mehrere Indi-

*) Mit zunehmendem Alter wurde Francke, entgegen dem gemeinem Sprichwort, kürzer. So sind auch unter den von G. Francke 1838 herausgegebenen, von Tholuck bevorworteten Predigten, keine übermäßig langen.

zien führen, — daß sie ohne den Pietismus früher ausgebrochen wäre; der Pietismus hat gleich wie die Reformation des 16. Jahrhunderts das große Verdienst, daß er die vom Grunde des Heils abfallende Zeit zu demselben zurückführte, und dem umsichgreifenden Indifferentismus einen Damm entgegensetzte. Der Pietismus gab dem 18. Jahrh. in Deutschland seinen religiösen Impuls und Karakter, den der deutsche Rationalismus selbst in seinen gewaltigen Abirrungen selten ganz verläugnet hat, und wodurch er sich von der französischen Philosophie zu derselben Zeit deutlich unterscheidet. Jedes menschliche Wirken aber ist beschränkt durch Zeit und Ort, nicht bloß in seinen Erfolgen, sondern auch in seiner wesentlichen Bestimmtheit. Es war in der deutsch-lutherischen Kirche das kirchliche Dogma an die Stelle der heiligen Schrift, die Schulformel an die Stelle des lebendigen, thätigen Glaubens getreten. Der Pietismus erkannte das tiefste Bedürfniß der Zeit, indem er die Schrift über die kirchliche Dogmatik, das christliche Glaubensprinzip und -Leben über die theologische Scholastik setzte. Es war freilich damit eine gewisse Einseitigkeit verbunden, sie war aber nöthig und vollkommen berechtigt.

Francke war zunächst nicht theologischer Docent; in welche nahe Berührung er aber seine Professur zur Theologie brachte, ergab sich schon aus seinem Osterprogramm von 1692, worin er zum Studium der Sprachen der heiligen Schrift, des Hebräischen und Griechischen ermunterte. Er bekleidete dieses Amt bis 1699; im Jahr 1698 wurde er Professor der Theologie und blieb es bis zu seinem Tode; seine frühere Professur wurde 1699 einem Andern übertragen; 1716—17 war er Prorektor; eine früher auf ihn gefallene Wahl hatte er wegen überhäufter Geschäfte abgelehnt. Neben ihm arbeiteten Bayer, Anton, Breithaupt, seit 1709 Joh. Heinr. Michaelis und Joachim Lange, seit 1716 Herrenschmid. Diese Männer wirkten mit Ausnahme von Bayer, der Halle bald verließ, alle in demselben Geiste und Sinne, wie wir ihn oben bezeichnet haben; so schien die theologische Fakultät ganz eigens eingerichtet zu seyn, um die Spener'schen Grundsätze zu verbreiten. Francke begann seine theologische Thätigkeit 1698 mit einer Einleitung in das Alte Testament und wiederholte öfter diese Vorlesungen, indem er sie auch auf das Neue Testament ausdehnte. Nächst dem war ihm die Hermeneutik besonders werth; er hielt es für ein Hauptgeschäft der theologischen Docenten, gute Ausleger der heiligen Schrift zu bilden. So las er also bis 1726 öfter über Hermeneutik, und veröffentlichte 1712 seine praelectiones hermeneuticae; überdies gab er die Anwendung der aufgestellten Regeln in der Erklärung biblischer Abschnitte oder auch ganzer Bücher der heiligen Schrift, vorzüglich der Psalmen und des Evangeliums Johannis. Denn er hatte den Grundsatz: theologus nascitur in scripturis und beklagte es, daß er während seiner Studienzeit fast keine exegetischen Vorlesungen habe hören können. So empfahl er auch in der Methodus studii theologici und sonst auf's Eifrigste das Studium der Grundsprachen der heiligen Schrift, und selbst des Chaldäischen; er wollte, daß der hebräische Text dem Theologen so geläufig würde wie der deutsche. Das Collegium orientale, das er stiftete, leistete für die Pflege der betreffenden Sprachen wesentliche Dienste, sollte aber hauptsächlich der Erforschung des A. T. zu Hülfe kommen. Wie gesund seine Auslegung war, zeigt sich darin, daß er sehr eifrig die Erforschung des eigentlichen Wortsinnes, sensus literalis empfahl und sich angelegen seyn ließ. Daß er die andern theologischen Disciplinen, so weit sie damals vorhanden waren, keineswegs vernachläßigt wissen wollte, geht aus der Methodus studii theol. deutlich hervor. Er wollte auch die sogenannte polemische Theologie nicht abschaffen, sondern nur regeln und leiten; er sprach sich dahin aus, daß eine genaue Kenntniß der Häresien zur Reinhaltung und Beschützung der Frömmigkeit viel beitrage, „daß Manche aus Mangel an Kenntniß der Kirchengeschichte in solche Meinungen und Ausdrücke verfielen, die sie nicht vertheidigen könnten, ohne in Irrthum zu gerathen.“ Methodus st. th. c. III. §. 31. Treffend bemerkt er, ibid c. III. §. 28, in Hinsicht der Dogmatik seyen zwei Extreme zu vermeiden, daß wir nämlich dem Studium derselben nicht zu viel oder zu wenig Werth beilegen; in erster Hinsicht bekämpft er den herrschenden Scholasticismus, der wie er sagt, Einige

zu Skepticismus („... existunt alii, qui divina humanaque sine reverentia ulla ac modestia contrectantes paradoxis opinionibus multo magis quam orthodoxa sententia oblectantur, et quia aures et linguas atticas habent, perverso novitatis studio magis ac magis in scepticismum, ipsumque tandem atheismum dati in reprobam mentem prolabuntur") verleite; in der zweiten Hinsicht erklärt er sich gegen eine schon von Spener, dessen Worte er anführt, bekämpfte Abirrung des Pietismus, daß nämlich das Studium der heil. Schrift den Gebrauch aller dogm. Schriften ersetze und völlig überflüssig mache. Außer den genannten Vorlesungen beschäftigte er sich besonders mit specieller Unterweisung der jungen Theologen in Allem, was ihnen zur Vorbereitung auf ihre künftige Amtsführung nöthig war. So verschaffte er ihnen Gelegenheit zu Katechisationen, er hielt homiletisch praktische Uebungen, las selbst Homiletik; im collegium pastorale, oder ministeriale, wie er es auch nannte, machte er die Theologen mit den wichtigen Pflichten ihres Amtes bekannt und prägte ihnen die zu beobachtenden Klugheitsregeln ein. In den Jahren 1711 und 1712 las er ein eigenes Collegium über Casuistik. Von besonderem Einflusse waren seine lectiones paraeneticae, die er schon vor Inauguration der Universität angefangen und bis an seinen Tod fortsetzte; die dazu bestimmte Stunde war Donnerstags 10—11; es war von Seiten der Fakultät die Einrichtung getroffen, daß in derselben Stunde kein anderes theol. Collegium gelesen wurde, damit alle theol. Studirende daran Antheil nehmen könnten. Diese Lectionen waren dazu bestimmt, den jungen Theologen dasjenige, was zum rechtschaffenen Christenthum gehört und was besonders sie zur würdigen und heilsamen Amtsführung vorbereiten konnte, näher an's Herz zu legen. An eine bestimmte Methode band Francke sich nicht, sondern er machte es sich zur Hauptregel, daß er in jeder Stunde den Studirenden sagte, was er gerade ihnen zu sagen am nöthigsten erachtete. So spricht er sich selbst aus im Vorwort zur ersten Sammlung dieser Vorträge 1726. Diese Vorträge benützte er auch, um den Studirenden Anleitung zur rechten Einrichtung ihrer Studien zu geben, sowie denn jeder bei der versammelten theologischen Facultät an gewissen Tagen und zu bestimmten Stunden sich Raths erholen konnte. — Anfänglich hielt er eigene paränetische Lectionen über die Methodus studii theologici, die nachher unter diesem Titel herauskamen, er sammelte dabei die Materialien zu seiner idea studiosi theologiae, 1712 herausgegeben; seit 1720 hielt er eigene lectiones methodologicas, die mit den paränetischen in keiner Verbindung standen. Auch die Monita pastoralia theologica gingen aus den paränetischen Lectionen hervor. Es erhellt aus dem Gesagten, daß die theologische Stärke Francke's nicht gerade auf dem streng wissenschaftlichen Felde zu suchen ist, wie das auch seine theologischen Schriften beweisen. Der religiös-sittliche Gesichtspunkt war in ihm so sehr vorherrschend, daß er die Theologie selbst als uberior Chistianismi cultura definirte. Im Zusammenhange damit lehrte er, daß Christus der eigentliche Endzweck des theologischen Studiums sey, worüber er sich schön also ausspricht: qui est finis scr. s., idem etiam est finis theologiae. Finis enim Theologiae non potest non principii sui, quod unicum habet, finem sequi. Qui porro est finis theologiae, idem etiam finis est studii theologici, utpote quod neutiquam esse ac dici posset theologiae studium, nisi theologiae finem sibi haberet propositum (Methodus st. th. c. II. §. 3. Wo solche Grundsätze Wurzel faßten, da war der fruchtbare Keim zur gedeihlichen Entwickelung der theologischen Wissenschaft gelegt. In seinem theologischen Wirken zeigt sich ein ähnliches organisirendes, gestaltendes Talent wie in der Stiftung und Leitung des Waisenhauses.

Wenn die ganze Wirksamkeit Francke's mit bedeutsamen Erfolgen gesegnet wurde, so fehlte es auch nicht an Widerwärtigkeiten. Es kommen hier zuerst und vor Allem seine Streitigkeiten mit den Hallischen Geistlichen in Betracht, die sich schon vor der Ankunft Francke's in ihren Predigten gegen die Pietisten heftig ausgelassen, und sich dadurch eine tüchtige Zurechtweisung von Seiten der Regierung zugezogen hatten. Der Geist, der die Wirksamkeit Francke's beseelte, der große Beifall, den er sogleich fand, der Einfluß, den er auf die Bürgerschaft ausübte, die Leere der übrigen Kirchen gegenüber der Fülle

von Zuhörern, die sich zu seinen Predigten hinzudrängten, dies Alles mußte die üble Stimmung gegen ihn zum Ausbruch bringen; — und die etwelchen Ueberspanntheiten und Verirrungen einiger seiner Anhänger gaben den Gegnern willkommenen Anlaß zum Angriffe gegen ihn. Da sehe man, hieß es, wohin seine Lehre führe; über seine Privaterbauungsstunden zumal verbreitete man die schmutzigsten Erzählungen. Es kam dahin, daß der Kurfürst im Nov. 1692 eine eigene Commission ernannte, um die ärgerlichen Streitigkeiten beizulegen. Die Vergleichsartikel, die übrigens weit mehr zu Gunsten Francke's und des mitbeschuldigten Breithaupts als der Stadtgeistlichen lauteten, wurden am letzten Sonntage des Advents in allen Kirchen in und vor der Stadt verlesen, und damit der Friede bis 1698 wiederhergestellt. In diesem Jahre gab Francke durch eine Predigt über die falschen Propheten neuen Anstoß. Obwohl er sich dabei aller Persönlichkeiten enthielt, so mußte doch jedem Zuhörer offenbar seyn, daß er ziemlich nahe liegende Uebelstände und Verirrungen berührte. Die Hallischen Prediger deuteten nicht ganz ohne Grund diese Predigt auf sich; sie fingen daher wieder an, auf der Kanzel auf die Pietisten loszuschlagen, und belangten Francke selbst injuriarum bei dem Consistorium. Dieses forderte den Angeklagten auf, sich zu verantworten und zu sagen, was er denn eigentlich gegen das Ministerium habe. Francke sagte in seiner Verantwortung, es sey nicht seine Schuld, wenn der eine oder andere Prediger sich durch seine Rede getroffen gefühlt, zugleich aber sprach er sich offen und entschieden aus über dasjenige, was er an seinen hallischen Collegen im geistlichen Amte zu tadeln hatte, und beklagte sich insbesondere, daß diese die Leute gewarnt hätten, zu ihm nicht in die Kirche zu gehen, indem das der Weg zur Hölle sey. Die Geistlichen vertheidigten sich und beschuldigten Francke nebst seinen beiden Collegen Breithaupt und Anton mannigfaltiger Irrthümer. Eine kurfürstliche Commission, zur Beilegung dieser großes Aufsehen machenden Streitigkeit niedergesetzt, stiftete zwischen beiden Parteien einen Vergleich, dessen Inhalt für Francke und seine Collegen wiederum viel günstiger lautete als für die Geistlichen; seitdem änderte sich die Sachlage. Francke's Einfluß machte sich mehr und mehr geltend. Er wurde 1715 Pfarrer zu St. Ulrich, und dadurch Mitglied des Ministeriums, sein Gehülfe in diesem Amte wurde **Freylinghausen** (s. d. Art.), sein Sohn Gotthelf August wurde auch Mitglied der Stadtgeistlichkeit. Bei Francke's Tode waren nur noch zwei seiner ehemaligen Widersacher am Leben, wovon der eine J. G. Francke, aber nicht Verwandter unsers Francke, in seiner Leichenrede auf diesen ihn einen um die ganze lutherische Kirche hochverdienten Theologen nannte. Auswärts hatte er auch allerlei Gegner, die besonders auch seine Wirksamkeit als theologischer Lehrer angriffen.

Heftige Angriffe und bittere Anfeindungen hatte er ebenfalls zu erleiden als Stifter des hallischen Waisenhauses und der damit zusammenhängenden Anstalten; denn sie waren allerdings der getreueste Abdruck seines Geistes und trugen am meisten dazu bei, seinen Einfluß zu begründen, zu befestigen und weithin zu verbreiten; denselben Anfeindungen haben wir es zu verdanken, daß wir aus Francke's Händen selbst eine sehr eingehende Beschreibung des Anfanges und Fortganges dieser großartigen Schöpfungen des neu erwachten christlichen Geistes erhalten haben. — Da ihm die Rohheit und Unwissenheit vieler seiner Gemeindekinder sehr zu Herzen ging, so benützte er die gewöhnliche Almosenvertheilung unter die schaarenweise an bestimmten Tagen die Stadt durchziehenden Armen dazu, ihnen auch an ihrer Seele durch Unterricht zu helfen. So ließ er sie seit Anfang des Jahres 1694 alle in sein Haus treten, fing an die Jungen aus dem Katechismus zu fragen und ließ die Alten zuhören, richtete dann an sie eine freundliche Ermahnung und schloß mit einem Gebete, worauf er seine Gabe austheilte und erklärte, daß er es ferner jede Woche so halten werde. Dies geschah und die große Unwissenheit, die er entdeckte, bewog ihn zu einem weiteren Schritte. Er versuchte eine Anzahl von Kindern dadurch zur Schule zu halten, daß er den Eltern wöchentlich das Schulgeld gab; allein diese holten zwar das Schulgeld pünktlich ab, schickten aber ihre Kinder nicht zur Schule. Inzwischen hatte er auch angefangen, um auch für die Noth der verschämten Armen etwas zu thun,

bei christlichen Leuten eine Büchse zu freiwilligen Gaben umherzusenden, später aber, da die Reichen nichts gaben und Andern diese Sammlung beschwerlich wurde, eine solche Büchse für die bei ihm Aus- und Eingehenden im Pfarrhause angebracht und die Sprüche 1 Joh. 3, 17. und 2 Kor. 9, 7. darüber geschrieben. Da fand sich eines Tages, um Ostern 1695, daß eine wohlthätige Hand auf einmal 7 Gulden eingelegt hatte. Es war, wie später bekannt geworden, eine fromme Wittwe aus einer angesehenen hallischen Familie, die Commissions-Räthin Knorr. „Als ich dieses in die Hände nahm," berichtet Francke, „sagte ich mit Glaubensfreudigkeit: das ist ein ehrlich Capital, davon muß man etwas Rechtes stiften; ich will eine Armenschule daraus anfangen. Ich besprach mich nicht mit Fleisch und Blut, sondern fuhr im Glauben zu und machte noch desselbigen Tages Anstalt, daß für 2 Thlr. Bücher gekauft wurden, und bestellte einen armen Studiosum, die Kinder täglich zwei Stunden zu informiren, dem ich wöchentlich 6 Gr. dafür zu geben versprach, der Hoffnung, Gott werde indessen mehr bescheeren." Das ist der Anfang von Franckens Stiftungen, der unscheinbare Keim, aus welchem durch Gottes Gnade ein Baum erwuchs, unter dessen Zweigen so viele Tausende eine schirmende Zuflucht gefunden und Segen für Zeit und Ewigkeit gewonnen haben. Um Ostern 1695 wurde die Armenschule eröffnet, ein Vorsaal von Francke's Studirzimmer war ihr erstes Lokal. Die ersten Erfahrungen waren niederschlagend. Von 27 Kindern, die Bücher empfangen hatten, kamen nur vier wieder; die andern verkauften die Bücher und blieben weg. Es wurden neue Bücher gekauft, welche die Kinder jedesmal nach der Schule wieder abliefern mußten. Es wurde wöchentlich ein kleines Almosen unter die Kinder vertheilt, um ihnen Lust zur Schule zu machen; so kam die Schule nach und nach in Gang. Denn nachdem das Capital von 7 Gulden verbraucht worden, floßen neue Beiträge. Bald wurde es bekannt, mit welchem Fleiße jetzt die Armenkinder unterrichtet würden; eine Anzahl Bürger erbot sich, ein wöchentliches Schulgeld zu zahlen, wenn ihre Kinder an diesem Unterrichte Theil nehmen dürften. So stieg schon im Sommer die Zahl der Kinder auf 60, und der Lehrer mußte täglich fünf Stunden Unterricht geben. Im Herbst reichte schon ein Zimmer nicht mehr aus, es mußte noch eine Stube im Nebenhause gemiethet werden, im Winter eine zweite; nun wurden die Kinder der Bürger von den Armenkindern getrennt und jede Abtheilung besonders unterrichtet. Da Francke immer auf's Neue die Erfahrung machte, daß zu Hause wieder ausgerottet wurde, was man in der Schule gepflanzt hatte, faßte er den Entschluß, wenigstens einige Kinder völlig in Pflege und Erziehung zu nehmen. Ein unerwartetes Vermächtniß setzte ihn in den Stand, von den jährlichen Zinsen ein Waisenkind zu erhalten; wie er sich nach einem solchen umsah, wurden ihm vier genannt, und er entschloß sich, sie alle aufzunehmen, am 5. Nov. 1695; — am 16. Nov. waren schon neun beisammen, die bei christlichen Leuten gegen ein Pflegegeld untergebracht wurden; zu ihrem Aufseher wurde ein frommer Studiosus, G. H. Neubauer, von da an bis an sein Ende Francke's unermüdlicher, uneigennütziger Gehülfe bestellt. Schon im folgenden Jahre, da die immer mehr sich ausdehnende Schule den Ankauf des an die Pfarrwohnung angrenzenden Hauses nothwendig gemacht hatte, wurde den Waisen, deren Zahl jetzt bis zu 12 aufgestiegen war, in jenem Hause eine gemeinschaftliche Wohnung angewiesen, und eine Haushaltung für sie eingerichtet; damit wurde alsobald eine neue wohlthätige Einrichtung für arme Studirende verbunden, nämlich ein Freitisch, an dem anfänglich 24 Theil nahmen, bald 50, später 150; an einem später errichteten außerordentlichen Freitische wurden fast eben so viele gespeist. Aus den Tischgenossen wurden die Lehrer für die Armenschulen genommen, — so bildete sich der Anfang des nachher mit den Stiftungen verbundenen Lehrerseminars. Im folgenden Jahre, da die Zahl der Waisenkinder auf 52 gestiegen, mußte ein zweites Nebenhaus angekauft werden. Es wurde nun die Armenschule in eine Knaben- und Mädchenschule geschieden, die Zahl der Klassen vermehrt, der Bürgerschule eine Klasse für die Elemente der gelehrten Studien beigefügt, aus welcher sehr bald eine besondere lateinische Schule hervorging; gleichzeitig wurde zur nachmaligen Errichtung des Päda-

gogiums oder Erziehungsanstalt für junge Leute höhern Standes dadurch der Grund gelegt, daß mehrere auswärtige, adelige Familien ihre Söhne nach Halle schickten, um sie unter Francke's Aufsicht erziehen und unterrichten zu lassen.

Doch immer dringender wurde bei dem steten Wachsthume dieser verschiedenen Anstalten die Verlegenheit, für dieselben die nöthigen Räumlichkeiten zu beschaffen. Francke mußte sich entschließen, ein Waisenhaus zu bauen; da ein passendes Grundstück zum Ankauf sich darbot, wurde am 24. Juli 1698 der Grundstein zu dem neuen Baue gelegt. Welch ein Glaubensmuth und Glaubensgeduld erfordert wurde, um einen solchen Bau anzufangen, fortzuführen und zu vollenden, darüber hat Francke selbst, veranlaßt durch gehässige Anfeindungen, Bericht erstattet in der Schrift: Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden, liebreichen und getreuen Gottes (zuerst 1709 zu Halle erschienen, nachher noch mehrmals aufgelegt und fortgesetzt; denn diese Schrift rief neue Angriffe hervor). — Alle Stände, vom Könige und Fürsten bis zum Dienstboten und Handlanger haben ihr Scherflein zu dem Baue beigetragen. Im Jahre 1701 wurde das neue Gebäude in allen seinen Theilen vollendet und von den Waisen bezogen. Daran schloßen sich nun von Jahr zu Jahr neue Gebäude, wie die immer zunehmende Erweiterung der verschiedenen Anstalten dazu nöthigten. War doch die Zahl der Waisenkinder schon im Jahre 1698 auf 100 gestiegen; bis zu Francke's Tode wuchs sie bis 134. Die Zahl der Lernenden in den verschiedenen Schulen, die 1698 sich auf 500 belief, war 1709 schon auf 1100, 1714 auf 1775, und bei Francke's Tode auf 2207 gestiegen. So entstanden nach und nach hinter jenem zuerst errichteten Vordergebäude die beiden Reihen ansehnlicher, mehrstöckiger Gebäude, die eine breite, mehr als 800' lange Straße bilden, an welche sich dann noch die Gebäude des Pädagogiums anschließen. Alle diese sind mit wenigen Ausnahmen bereits bei Francke's Lebzeiten und unter seiner Leitung aufgeführt, erhebende Denkmale des lebendigen Gottesvertrauens und liebethätigen Glaubens; sie tragen vorne unter dem Bilde des Adlers, der zur Sonne auffliegt, die Inschrift: „Die auf den Herrn harren, kriegen immer neue Kraft.“

In allen diesen Arbeiten wurde Francke kräftig unterstützt durch treffliche, in ihrer Art ausgezeichnete Männer. Denn es liegt in der Natur eines solchen Wirkens, nicht nur großen Widerspruch hervorzurufen, sondern auch große Anziehung auszuüben; eine Wirksamkeit, wie diejenige Francke's war, erzieht sich selbst ihre Organe und Werkzeuge. Außer den bereits genannten führen wir noch an: Elers, Gründer der Buchhandlung des Waisenhauses, die bald sehr ansehnlich wurde (s. seine Lebensgeschichte von Dr. Knapp in dessen Leben frommer Männer des 18. Jahrh. Halle 1829), Richter, Christian Friedr., den bekannten Liederdichter, Arzt am Waisenhause, Verfertiger der berühmten Arkana (zu denen Francke von einem Kranken, den er besuchte, die Rezepte erhalten hatte), † 1711; den schon genannten Herrenschmid, der nicht nur sein College in der theologischen Fakultät seit 1715 war, sondern auch Subdirektor des Waisenhauses seit 1716, † 1723, trefflicher Liederdichter.

Obwohl diese Männer ihm die Last getreu tragen halfen, so war sie doch für ihn, der die Seele des Ganzen blieb, und überdies durch seine zwei Aemter, eine große Correspondenz, viele Besuche immerfort in Anspruch genommen war, zu groß, als daß seine Gesundheit nicht darunter gelitten hätte. Zur Herstellung und Befestigung derselben machte er mehrmals Reisen durch viele Theile von Deutschland und bis nach Holland. Auch diese Reisen trugen wesentlich dazu bei, ihm und seinen Stiftungen weit und breit Theilnahme zu erwecken, Vorurtheile zu zerstreuen und Gegner in Freunde zu verwandeln. Seit 1726 spürte er merkliche Abnahme seiner Kräfte. Am 15. Mai hielt er die letzte paränetische Lektion, worin er im Vorgefühl des nahen Heimganges den Zuhörern seinen väterlichen Segen gab. Am 24. Mai verweilte er zum letzten Male mit einigen Freunden im Garten des Waisenhauses, und hier ergoß er seine Seele in ein ergreifendes Dankgebet für die gnädigen Führungen Gottes. Er entschlief im Herrn am 8. Juni 1727. Er hinterließ eine Tochter, die Frau des genannten Freylinghausen und einen

Sohn, den schon genannten Gotthelf August Francke, der ihm in der Direktion der Stiftungen folgte, und als Professor der Theologie, Consistorialrath und Prediger zu U. L. Fr. 1769 starb. Er hatte nicht den Geist seines Vaters. Die Beschränktheit des spätern Pietismus tritt bei ihm sehr deutlich hervor. — Reichhaltige Materialien zur Biographie und Karakteristik Francke's finden sich in den gesammelten Epicedien. Halle 1727 Fol.; desgl. in Francke's Stiftungen, eine Zeitschrift, herausg. von Schulze, Knapp und Niemeyer, Halle 1792 u. ff. 3 Bände. Wir verweisen insbesondere auf die darin befindliche Abhandlung von Schulze über Francke als akademischen Lehrer, 2. Bd. S. 221 ff. Vgl. außerdem Guericke, A. H. Francke, eine Denkschrift zur Säkularfeier seines Todes. Halle 1827, den Art. von Döring bei Ersch und Gruber Th. 47, Kanne, Leben erweckter Christen Th. 2. Unter den vielen populären Darstellungen seines Lebens und Wirkens ist auszuzeichnen: A. H. Francke oder Macht und Segen des Gebetes und Gottvertrauens (von Rosalie Koch). Breslau 1854.

Franco, Gegenpabst. Die Abwesenheit des Kaisers Otto I. in Deutschland und sein 973 erfolgter Tod entfesselte die Wuth der Parteien zu Rom auf's Neue. P. Benedikt VI. wurde von Cintius Frangepanes in die Engelsburg eingesperrt. Man wählte sogleich Franco, Cardinaldiakonus, Sohn des Römers Ferrucci, zum Pabst, der den Namen Bonifaz VII. (s. d. Art.) annahm. Indeß wurde jener im Gefängniß vergiftet oder erdrosselt, 974; der Gegenpabst selbst aber sogleich nach Benedikts Tod verjagt, nicht bloß wegen seiner unregelmäßigen Wahl, sondern auch weil man ihn im Verdacht der Mitschuld an Benedikts Tod hatte. Die Verwirrung der damaligen Zeiten herrscht auch in den Berichten der Scribenten dieser Epoche. Mehrere geben dem Benedikt den Donus II. zum Nachfolger; andere setzen diesen vor jenem. Ebenso unsicher sind die chronolog. Angaben. Auf die Nachricht vom Tode Benedikt VII., unter welchem Bonifaz VII. durch ein Concil wiederholt als Schismatiker erklärt worden seyn soll, kehrte dieser zurück, fand aber den päbstlichen Stuhl schon durch Johann XIV. besetzt, mit dem es nun die Partei Franco's wie mit Benedikt VI. machte. Er ward abgesetzt und in die Engelsburg gesperrt, wo ihn Hunger und Kummer oder Gift tödtete (984), Franco aber auf's Neue als Pabst anerkannt, als der er sich noch eilf Monate bis zu seinem plötzlichen, 985 erfolgten Tode behauptete. Der Haß seiner Feinde mißhandelte noch seinen Leichnam; denn man fand ihn ganz nackt von Lanzenstichen durchbohrt auf dem Platz vor den Pferden des Konstantin. Einige Geistliche hoben ihn auf und begruben ihn. Die päbstliche Würde war in jenen Zeiten zu einem rein weltlichen Amt erniedrigt, das die Willkür der jedesmal herrschenden Volkspartei nahm oder vergab, gerade wie die Käuflichkeit der Soldateska vormals die röm. Kaiserwürde. Die Zeitgeschichte aber ist voll Unsicherheit in Betreff der Chronologie sowohl, als der Begebenheiten und der handelnden Personen. Vgl. *Platina,* de vitis Pontif., die Biogr. univers. und Kirchen-Lexk. von Wetzer und Welte im Art. Bonifacius. S.

Frank, Sebastian, gewöhnlich Francus genannt, um 1500 zu Donauwörth (er schrieb sich immer Sebast. Frank von Wörd), aus einer in Nördlingen, Ulm, Justingen verbreiteten Familie geboren, ist einer jener Schwarm-Geister der Reformationszeit, welche den heutigen Rittern vom Geiste und ihnen nach (vgl. Aschbach's Kirchenlexikon) den heutigen Römlingen ein willkommener Fund zur Verläumdung der Reformation und zur Opposition gegen die positive Philosophie und Glaubenslehre der evangelischen Kirche sind. K. Hagen (Geist der Reformation und seine Gegensätze. 2. Band. Erl. 1844. S. 314—396) hat ihm als dem „Vorläufer der neuern deutschen Philosophie“ ein glänzendes Lob zugerichtet und eine ausführliche Darstellung seiner mystisch-pantheistischen, durch und durch subjektivistischen Denk- und Lehrweise gewidmet. Auf diese, in ihrem übertriebenen Lobe sich selbst richtende, aber fleißige und ausführliche Darstellung darf bei der ziemlichen Verbreitung des Hagen'schen Buches hier des Nähern verwiesen werden*).

*) Vergl. außerdem Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation. S. 286—357 und Schenkel, das Wesen des Protestantismus.

Franks Jugendleben ist völlig im Dunkeln; seine reichen Gaben hat er jedenfalls zu Gewinnung einer umfassenden Gelehrsamkeit trefflich verwendet. Zuerst erscheint er in und um Nürnberg, wo er sich 1528 mit Ottilie Behaim verheirathet. In demselben Jahre hat er eine Schrift des Nürnberger lutherischen Predigers Althamer „Diallage oder Vereinigung der streitigen Sprüch in der Schrift“ verdeutscht und mit einer Einleitung herausgegeben; auch dem Amtmann Wolff von Heßberg zu Colmburg eine eigene Schrift „von dem gräulichen Laster der Trunkenheit“ gewidmet. Darin heißt er „tapfer nach der Gerechtigkeit in Christo, die durch den Glauben kommt, greifen,“ setzt der Vernunft die Bibel entgegen und heißt das Fleisch im Zaum halten auch durch Fasten und jedenfalls durch Mäßigung im Gebrauche der Creatur. Neben dem Glauben dringt er auf die ihn beweisende Liebe mit ihren Werken, für welche letztere selbst die Tugend der Heiden ein die Christen beschämendes Vorbild gebe. In all dem ging er mit Luther einig, der denn auch zu der „Chronika und Beschreibung der Türkei aus der Hand eines 22 Jahre in türkischer Gefangenschaft gewesenen Siebenbürgers,“ die Frank 1530 übersetzte, eine Vorrede schrieb. Doch zeigten sich bereits in jenen Schriften bedenkliche Anfänge des Pantheismus und eines falschen Subjektivismus. So erklärt er die Materie als von Anfang in Gott und ewig in einem Kreislaufe von Werden und Vergehen beharrend; Gott, der das Wesen in jedem Dinge wirke, sey also in jedem Ding, auch im Sünder wirke er die Sünde zu dessen Strafe: warum ist der Sünder ein Sünder, daß Gott nichts anders in ihm wirken kann? Es ist seine eigene, nicht Gottes Schuld. Ferner wird erst das Licht und die Tugend durch die Finsterniß und die Untugend zu dem, was sie ist; die Gegensätze sind nothwendig für die Eigenthümlichkeit der Dinge (also ist auch das Böse nothwendig zum Hervortreten des Guten). Endlich läßt nur unser Subjekt die Dinge außer uns so erscheinen, wie sie uns vorkommen. Hier klingt allerdings bereits ein Stück Fichte'schen Idealismus an. Entschieden tritt dieser heraus in seiner Schrift über das Verhältniß des Menschen zur Natur — „Wie alle Kunst und Creatur im eiteln unreinen Menschen eitel und unrein sey, dagegen allein rein dem Reinen. Item ein Lob der vernünftigen gottgebierigen Einfalt, weiser Thorheit, gelehrten Blindheit und göttlicher Unwissenheit ꝛc.“ — in Frank's Uebersetzung von Erasmus' Lob der Narrheit. Jedes Ding wird erst durch den Menschen gut oder böse (dem Reinen ist Alles rein). Die Natur eines jeglichen Dings ist Gottes Kraft und Wesen in ihm, er hat sein Wort in allen Dingen gelassen, er ist Alles in Allem. Durch die Sünde ist bloß eine accidentielle, keine essentielle Veränderung in der Creatur vorgegangen. So kann man alle Dinge von Natur gut und böse nennen, je nachdem man sie nach ihrem Wesen oder ihrem Accidens nimmt. Der Mensch selber ist nach seinem Wesen noch, was er vor dem Falle war, nur schwächer in Kraft, fauler zu Erkenntniß, geneigter zum Uebeln. Die Wiedergeburt durch Christum hebt nur die falsche Richtung auf. Der Natur (d. i. so viel als Gott) folgen, wie die viel weiseren und gottgelehrteren Alten (Plato u. s. w.) gelehrt und gethan, das ist die höchste sittliche Aufgabe. Um diese göttliche Natur, das innerliche Wort, wieder rein herzustellen, hat Gott das äußere Wort gegeben, das aber in Wahrheit kein anderes ist, als das innere zuvor gegebene; letzteres, das innere Wort, d. i. der heil. Geist, ist die rechte Bibel und nur nach jenem innern Worte und Lichte darf die äußere Schrift verstanden werden. Dieses innere Licht der Natur oder der Vernunft, das die Theologie das Wort, Gottes Samen, Sinn und Sohn Gottes nennt, haben die erleuchteten Heiden gehabt; es steckt auch allen Menschen im Busen. Wie nun alle Natur von Gott ist und Gott selbst die Natur, so hilft Gott unserer (per accidens) verfinsterten Natur mit seiner Gnade, daß die Natur klärer siehet, aus der falschen Kunst in die wahre Natur zurückkehrt und in der innern Stimme (nicht an und für sich in der Schrift) Gottes Wort erkennt und erfaßt.

Diese Ansichten mußten Frank von Luther und von den lutherischen Nürnbergern weg dahin treiben, wo er freiern Raum für seinen Subjektivismus finden konnte —

nach dem vom Gräuel des norddeutschen wiedertäuferischen Schwarms nicht unmittelbar empörten Süd-Westen Deutschlands. In Straßburg that der milde Matth. Zell und seine den Schwärmern geneigte, selbst etwas excentrische Frau den Vertriebenen aller Art Vorschub. So ging auch Frank nach Straßburg, wo er seine „Chronika, Zeitbuch und Geschichtbibel von Anbeginn bis 1531“ herausgab. In diesem anziehenden Buche entfaltet er die ganze Kraft und Lebendigkeit seiner volksthümlich-lehrhaften Sprache, die ihn zu einem der besten deutschen Prosaiker seiner Zeit machte. Seine große Belesenheit konnte freilich vor der Gelehrsamkeit eines Melanchthon nicht bestehen, der ihm Urtheilslosigkeit und Mangel an Erfahrung vorwarf und ihn „indoctae conditor historiae“ nannte. Frank war allerdings ein sehr belesener, aber ziemlich kritikloser Polyhistor (auch eine Kosmographie oder Weltbuch, eine Chronik von Franken verfaßte er); er leitete z. B. die Erbauung der Stadt Trier noch einfach von den Trojanern her, was schon W. Pirkheimer gründlich widerlegt hatte; aber der Ruhm bleibt ihm, einer der Ersten gewesen zu seyn, welcher eine Weltgeschichte in deutscher Sprache schrieb und damit auf das deutsche Volk zu wirken suchte. Ihr erster Theil führt die Gestalten des Alterthums vor das Auge. Der zweite geht von Christus bis Karl V. und beschäftigt sich mit Vorliebe mit der Geschichte der socialen Verhältnisse (Monarchie, Frohnden, Zölle, Zehnten, Leibeigenschaft, Adel, Städte). Im dritten gibt er eine Geschichte 1) der Päbste, 2) der Concilien, 3) der Ketzer (die besten und vortrefflichsten Leute seyen in der Regel dafür ausgegeben worden), 4) der geistl. Orden, 5) der Ceremonieen, 6) des kanon. Rechts, 7) der Pfründen und geistl. Einkommen, 8) vom Antichrist rc. In der Ketzerchronik läßt er einerseits Luther die volle Gerechtigkeit widerfahren, andrerseits hebt er mit Lust die Widersprüche der spätern Ansichten desselben mit seinen früheren hervor. — Das Werk selbst konnte ihm in Straßburg keine bleibende Stätte bereiten. Ohne Zweifel vertrug er sich schlecht mit Butzer, der ihm auch hernach widerstand. So zog Frank einer andern Reichsstadt zu, nach Eßlingen am Neckar. Hier suchte er sich 1532—33 mit Seifensieden zu nähren, das er ohne Zweifel in dem gewerbsamen Nürnberg gelernt, von woher auch Luther sich durch W. Pirkheimer das Drechslerwerkzeug kommen ließ, als er nach dem Vorbilde des Apostels Paulus zugleich auf ein Handwerk sich zu legen beschloß. Indessen hat der gelehrte Seifensieder, obschon er sich rühmen konnte, „daß nicht leicht ein anderer in deutschen Landen es im Saifensieden ihm zuvor thue,“ in Eßlingen „ein Dapferes eingebüßt, da Bürgers- und Edelfrauen in Schwaben noch allein mit Lauge statt mit Saife zu waschen pflegen.“ Daher zog er weiter und kam im Sommer 1533 von Geißlingen an der Alp aus mit seiner Waare auf die freien Wochenmärkte nach Ulm, wo er gute Geschäfte machte. „Seine Noth und dies Glück wie seine sonderbare Neigung zu Ulm“ bewogen ihn zur Bitte um Aufnahme in's ulmische Städtchen Geißlingen und freien Bezug der Märkte in Ulm. Er wolle gerne arbeiten, sich in kein Amt verstricken und hoffe durch seine Concurrenz keinen Aufschlag, sondern Abschlag der Saife zu bringen, wobei er Cicero und „seine Policey“ citiert. Der Rath in Ulm, wo sich Patrizier wie der alte Bernhard Besserer ihm befreundeten, nahm ihn auf und schenkte ihm 1534 das Bürgerrecht. Nun lebte er von seinen Schriften, die er (wie seine Weltchronik in zweiter Auflage 1535) selber druckte. Gegen Melanchthon, Butzer, Frecht von Ulm, den Landgrafen von Hessen hielten ihn nothdürftig seine freisinnigen Ulmer Patronen. Als aber 1535 seine Paradoxa erschienen, „d. i. aller in Gott philosophirenden Christen rechte, göttliche Philosophey und deutsche Theologey, voller verborgener Wunderred und Geheimniß,“ da brach das über ihm zusammengezogene Gewitter los. Am 3. Mai wurde ihm ohne Verhör Bürgerrecht und Aufenthalt gekündigt. Er protestirte und versprach, die Feder niederlegen, nur von seiner Druckerei leben und sich jede Censur gefallen lassen zu wollen. Butzer aber an der Spitze der Ulmer Theologen verlangte einen Widerruf. Mannhaft erklärte er darauf: „meine Faust und Feder und alle meine Glieder, das Herz und Gewissen ausgenommen, will ich bis in den Tod dem Rathe gern unterworfen haben, aber der Glaube soll frei und in keinen Eid gebunden seyn.“ Und nur um das

Eine bat er, man solle ihn doch nicht gerade vor dem Winter ausstoßen mit Weib und Kind. Der Rath, in dessen Mitte Frank wohl vertreten war, begnügte sich mit dem Versprechen, daß er nichts rede, schreibe und drucke wider die Ulmer Ordnung und Prediger und nichts ohne Wissen des Rathes. So hatte er Ruhe bis 1538. Indessen aber hatte auch Schwenkfeld Ulm verunruhigt und Frank konnte und wollte nicht allen Anstoß mit seinen freisinnigen Lehren meiden. Der Prediger Frecht brachte es dahin, daß Frank gerichtlich aus dem Bürgerrecht gestoßen wurde und nun half keine Protestation, auch keine Berufung darauf, wie er in seiner indeß verfaßten Chronik Ulms dessen Geschichte von 1500 Jahren her aus der Finsterniß an's Licht gesetzt und so sein Bürgerrecht verdient hätte. Unter dem Spotte Frecht's über diesen großen Herkules, der die seither im Finstern gelegene Stadt Ulm also erleuchtet habe, mußte er am 3. Juli 1539 abziehen (vgl. die Reformation der Reichsstadt Ulm v. Keim 1851). Frank war nun unstät und flüchtig in Süddeutschland hin und her; 1541 erschienen seine „Sprichwörter, Schöne, Weise, Herrliche Clugreden und Hoffsprüch" zu Frankfurt (später öfter aufgelegt und noch 1831 zu Frankf.). Endlich starb er 1545 (nach Anderen 1543) zu Basel als Buchdrucker und Verleger. Seine Lehre war auf dem Convent zu Schmalkalden 1540 unter Melanchthons Vorsitz zugleich mit Schwenkfeld verurtheilt. Luther sprach sich noch nach Frank's Tod im Jahr 1545 in einem Gespräche bitter über dies „Lästermaul, das des Teufels eigen und liebstes Maul gewesen sey," über diesen „Enthusiasten oder Geisterer" aus, dem nichts gefalle, als Geist, Geist, Geist und der vom Wort, Sakrament und Predigtamt nichts halte. Frank wollte keine Sekte stiften, aber er hatte überall, wo er sich aufhielt und wohin seine Bücher drangen, viele geheime und öffentliche Freunde, Fürsprecher und Schüler; tiefere Spuren seiner — immerhin nur literarischen Wirksamkeit, da ihm die persönliche Anziehungskraft eines Schwenkfeld und die Energie eines Karlstadt und Münzer fehlte — hat er nicht zurückgelassen.

Daß die positive Reformation diesen sonst gutartigen Mann, der keineswegs ihre Prinzipien theilte oder auch nur erkannte, noch viel weniger ihre „Consequenzen" zog, ab- und ausstoßen mußte, das zeigen schon die obigen Anführungen aus seinen Erstlingsschriften. Seine Hauptschrift, die Paradoxa, die ihm in Ulm den Hals brach, trat in jeder Zeile dem evangelischen, auf der vollen biblischen Erfahrung von Sünde und Gnade beruhenden Protestantismus innerlichst entgegen. Gleich der Grundirrthum, die falsch mystische Unterscheidung von äußerem und innerem Wort nimmt den concreten biblischen Begriffen ihren Boden und treibt zu einer durchgängigen Auflösung und Vermischung aller festen Bestimmungen. Grundstürzend ist der Schluß: weil das eigentliche Wort Gottes das innere, das Gesetz Gottes als Gottes „Ausfluß, Ausguß, Bild, Karakter, Schein in allen Creaturen, sonderlich im menschlichen Herzen ist, so kann Einer das lebendige Wort Gottes haben, auch wenn er die Schrift nicht besitzt. Wenn nun weiter Gott, d. h. das göttliche Wort, nämlich die wirkende Kraft in allen Creaturen ist, wenn er Alles in Allem ist, so hat er auch „keine Definition," kann keinen Namen haben, eben als „aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Substanz, Wesen und Leben;" so ist er an sich nichts, wird erst etwas in den Creaturen und gelangt erst im Menschen zu Willen und zur Erkenntniß seiner selbst. Die Lehre von Gott ist eine durchaus subjektive: „wie wir ihn in uns ziehen, so ist Gott; er nimmt in allen Menschen die menschliche Natur an, wird in ihnen betrübt, zornig, unwillig über die Sünde. Dies ist das heimliche Leiden Christi, da die Klage über die Sünde in jedem Gottmenschen ist bis an sein Grab." Die Freiheit des menschlichen Willens erhält sich Frank eben durch die Willenlosigkeit Gottes. „Er wird in uns, was wir sind, will in uns, was wir wollen, wirkt in uns, wie wir uns zu Instrumenten darbieten. Will der Mensch Gott seyn, so fügt sich Gott darein, und läßt ihm seinen Willen, dann wird Gott der (sündige) Mensch oder Adam. Sofern aber das (sündige) Annehmen des eignen Willens statt Gottes von letzterem als Uebel, als Zuchtruthe über den Menschen verhängt wird zum Guten, weil Gott die Sünde zu seinen guten Zwecken leitet, so ist die Sünde

eigentlich **nichts** und es gibt im Grunde keine Sünde wider Gott, sondern nur wider uns, indem wir uns selbst am meisten schaden. Die innere Willens-Sünde ist aber in der äußern That schon gerichtet, in ihrer äußern Erscheinung „hängt“ sie bereits wie in dem Strick des Gerichts. Auch objektive Strafen Gottes über die Sünde gibt es also eigentlich nicht. Wie nun Gott mit dem Menschen zusammenfließt, wie die Sünde hiemit in Nichts zerrinnt, so zerfließt der historische Christus in das göttliche Wort, in das göttliche Element und Licht, das in allen Menschen waltet. Christus nach dem Fleische ist nur der äußere Wegweiser zur Erkenntniß dessen, was zuvor schon in's Herz geschrieben war. Durch den Tod Christi trat nur das **Bewußtseyn von der an sich ewigen Vergebung ein.** Christus im Fleische ist an sich nichts nütze, er muß in uns das vermenschte Wort werden. Sein Wesen ist die Liebe: ergreife die Liebe in dir, so hast du beide, Gott und Christum in dir. Wie die Bibel, wie der historische Christus, so sind für Frank auch die Sakramente sammt der Kirche und allen Ceremonieen indifferent. Gegenüber ihren objektiven Realitäten, sowie gegenüber der äußerlich gewaltsamen Ascese der Wiedertäufer, dringt er auf die innere Frömmigkeit, auf die Gesinnung, auf den „Glauben“, der nie ohne Wirkung der Liebe seyn kann. Er will „allein das freie, ohnsektische, unparteiische Christenthum, das frei im Geist auf Gottes (innerem) Wort stehet und dessen Frömmigkeit weder an Sekt, Zeit, Statt, Gesetz, Person und Element gebunden ist. Die Kirche ist **nur** ein geistlicher, unsichtbarer Leib Christi, die Versammlung aller recht gottesfrommen und gutherzigen neuen Menschen in aller Welt (auch unter den Heiden), in dieser Kirche bin ich, ich mag seyn, wo ich will, suche sie deßhalb, wie auch Christum, weder hier noch dort.“ Durch und durch tolerant, machte Frank auch für sich keinen andern Anspruch, als daß man ihn dulde und seinen Irrthum verzeihe, wenn er geirrt habe. Nur gegen die Weltfrommen, die allgemein Anerkannten, die Weltweisen und Gelehrten, wie gegen die Bedrückung der Fürsten, den Wucher und die Wollust der Reichen ist er unerbittlich. Je mehr ihm selber Geld, Gut und Ehre gleichgültig und die Nothdurft genügend ist, desto mehr möchte er dem historischen Rechte, welches gegen das arme Volk so viel Unbilligkeit und Ungerechtigkeit übt, ein Vernunftrecht, der hochgesteigerten Finanz und Ueppigkeit seiner Zeit jene altchristliche Gemeinschaft der Güter nach dem Grundsatz der Liebe und der Gleichgültigkeit gegen den Besitz entgegenstellen. Von einer praktischen oder gar gewaltsamen Durchführung seiner Sätze ist übrigens Frank überall weit entfernt, in seinem Dichten und Trachten erscheint er im Ganzen ebenso harmlos, wie in seinem häuslichen und öffentlichen Leben tadellos; ein scharfer Denker, ein origineller Geist, ein irgendwie durchschlagender Karakter, ein bahnbrechender Mann ist er mit nichten (vgl. weiter: *Wald*, de vita Franci. Erl. 1793; Ch. K. am Ende, Nachlese zu F.'s Leben und Schriften. Nürnb. 1796). **Heinrich Merz.**

Franken, Bekehrung zum Christenthum, s. Chlodwig.

Frankenberg, Johann Heinrich, Graf von, Erzbischof von Mecheln und Primas der belgischen Geistlichkeit, spielte als Vorkämpfer der katholischen Kirche in Belgien gegen die Aufklärungsversuche Kaiser Josephs II. eine sehr wichtige Rolle. Als Sohn des Grafen Otto Venantius von Frankenberg am 18. September 1726 zu Großglogau in Schlesien geboren, zeigte er in früher Jugend schon entschiedene Neigung für den geistlichen Stand, und wurde deßhalb von seinen Eltern, die eifrige Katholiken waren, dem Jesuitencollegium seiner Vaterstadt zur geistlichen Erziehung übergeben, studirte dann ebenfalls unter jesuitischer Leitung auf der Universität Breslau in dem adeligen Convict zum heiligen Joseph Philosophie und Theologie und erhielt nach vollendetem Kursus schon im 19. Jahre die vier niederen Weihen und ein Kanonikat an der Kathedralkirche. Er trat jedoch diese Stelle nicht wirklich an, sondern begab sich nach Rom, um in dem deutsch-ungarischen Collegium seine theologischen Studien fortzusetzen, wo er noch fünf Jahre blieb. Einer Disputation über das kanonische Recht, die er kurz vor seinem Austritt aus dieser Anstalt hielt, wohnte auch der Pabst Benedikt XIV. bei und war von den Kenntnissen und der Gewandtheit, welche der junge Priester bei dieser Ge-

legenheit an den Tag legte, so entzückt, daß er ihn nach vollendetem Akte umarmte und zu der anwesenden Versammlung sagte: »die Kirche wird in diesem Jüngling einen großen Mann erhalten.« Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er von dem apostolischen Vikar und Erzbischof von Görz zum Coadjutor und ein Jahrzehent später den 27. Januar 1759 von der Kaiserin Maria Theresia zum Erzbischof von Mecheln und bald darauf zum Mitglied des belgischen Staatsraths ernannt. In dieser Stellung übte er eine ausgedehnte Wirksamkeit, trat häufig bei festlichen Gelegenheiten als Prediger auf, ließ sich die sittliche Hebung des ihm untergebenen Klerus angelegen seyn, und machte sich durch große Wohlthätigkeit gegen die Armen sehr beliebt. Das Ansehen, das er sich erwarb, und seine Verdienste um die Kirche bewogen den Pabst Pius VI., ihm am 1. Juni 1778 die Würde eines Cardinals zu verleihen und auch Kaiser Joseph nahm die Gelegenheit wahr, ihn zu ehren, indem er ihn nach Wien kommen ließ, um ihm mit eigener Hand den Cardinalshut aufzusetzen, was unter großer Feierlichkeit am 2. December geschah. Einige Jahre nachher aber finden wir ihn an der Spitze der heftigsten Opposition gegen die kirchlichen Reformversuche Kaiser Josephs. Als nämlich dieser um die wirklich auf einer niederen Stufe stehende wissenschaftliche Bildung des belgischen Klerus zu heben, im J. 1786 es versuchte, die bischöflichen Seminare, in welchen die Geistlichen ausschließlich ihre Bildung erhielten, aufzuheben und sie durch ein unter Staatsaufsicht stehendes Generalseminar, das er zu Löwen errichtete, zu ersetzen und diese neue Einrichtung von der belgischen Geistlichkeit mit großem Mißtrauen und Widerwillen aufgenommen wurde, war der Cardinal Frankenberg der Erste, der die ernstlichsten Vorstellungen an den Kaiser richtete, wobei er sich auf das Recht des theologischen Unterrichts berief, das der Kirche zukomme und das man den Bischöfen nicht nehmen könne, und auf das Bedürfniß hinwies, in jedem Bisthume eine gehörige Anzahl erprobter und dem Bischof genau persönlich bekannter Geistlichen zur Auswahl bereit zu haben. Aller Vorstellungen unerachtet wurde jedoch von der Errichtung des beabsichtigten Generalseminars in Löwen und eines von diesem abhängigen Filialseminars zu Luxemburg nicht abgestanden und die Verordnung erlassen, daß nur diejenigen, welche wenigstens einen Kursus von 5 Jahren in dieser Anstalt gemacht hätten, zu den höheren Weihen sollten gelangen können, die bischöflichen Seminarien aber aufgehoben werden sollten. Nun ergriff Frankenberg noch einmal das Wort und stellte vor, daß die Bischöfe ihre guten Gründe hätten, ihre eigenen Seminarien zu erhalten, dem neuen Generalseminar aber zu mißtrauen, da die im Einführungsedikt gebrauchten Ausdrücke »vernünftige Theologie,« »reiner und vernünftiger Gottesdienst« den größten Verdacht erregten, es sey darauf abgesehen, mittelst dieses neuen Seminars gewisse Grundsätze (den Jansenismus) einzuführen, welche die traurigen Ursachen der religiösen Verwirrung in Belgien und Frankreich gewesen seyen. Das Seminar kam jedoch zu Stande und die Bischöfe mußten ihre Zöglinge einliefern, sorgten aber dafür, daß sie zum Voraus mit Vorurtheilen und Widerwillen gegen die neue Anstalt und ihre Lehrer erfüllt wurden. Die Regierung ihrerseits hatte bei Anstellung der Lehrer und Vorsteher keine weise Wahl getroffen und nicht nur Jansenisten, sondern fanatische Aufklärer und Rationalisten angestellt, welche in roher Weise gegen das, was ihre Zöglinge bisher gehört hatten, polemisirten, sie über ihrem Eifer in Beobachtung der religiösen Ceremonieen verhöhnten und selbst in ihrem Wandel Blößen gaben. Die Unzufriedenheit der Zöglinge, die zum Voraus gehörig geschürt worden war, brach in offenen Tumult und Widersetzlichkeit aus, es wurde Militär gegen die rebellischen jungen Theologen geschickt, ein Theil derselben in Haft genommen, Andere liefen davon und nach wenigen Monaten war das Seminar, das mit 300 Zöglingen eröffnet worden war, aufgelöst.

Der Cardinal, der, wohl nicht mit Unrecht, im Verdachte stand, der intellektuelle Urheber der Widersetzlichkeiten zu seyn, wurde nach Wien beschieden, um über die Ereignisse Rechenschaft abzulegen, dort einige Zeit festgehalten, aber da die Gährung in Belgien immer mehr zunahm, nach Hause entlassen und bei seiner Rückkehr als Märtyrer

mit allgemeinem Jubel begrüßt. Wiederholte Versuche, das Generalseminar in Löwen neu zu constituiren, scheiterten an dem vereinten Widerstand der Geistlichkeit und Stände. Frankenberg namentlich fuhr fort, gegen die Wiedereinrichtung des Seminars Vorstellungen und Protestationen einzulegen, und stellte sein bischöfliches Seminar wieder her. Als ihm nun durch ein Dekret vom 21. Januar 1788 bei 1000 Thaler Strafe verboten wurde, die Theologie in seinem erzbischöflichen Seminar lehren zu lassen und den Professoren bei 50 Thaler Strafe öffentlich oder privatim Vorlesungen daselbst in dieser Wissenschaft zu halten, protestirte er auf's Neue, erklärte das Dekret für ungültig, er werde es daher weder selbst befolgen, noch es von Anderen befolgen lassen. Die Regierung ihrerseits beharrte auf ihren Anordnungen hinsichtlich des Generalseminars und am 1. August begaben sich kaiserliche Commissäre, von einer bedeutenden Anzahl Soldaten begleitet, an die Sitze der verschiedenen bischöflichen Seminare, um die Zöglinge mit Gewalt in das Generalseminar nach Löwen zurückzuführen; in Mecheln und Antwerpen kam es zu blutigen Auftritten. Dem Cardinal Frankenberg wurde befohlen, nach Löwen sich zu begeben, um die dortige Lehrart zu prüfen, und sie entweder für orthodox zu erklären, oder zu sagen, was er an ihr auszusetzen habe. Nachdem er sich lange dagegen gesträubt hatte, verfügte er sich endlich nach Löwen, um die verlangte Untersuchung anzustellen, verzögerte aber auch hier wieder unter allerhand Ausflüchten einen bestimmten Ausspruch und gab endlich, durch einen ihm gesetzten Termin von 24 Stunden gedrängt, eine ausführliche vom 26. Juni 1789 datirte Erklärung über den Unterricht des Generalseminars, die Gesinnung der Professoren und die Lehrbücher der Anstalt ab, in welcher der Unterricht als nicht orthodox und unzweifelhaft jansenistisch bezeichnet wurde. Uebrigens legte er das Hauptgewicht nicht auf Abweichungen in der eigentlichen Glaubenslehre, wo sich, wie es scheint, nicht viel Ketzerisches nachweisen ließ, sondern auf die kirchenrechtliche Seite. Diese Erklärung wurde sofort, zwar nicht durch den Cardinal selbst, aber schwerlich gegen seinen Willen, durch den Druck veröffentlicht, in alle belgischen Mundarten übersetzt, in zahlreichen Exemplaren verbreitet und als Agitationsmittel benützt. Frankenberg, von dem kaiserlichen Minister Graf Trautmansdorf beschuldigt, durch die Veröffentlichung seiner Erklärung den Feuerbrand unter das Volk geschleudert zu haben, betheuerte weder Antheil noch Verschuldung daran zu haben, übrigens könne ihm Niemand verbieten, sein Urtheil in einer so wichtigen, die Kirche und den gesammten belgischen Episkopat betreffenden Sache der Oeffentlichkeit zu übergeben. Dem Verlangen des Ministers, einen Hirtenbrief zu erlassen, um die Gemüther des aufgeregten Volkes zu beschwichtigen, entsprach er bereitwillig, benützte aber die Gelegenheit, dem Volke rührend zu erzählen, wie er als treuer Hirte für seinen Glauben eingestanden, und eine Mahnung an den Kaiser zu richten, er möge endlich die Kirche frei geben, ihr den Unterricht nicht allein des Klerus, sondern der ganzen Jugend zurückgeben, die bischöflichen Seminare wiederherstellen und das Generalseminar aufheben. Ein solcher Hirtenbrief entsprach natürlich den Wünschen des Ministers nicht, er schickte einen Staatsrath nach Mecheln, um den Cardinal zu bewegen, daß er Alles, was die Zeitfragen betreffe, weglasse oder wenigstens ändere. Dies verweigerte Frankenberg standhaft. Indessen nahm die Aufregung, zum Theil in Folge des ansteckenden Vorgangs der in dem benachbarten Frankreich ausgebrochenen Revolution, eine mehr politische Färbung, es kam zu einem allgemeinen Aufstand des ganzen Volkes. Frankenberg, den die österreichische Partei für den Anstifter des Aufstandes hielt und der von Graf Trautmannsdorf wiederholt mit Gefangennehmung bedroht worden war, verließ nun Mecheln und zog sich an einen einsamen und sicheren Ort auf dem Lande zurück. Graf Trautmannsdorf ließ auf ihn fahnden und schickte ihm Steckbriefe nach, und als es ihm nicht gelang, seiner sich zu bemächtigen, erließ er einen offenen Brief an ihn, in welchem er ihn anklagte, der alleinige Urheber der Unzufriedenheit des Volkes und eines der vorzüglichsten Häupter der Verschwörung gegen den Kaiser und des allgemeinen Aufstandes der Belgier zu seyn. Zugleich erklärte er ihn aller seiner weltlichen Würden für verlustig und befahl ihm, ohne Verzug das Großkreuz des

Ordens des heiligen Stephan und sein Ernennungsdekret zum kaiserlichen Staatsrath einzusenden. Frankenberg antwortete ihm ruhig, wies die Beschuldigungen als durchaus unbegründet zurück und erklärte in Beziehung auf das beigefügte Ansinnen, bestimmtere Befehle des Kaisers abwarten zu wollen. Indessen nahm die belgische Revolution ihren Fortgang, Joseph starb darüber weg, nachdem er vergebens Amnestie angeboten hatte, die Belgier wurden eine Beute der französischen Revolution, welche noch radikaler als Kaiser Joseph gegen die Kirche verfuhr. Frankenberg leistete auch jetzt muthigen Widerstand und wurde deshalb am 10. Oktober 1797 von dem Nationalconvent zur Deportation verurtheilt, von einer Schaar Bewaffneter nach Brüssel geschleppt und später jenseits des Rheins gebracht. Er wählte nun zunächst Emmerich zu seinem Aufenthaltsort, nachher die Burg Ahaus in Westphalen, welche ihm der Fürstbischof von Münster, Erzherzog Maximilian von Oesterreich zum Sitz angeboten hatte. Auch dort von den Preußen verfolgt, die in ihm den Urheber der belgischen Revolution sahen, begab er sich 1802 nach Breda im Holländischen, wo er im Alter von 78 Jahren am 11. Juni 1804 starb.

S. Augustin Theiner, der Cardinal Johann Heinrich von Frankenberg und sein Kampf für die Freiheit der Kirche und die bischöflichen Seminarien unter Kaiser Joseph II. Freiburg im Breisgau 1850. Eine einseitige Parteischrift, die übrigens die Thatsachen richtig gibt. Klüpfel.

Frankfurt am Main, Reformation und evangelisches Kirchenwesen in. Unter den Städten, welche den ersten Hauch des neuen Geistes, der von Wittenberg ausging, wohlthuend und belebend empfanden, muß auch Frankfurt genannt werden. Manche ausgezeichnete Männer — wir nennen den freimüthigen Volksfreund Conrad Hensel, Pfarrer zu St. Bartholomäi, gest. 1505, den gelehrten Dechanten zu St. Leonhard Johannes ab Indagine, der den bevorstehenden Umschwung der Dinge in den Sternen zu lesen glaubte, und den originellen Franziskaner Thomas Murner, — hatten vorgearbeitet. Unter den alten Geschlechtern der Stadt lebte ein reger Sinn für Wissenschaft und Bildung und verlieh ihrem staatsmännischen Wirken, für dessen Umsicht noch ihre Berichte in den Reichstagsakten zeugen, höhere Weihe. Der treffliche Philipp von Fürstenberg sprach und schrieb griechisch und lateinisch und stand mit den Besten seiner Zeit in enger Verbindung. Mit ihm wetteiferte für der Bürgerschaft Wohl und in der Liebe zu den Studien der unvergeßliche Hamman (Amandus) von Holzhausen. Diese Männer faßten mit mehreren Gleichgesinnten den Plan, ihre Kinder nicht mehr in die katholische Schule zu schicken; auf Erasmus Rath beriefen sie 1521 den feurigen jungen Humanisten Wilhelm Nesen aus Löwen, einen Bewunderer Luthers und Melanchthons, zur Erziehung ihrer Söhne nach Frankfurt; aus seiner Junkerschule erwuchs später das Gymnasium. Als im April desselben Jahres Luther auf der Reise nach und von Worms zweimal in Frankfurt übernachtete, wurde er von diesen geistesverwandten Männern freudig begrüßt, die alte Katharine von Holzhausen aber sprach mit begeisterten Worten die Freude aus, den Mann von Angesicht zu sehen, von dessen zukünftigem Siege sie schon als Kind ihre Eltern weissagen gehört. In diesem Kreise war der Mittelpunkt gegeben, von dem in Frankfurt alle Bestrebungen zur Umgestaltung des Kirchenwesens ausgingen. Am Sonntage Invocavit 1522 öffnete Hamman die Kirche des St. Katharinenklosters, dessen Pfleger er war, dem ersten evangelischen Prediger Hartmann Ibach. Zwar bot die Regierung des Kurfürsten von Mainz, in dessen Sprengel Frankfurt lag, auf Betrieb des Stadtpfarrers Peter Meyer Alles auf, um den Strom der Neuerungen zu dämmen, aber da von der andern Seite der umwohnende Reichsadel, Hartmuth von Kronberg an der Spitze, drohte und auch Ulrich von Hutten seine gefürchtete Stimme erhob, trat Ibach noch zweimal auf, bis er es selbst für rathsam hielt, seinen Wanderstab weiter zu setzen. Ein anderer evangelischer Prediger, Dieterich Sartorius, den Hamman für das Katharinenkloster bestellte, konnte sich nur kurze Zeit halten, dafür vertrieben 1524 die erbitterten Bürger den verhaßten Meyer, der durch seine Intriguen mehr noch, als durch die Heftigkeit seiner Predigten ihren Unmuth gereizt hatte.

Das Jahr 1525 ging mit seinen Stürmen auch an Frankfurt nicht unbemerkt vorüber. Am zweiten Ostertage sammelten sich die Zünfte, durch fremde Anstifter aufgereizt, auf dem Peterskirchhof. Es bedurfte des ganzen Ansehens des hochgeachteten Hamman von Holzhausen, dessen Bürgermeisterjahr eben zu Ende ging, um die fluthende Strömung in eine feste Bahn zu leiten; unter den Artikeln, die sie auf seinen Rath dem Magistrate einreichten, forderten mehrere die Abstellung kirchlicher Mißbräuche. Während dieser Unruhen traten auch fremde Prädicanten auf, zwei derselben, den Dionysius Melander, einen ehemaligen Dominikaner aus Ulm, und den ehemaligen Mainzer Priester Johannes Bernhard Algesheimer behielt der Rath in der Stadt zurück, um der Gemeinde zu genügen, und sie bemächtigten sich sofort der seit Meyers Abgang erledigten Pfarrkirche. Wohl waren es stürmische Karaktere, die keine Rücksichten kannten und keine Consequenz scheuten — aber in so gährenden Zeiten bedurfte es ihrer Entschiedenheit, um den Boden zu reinigen, auf welchem später besonnenere Geister ihren Bau aufführten.

Wie vorsichtig der Rath zwischen den Ansprüchen der Parteien abwog, zeigt sich darin, daß er 1526 auf Empfehlung des Cardinals Campegius den Dr. Friederich Nausea an des verjagten Meyers Stelle berief, aber trotz Fürstenbergers Abmahnen schürten die Prädicanten bei den Zünften so kräftig, und der Neuernannte selbst bereitete sich dadurch, daß er auf die Austreibung seiner Gegner drang, eine so schlimme Stellung, daß ihn bei seinem Auftreten in der Pfarrkirche ein furchtbares Geschrei und Toben der zahlreich versammelten Menge nicht zum Worte kommen ließ; entrüstet verließ er die Kanzel und die Stadt, ihm war eine glänzendere Laufbahn beschieden, er wurde Bischof von Wien und starb 1552 auf dem Concile zu Trient. Während der Rath die Einladung zum engeren Anschluß an den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen aus politischer Klugheit ablehnte, machte die Abneigung gegen die alte Kirche sichtliche Fortschritte; 1527 wurde die Frohnleichnamsprocession durch eine unanständige Farce gestört, deren Urheber der Bürgermeister Claus Scheid war; die Brüderschaften lösten sich auf, die Nonnen traten in die Welt zurück, 1529 entäußerten sich die Barfüßer ihres Ordens und übergaben ihr Kloster dem Rathe, ihr Guardian Peter Chomberg, genannt Pfeiffer, wurde den Prädicanten zugesellt und in der neuerworbenen Klosterkirche zum ersten Male das Abendmahl unter beiden Gestalten gespendet. Im folgenden Jahre stellte der Rath einen vierten Prädicanten Matthias Limperger an. In den übrigen Klöstern wurden alle Gegenstände von Werth inventarisirt und unter sicheren Verschluß gebracht. Alle von den Geistlichen verwaltete Wohlthätigkeitsstiftungen wurden eingezogen und in dem gemeinen Kasten vereinigt.

Noch war die Pfarrkirche zwischen Katholiken und Protestanten getheilt, heftige Reibungen waren die unvermeidliche Folge und nahmen einen immer bedrohlicheren Karakter an. Oefter legten die Prädicanten ihre Predigten so und gaben ihnen eine solche Ausdehnung, daß die Messen ausfallen mußten; zu Anfang des Jahres 1533 schleuderte Dionysius Melander den Bannfluch von der Kanzel wider den Pabst und die ganze Clerisei; seine Worte wirkten elektrisch: der Pöbel brach wüthend in die Kirche, zertrümmerte die Altäre und Bilder, raubte die Gefäße, zerstreute die Heiligthümer. Der Rath befand sich in einer mißlichen Lage; die drei Stifter zu St. Bartholomäi, zu unserer lieben Frauen und zu St. Leonhard hatten ihn beim Kammergerichte wegen Rechtsverweigerung belangt und bereits waren Mandate unter Androhung der Reichsacht ergangen; von Mainz und Aschaffenburg her hatte der Kurfürst die Zufuhr an Holz und Lebensmitteln gesperrt; von der andern Seite aber drängten die ungestümen Prädicanten, damals die einflußreichsten Männer der Stadt: was der Rath versäume, müsse die Gemeinde mit der Faust vollenden. Als der Rath den Zünften die von allen Seiten drohende Gefahr vorstellte und von ihnen die muthige Antwort erhielt: Sie wollten, was auch die Zukunft bringe, bei dem Rath und dem Evangelium verharren, glaubten auch die Väter der Stadt ihre Mäßigung nicht mehr behaupten zu können. Am 23. April

1533 wurde den Stiftern befohlen, den katholischen Gottesdienst einzustellen; den Katholiken wurde sogar verboten, nach benachbarten Orten zum Hören der Messe zu wandern, ein katholischer Bürger, der sein Kind auswärts hatte taufen lassen, wurde um 100 Gulden bestraft. Die Prädicanten arbeiteten nun eine vollständige Gottesdienstordnung aus, auf deren Grundlage die junge evangelische Gemeinde ihr kirchliches Leben consolidirte und so überraschend an Zahl wuchs, daß nur noch ein kleiner Bruchtheil der Bürgerschaft der alten Kirche treu blieb. Da indessen die Verhandlungen mit Mainz und dem vom König Ferdinand delegirten Vermittler, dem Kurfürsten von der Pfalz, kein Resultat ergaben; da selbst das Gesuch um Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund von den wegen der früheren Weigerung noch immer grollenden Bundeshäuptern nur mit unbestimmten Vertröstungen erwidert ward, sah sich der Rath genöthigt, sich mit dem Klerus zu vergleichen und im November 1535 den katholischen Gottesdienst wieder freizugeben, doch behaupteten sich in der Pfarrkirche neben dem Klerus die Prädicanten. Es war ein Glück, daß der heftigste Eiferer Melander nicht mehr in der Stadt weilte, er hatte wegen Streitigkeiten mit seinen Collegen seinen Abschied genommen und sich nach Hessen gewandt, dessen Landgraf Philipp ihn als Hofprediger anstellte; bei der berüchtigten Doppelehe ward sein Rath von Einfluß. Am 2. Februar 1536 wurde die Stadt wirklich in den Schmalkaldischen Bund aufgenommen; im April hielten die Verbündeten einen Tag in Frankfurt, welchem auch Melanchthon und Butzer beiwohnten, durch ihre Vermittelung kam hier die bekannte Transaktion zwischen den sächsischen und oberdeutschen Theologen zu Stande, die darauf zu Wittenberg feierlich unterzeichnet ward und den Namen der Wittenberger Concordie erhielt.

Man hat später in den Streitschriften gegen die Reformirten oft behauptet, das evangelische Bekenntniß habe in Frankfurt von Anfang an ein klar ausgesprochenes lutherisches Gepräge gehabt; allein ich habe in der Lebensbeschreibung meines Ahnen, Hartmann Beyer, zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß eine unbefangene Einsicht der Quellen gerade das Gegentheil, nämlich eine vorwiegende Hinneigung zu dem Lehrtropus der Schweizer zeigt. Bekanntlich hat Luther im Jahre 1533 eine energische Warnungsschrift an den Rath gesandt und vor dem verdeckten Zwingelthum der hiesigen vier Prediger gewarnt. Diese lehnen in ihrer Antwort den gehässigen Vorwurf ab und stellen darauf ein Bekenntniß vom Abendmahl auf, das sich von dem der oberländischen Städte nach Form und Inhalt durchaus nicht unterscheidet. Auch die Beichte geben sie lediglich dem persönlichen Bedürfnisse anheim und karakterisiren die Absolution als eine einfache Predigt der Gnade, ohne allen sakramentalen Karakter, ihre Ertheilung als ein priesterliches Recht jedes Gläubigen (vergl. meine Schrift: die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche, Frankfurt 1854, S. 160—163). Dafür geht denn auch im Jahre 1536 der hiesige Prädicant Johannes Bernhard Algesheimer mit den Abgesandten der verdächtigten Oberländer nach Wittenberg und unterzeichnet dort die Concordia. Mit dieser Hinneigung zur reformirten Anschauungsweise stimmt auch die erste Einrichtung überein, welche in Frankfurt der evangelische Kultus erhielt. Während die sächsische Kirche die Abendmahlsfeier als den Höhepunkt eines jeden Hauptgottesdienstes betrachtete und der römischen Messe nur eine gereinigtere schriftgemäßere Gestalt gab, wurde der Gottesdienst in Frankfurt in jener nüchternen Form gehalten, wie sie dem puritanischen Sinne der reformirten Kirche vorzugsweise zusagte, und die Feier des Abendmahls auf den dritten Sonntag beschränkt.

Allein allmählig fand in dem Ministerium die lutherische Richtung Eingang. Im Jahre 1536 wurde Peter Geltner, ein Schüler Luthers, von Erfurt nach Frankfurt berufen und unterschrieb im Namen dieser Stadt 1537 die Schmalkaldischen Artikel; trotzdem kam es nach wenigen Jahren zwischen seiner Partei und den reformirtgesinnten Ambach, Lulius und Ligarius zu einem heftigen Streite wegen eines Katechismusentwurfes, den Ambach verfaßt hatte und in welchem die lutherischen Lehrbestimmungen nicht scharf genug hervortraten. Da der dogmatische Eifer die Gemüther immer drohender

erhitzte, so beschied der mit Streitschriften bestürmte Rath den Martin Butzer abermals nach Frankfurt, der am 9. Dezember 1542 den Frieden durch die sogenannte Frankfurter Concordie glücklich vermittelte.

Geltners Karakter war zu zweideutig, als daß er dem Lutherthum in Frankfurt hätte entschiedene Vortheile erringen können. Seinen Sieg verdankt dasselbe erst einer ungemein kräftigen und durchgreifenden Persönlichkeit, welche um diese Zeit in der Reichsstadt ihre Wirksamkeit eröffnete: dem Hartmann Beyer. Geboren in Frankfurt 1516, hatte dieser Mann 12 Jahre in Wittenberg verbracht und sich in Luthers Denk- und Sprachweise ganz eingelebt. Vom Rathe 1545 in's Pfarramt berufen, predigte er nicht nur entschieden im Geiste seines großen Lehrers, sondern faßte auch, trotz dessen Warnung, den Plan, in der Form des Gottesdienstes eine Vergleichung der Frankfurter mit der sächsischen Kirche zu erwirken — das Interim brachte ihn für immer von diesem Gedanken ab.

Nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges im Oberlande eröffnete der kleinmüthig gewordene Rath trotz des Widerspruchs der Prädicanten und der Zünfte am 29. Dezember 1546 den kaiserlichen Truppen die Thore der todtstillen Stadt, entsagte dem Bunde und erkaufte mit schweren Opfern des Kaisers Vergebung. Als dieser am 15. Mai 1548 das Interim zu Augsburg publicirte, wagte zwar der Frankfurter Gesandte eine Berufung auf das Gewissen, wurde aber von dem kaiserlichen Vicekanzler mit schnöden Drohungen eingeschüchtert. In Frankfurt wagte man das neue Reichsgesetz nur schrittweise zur Ausführung zu bringen. Als eine Rathsdeputation am 5. Juli die Prädicanten verwarnte, in ihren Predigten des Interims nicht zu gedenken und sich jeder Polemik gegen die päbstlichen Lehren und Gebräuche zu enthalten, widersprachen sie lebhaft. Johannes Lulius hielt seine Amtspflicht entgegen, die ihm nicht gestatte, ein sorgloser Schäfer oder schlummernder Wächter zu seyn. Beyer antwortete: »Was die Lehre betrifft, so will ich Gott mehr gehorchen als den Menschen; so ich darüber in Gefährlichkeiten komme, muß ich's Gott befehlen.« Durch die Kirchenordnung vom Jahre 1533 waren sämmtliche auf Werktage fallende Feste, unter andern auch die zweiten Feiertage, abgestellt worden, nur die Sonntagsfeier und den einen Christtag hatte man beibehalten, die Annahme des Interims jedoch hatte zur Folge, daß der Rath am 18. August 1548 den Predigern befahl, nächsten Sonntag die Einführung der durch das Interim angeordneten Feiertage und das Verbot des Fleischessens an den Fasttagen zu verkündigen. Da erklärte Ambach: »Muß ich schon in's Elend, welches doch mir Alten und Schwachen hochbeschwerlich, oder sonst etwas, so Gott über mich verhängen möchte, drob gewarten, so ist's besser in der Menschen, denn Gottes Zorn und Urtheil fallen.« Lulius und Beyer traten seiner Erklärung offen bei, nur Peter Geltner willigte in des Rathes Wunsch. Als der letztere am 25. Februar 1549 nochmals das Ministerium ersuchen ließ, doch endlich dem Interim in etwas nachzukommen, namentlich Chorhemden anzulegen und den Abendmahlstisch mit brennenden Kerzen zu schmücken, gab Beyer die kühne Antwort: »Meine Herrn haben Gewalt über meinen Leib und nicht über mein Gewissen. Sie gebieten mir, was sie Macht haben! Gebieten sie mir aber wider mein Gewissen, so thun sie Unrecht und ich will ihnen darin nicht gehorchen.« Gleichzeitig holte er Gutachten von Melanchthon, Aepinus, Pistorius, Brenz und andern Theologen ein und stellte selbst ein ausführliches Bedenken aus, worin er jede zweideutige Vermittlung zwischen den Rücksichten menschlicher Klugheit und dem kategorischen Gebote des Gewissens ablehnte. Trotz aller dieser Schritte konnten dennoch die Prädicanten einem Zugeständnisse nicht entgehen: sie verkündigten die Feiertage, doch »ohne Gebet«; das schmerzlichste Opfer aber, das sie zu bringen hatten, war die Pfarrkirche zu St. Bartholomäi, die sie am 4. Oktober 1549 den Katholiken räumen mußten, um mit ihrer zahlreichen Gemeinde in die enge, winkelige und finstere Kirche des ehemaligen Barfüßerklosters zum sonntäglichen Hauptgottesdienste zu wandern.

Während der Belagerung Frankfurts im Jahre 1552 durch Moritz von Sachsen

und Albrecht von Brandenburg mußten die Bürger an den Festungswerken arbeiten, wachen und fröhnen, begreiflicher Weise blieben die Kirchen unbesucht und die Werktagsfeste gingen wieder stillschweigend ein. Nach der Aufhebung der Belagerung dachten die Prädicanten natürlich nicht an die freiwillige Wiederaufnahme der ihnen aufgedrungenen Last, und am zweiten Christtage fanden die Kirchgänger verschlossene Thüren. Obgleich durch den Passauer Vertrag das Interim beseitigt war, verordnete nichtsdestoweniger der Rath aus unbekannten Motiven am 5. Januar 1553 die Wiederherstellung der durch dasselbe gebotenen Feste. Die Prädicanten, die in dieser Verordnung nur einen Versuch zu erkennen glaubten, das ganze Interim wieder einzuschwärzen, antworteten mit einer Schrift, deren Sprache Alles überbot, was ihnen ihr gereizter Unmuth jemals in die Feder gegeben hatte. Der Rath ließ sich lange nicht vernehmen, aber am Samstag vor Ostern gebot der ältere Bürgermeister durch den Kirchendiener den Prädicanten, sie hätten den Ostermontag als Fest zu feiern. Nur Peter Geltner fügte sich dem Befehl, Beyer ließ durch den Ueberbringer desselben dem Bürgermeister entbieten, er bleibe bei der Schrift, die sie Alle unterschrieben hätten. Am Ostersonntage ermahnte er die Gemeinde von der Kanzel, wenn man Tags darauf Nachmittags zur Kirche läute, möchten Alle zu Hause bleiben. So kam die beabsichtigte Festfeier nicht zu Stande. Der Rath zögerte nicht, Freitag den 7. April dem entschlossenen Manne seine Entlassung vom Amte zu geben, aber schon am folgenden Tage wurde sie auf die dringende Verwendung seiner Collegen wieder zurückgenommen. So groß war Beyer's Seelenstärke, daß er diesen Kampf unter dem schwersten häuslichen Kreuze muthig auf sich nahm, denn in derselben Nacht, welche seiner Wiedereinsetzung folgte, war er seiner todtkranken Gattin der Tröster in der Sterbestunde. In der Hauptsache aber blieben die Prädicanten Sieger: erst im Jahre 1576 setzte der Rath nach wiederholten Bemühungen die Erweiterung des ursprünglich so einfachen Festcyclus durch die Feier der Beschneidung Jesu und der Himmelfahrt durch.

Durch Beyers kräftige Persönlichkeit und Wirksamkeit hatte das Lutherthum in der Gemeinde und unter den Prädicanten Eingang gefunden: nur zwei der letzteren, Lulius und Ambach, vertraten noch die oberländische Anschauung, waren aber wegen ihres vorgerückten Alters und der Länge ihrer Predigten von der Kanzel entfernt worden, da gab der hamburgische Fanatiker Westphal 1552 die Losung zur Erneuerung des Abendmahlstreites, auch in Frankfurt entbrannte der unselige Kampf und half dem strengen Lutherthum zum entscheidenden Sieg. Um dem Drucke zu entgehen, welchen Karl V. über die Protestanten in den Niederlanden verhängte, waren seit dem Jahre 1547 wallonische Familien nach England geflüchtet, wo Eduard VI. ihnen Aufnahme und Freiheit des Bekenntnisses gewährte. Aber als im Jahre 1553 nach seinem frühen Ableben die katholische Maria den Thron bestieg und das evangelische Bekenntniß verfolgte, verließen diese Flüchtlinge die gefahrvoll gewordene Freistätte und suchten ruhigere Orte zur Ansiedelung. Der Streit über das Abendmahl erhitzte eben die Gemüther und da die Fremden sich zur calvinischen Lehre bekannten, wurden sie fast überall auf dem Festlande zurückgewiesen. Erst in Ostfriesland fand ein Theil bei der Gräfin Anna Aufnahme; Andere ließen sich in den Reichsstädten Wesel und Straßburg nieder oder siedelten sich in Genf an. Nach Frankfurt kam einige Wochen vor der Ostermesse 1554 der reformirte Prediger Valerandus Polanus. Er war gebürtig von Ryssel in Flandern, hatte sich 1543 bis 1547 in Straßburg aufgehalten und in einer eigenen Schrift die calvinische Abendmahlslehre vertheidigt. 1547 war er mit Landsleuten nach England gegangen und hatte ihrer Gemeinde als Superintendent zu Glassenbury vorgestanden. Nach der Thronbesteigung Maria's begab er sich nach Frankfurt. Er besuchte sogleich mehrere Prädicanten, namentlich Beyer, führte sich bei ihnen als ein um des evangelischen Glaubens willen Verfolgter ein, mied aber sorgfältig jede eingehende Erörterung über den Sakramentstreit und verschwieg ebenso die Absicht, eine Gemeinde zu bilden. Am 15. März wandte er sich mit einer Bittschrift an den Rath, worin er für sich und eine Gesellschaft von Bursatmachern um Aufnahme und um Einräumung einer Kirche nachsuchte, da sie, obschon mit den

Bürgern in der Religion einig, doch ihrer Sprache unkundig seyen. Am 18. März wurde ihrem Gesuche willfahrt und die Weißfrauenkirche ihnen überwiesen. Viele andere Wallonen zogen ihnen nach, sie errichteten ein Consistorium (Presbyterium) und eine französische Schule und am Sonntag Cantate den 21. April wurde der Gottesdienst in französischer Sprache eröffnet. Am 5. Mai erfuhren die beiden Prädicanten Beyer und Matthias Ritter, daß man am folgenden Tage (Exaudi) eine Abendmahlsfeier beabsichtige und zwar mit so abweichendem Ritus, daß ihr Verdacht auf Calvinismus dadurch bestätigt wurde. Auf ihre Anzeige bei dem Beschützer der Fremden, Johann von Glauburg, mußte zwar diese Feier ausgesetzt werden und die Prädicanten warnten ihre Gemeinde vor Irrthümern. Als aber bald darauf die Communion und zwar mit Gläsern und Brodbrechen gehalten, als den gemalten Bildern in der Weißfrauenkirche die Gesichter mit Papier verklebt wurden, stieg die Verstimmung zum unverhohlenen Hasse. Am 27. Juni kam eine Schaar englischer Protestanten mit ihrem Prediger William Whittingham nach Frankfurt und erlangte sofort den Mitgebrauch der Weißfrauenkirche zum englischen Gottesdienste. Ihnen folgte endlich im Juni 1555 eine Anzahl von flammändischen Protestanten, die den polnischen Edelmann Johann von Lasky und Peter Dathen zu Predigern berufen hatten, und errichteten ihren holländischen Gottesdienst in derselben Kirche. In der englischen Gemeinde wirkte vom November 1554 bis zum März 1555 der nachmalige schottische Reformator John Knox und predigte regelmäßig in der Weißfrauenkirche. Bei seiner Ankunft war die Gemeinde in zwei Heerlager gespalten, während die eine Partei auf unbedingte Beibehaltung der in England üblichen Kirchengebräuche drang, forderte die andere die Einführung der Genfer Liturgie. Unter Knox Leitung unterzog man die englische Liturgie einer Revision und schied nun mehrere, auch von Calvin als papistisch und abergläubisch bezeichnete Gebräuche aus. Aber kaum war der Friede hergestellt, so trafen andere Engländer, unter ihnen Dr. Cox, der Lehrer Eduards VI., in Frankfurt ein und versuchten gewaltthätiger Weise die beseitigten Ceremonieen der Gemeinde wieder aufzudringen. Trotz der bewundrungswürdigen Mäßigung, die Knox ihnen gegenüber behauptete, betrieb die Coxische Faction seine Suspension, und als der Rath sich gegen sie erklärte, wurde Knox von ihr wegen einer freimüthigen Aeußerung, die er in seiner letzten Schrift bezüglich der beabsichtigten Vermählung Maria's mit Philipp von Spanien gethan hatte, als Majestätsbeleidiger gegen Kaiser Karl, seinen Sohn und die Königin denuncirt. Der Rath, welcher befürchtete, daß sich die Denuncianten mit ihrer Beschwerde an das Reichskammergericht wenden möchten, gab dem Angeklagten seinen Wunsch zu erkennen, er möge die Stadt verlassen, dem Knox am 26. März 1555 nach einem ergreifenden Abschiede genügte.

Wenn schon der Schutz, den die Fremden bei mehreren angesehenen Patriziern, namentlich den beiden Glauburgs und Conrad von Humbracht fanden, die Prädicanten verstimmte, so mußte ihr Unmuth noch mehr gereizt werden, als die Engländer im Herbst dieses Jahres wegen der mancherlei drückenden Mißstände, die der Simultangebrauch eines Locales von drei Gemeinden im Gefolge führte, die Mitbenützung der lutherischen Katharinenkirche forderten und ihre Patrone Alles aufboten, um ihnen zur Erreichung ihres Zweckes behülflich zu seyn. Auf ihre Beschwerde vom 5. Septbr., die erste Schrift, welche sie gegen die Fremden richteten, wurden sie vom Rathe beauftragt, über die Abweichung der letzteren von der Augsburgischen Confession zu berichten, und es begann jener Wechsel von Streitschriften, der fast zwei Jahrhunderte hindurch fortdauerte und eine dunkle Seite in der Kirchengeschichte Frankfurts ausfüllt. Da um dieselbe Zeit der talentvolle Adolf von Glauburg, der sich bitter über die Unduldsamkeit der Prädicanten ausgesprochen, und sich sogar ihre Fürbitte für sein Seelenheil in einem Privatgespräche verbeten hatte, plötzlich vom Schlage befallen wurde und am 26. Septbr. im 32. Lebensjahre starb, gingen die erbitterten Gegner so weit, seinen Tod als ein Gottesgericht darzustellen.

Unter der Fluth von Streitschriften heben wir als die bedeutendste nur die Purgatio

des Johann von Lasky hervor, worin er die calvinische Abendmahlslehre in geistvoller Weise entwickelte, und aus der veränderten Augsburgischen Confession, deren 10. Artikel er aus dem 13. erklärte, zu rechtfertigen suchte. Noch in demselben Jahre, 1556, in welchem er diese Arbeit dem Rathe in seinem und seiner Kollegen Namen übergab, verließ er Frankfurt und begab sich nach seinem Vaterlande zurück. Vergebens hoffte gleichzeitig Calvin bei seiner Anwesenheit die feindlichen Prädicanten milder zu stimmen, sie lehnten jede persönliche Zusammenkunft mit ihm ab und erwiderten kaum bei einer zufälligen Begegnung seine Begrüßung. Auch Melanchthons mehrfache Verwendungen und Vermittlungsversuche hatten keinen besseren Erfolg. Was aber den Fremden in den Augen des Rathes am meisten schadete, waren die beständigen Zerwürfnisse, welche im Schooße ihrer eignen Gemeinden und unter ihren Predigern herrschten; auch fehlte es nicht an einzelnen schwärmerischen Köpfen, welche wiedertäuferische Meinungen laut werden ließen, sogar Calvin bewunderte die Langmuth, womit Johann von Glauburg die Hartnäckigkeit der Hadernden trug, es darf daher nicht befremden, daß der Rath nach langen fruchtlosen Verhandlungen endlich am 22. April 1561 den Beschluß faßte, „daß die welschen Prädicanten sich fürderhin des Predigens ganz zu enthalten hätten, bis so lange sie sich zuvor mit den hiesigen Prädicanten gänzlich verglichen und vereinigt hätten.“ Alle Gegenvorstellungen und Erbietungen vermochten dieses Dekret nicht rückgängig zu machen. So wanderte denn im folgenden Jahre eine große Anzahl von ihnen nach der Pfalz aus, wo sie bei dem reformirten Kurfürsten Friedrich III. freundliche Aufnahme und freie Religionsübung fanden. Die Engländer wurden von dieser Wendung nicht mehr betroffen, schon im Jahre 1559 waren sie nach der Thronbesteigung Elisabeths in ihr Vaterland zurückgekehrt, der Gegensatz aber, der in Frankfurt unter ihnen aufgetaucht war, trat später in England schärfer hervor und führte zur Scheidung der Anglicaner und Puritaner.

Der Ueberrest der Wallonen, aus welchem die heutige franz. reform. Gemeinde erwuchs, setzte noch eine Zeit lang in einem Privathause, der der Flammänder, von welchen die deutsch reformirte Gemeinde stammt, in einer Scheune den Gottesdienst fort. Im Jahr 1594 wurde Dr. Franz Gomarus, nachmals Professor in Leyden und Gegner der Arminianer auf der Synode zu Dortrecht, der seit 1588 den Flammändern als Prediger vorgestanden, angeblich weil er einem Rathsdekrete zuwider eine Fremde ehelichte, aus der Stadt verwiesen und seiner Gemeinde die weitere Anstellung von Predigern bei Strafe untersagt. Zwei Jahre später, am 11. August 1596, mußten auch die Wallonen ihren Privatgottesdienst einstellen und die Schlüssel des gemietheten Hauses abliefern. 200 Familien wanderten in Folge dieses neuen Schlages nach Hanau aus, wo sie die Neustadt erbauten und einen französischen und holländischen Gottesdienst eröffneten. Die Zurückgebliebenen suchten in dem benachbarten Bockenheim, eine Zeitlang auch in Offenbach ihre Erbauung. Während der Stürme des dreißigjährigen Krieges hörte der Gottesdienst längere Zeit gänzlich auf und die wallonische Gemeinde kam ihrer Auflösung nahe. Erst im Jahre 1633 stellten die Flammänder ihren regelmäßigen Kultus in der Ortskirche zu Bockenheim wieder her, und vertauschten dabei die holländische Sprache mit der deutschen; auch die wallon. Gemeinde erbaute sich dort 1638 eine eigene Kirche. Die Bedrückungen, welche die Reformirten in Frankfurt erlitten, mußten das Gefühl der Bruderliebe in ihren Herzen beleben und stärken: als die Aufhebung des Ediktes von Nantes und bald darauf die Verfolgungen der Waldenser in Piemont zahlreiche Auswanderungen veranlaßten, kamen ganze Schaaren der Vertriebenen durch Frankfurt; die Rechnungsbücher der wallonischen Gemeinde beweisen, in welch' großartiger Weise dieselbe ihnen zu Hülfe kam: in den ersten 20 Jahren, von 1685 bis 1705, wurden 97,816 Passanten mit 51,890 fl. 23 Alb. unterstützt. Viele dieser Flüchtlinge ließen sich in der Umgegend von Frankfurt nieder und gründeten daselbst französische Gemeinden, die zum Theil ihre Sprache bis auf den heutigen Tag bewahrt haben.

Die Geschichte der lutherischen Gemeinde bietet in ihrem Fortgange wenig Interesse

bar. Nur vorübergehend wurde die Ruhe in ihrer Mitte durch einige Anhänger des Matthias Flacius Illyricus getrübt, der 1575 als Flüchtling arm und verlassen in dem Hospitale des Weißfrauenklosters starb. Der Rektor des Gymnasiums Petreus, der die Wittwe des unruhigen Mannes heirathete und seine Grundsätze erbte, mußte auf die Klage der Prädicanten 1581 von Amt und Stadt scheiden. Einen neuen Zuwachs erhielt die Gemeinde durch das Unglück Antwerpens (Antorfs). Diese blühende Handelsstadt wurde am 3. November 1576 von den Spaniern erobert und mit allen Gräueln der Plünderung und des Mordes erfüllt. Seitdem wanderten große Züge von Flüchtlingen aus der volkreichen Seestadt nach Frankfurt aus, dem Rathe und der Bürgerschaft um so willkommener, da sie nicht bloß durch ihren Wohlstand und ihre Gewerbsthätigkeit dem Gemeinwesen neue Blüthe versprachen, sondern sich auch zur unveränderten Augsburgischen Confession bekannten. Unter ihnen befand sich auch der Prediger Cassiodorus Reinius aus Sevilla in Spanien, der sich längere Zeit hier von der Seidenweberei ernährte, und ein Jahr vor seinem Tode unter die Prädicanten aufgenommen ward (gest. 1594). Sie schloßen sich der lutherischen Gemeinde an, die ihnen durch ihre Prediger in der Weißfrauenkirche bis zum Jahre 1788 französischen Gottesdienst halten ließ, doch bildeten sie zum Behufe ihrer Armenpflege eine besondere Gemeinde mit Diakonen und Aeltesten. Ihr Kasten, den sie am 31. Mai 1585 errichtet haben, hat über sehr ausgedehnte Mittel zu verfügen und unterstützt in sehr großartiger Weise. Nur Bekenner der unveränderten Augsburgischen Confession können und zwar entweder durch Geburt oder durch Heirath ihr angehören.

Eine höchst zweckmäßige Einrichtung der lutherischen Kirche war in der reichsstädtischen Zeit das Seniorat. Der Senior, stets ein Doctor der Theologie, war der Vorsitzende des lutherischen Predigerministeriums und der Vorgesetzte der Landgeistlichen, er dirigirte das Seminar der Candidaten der Theologie und beaufsichtigte ihre Studien, ihm lag die Leitung der Examina, die Ordination und die Einführung in das Amt ob, er sollte überhaupt der gesammten Amtsthätigkeit die nothwendige Einheit geben und den einzelnen Kräften das lebendige Zusammenwirken sichern. Er wurde von auswärts berufen und übte durch Stellung und Persönlichkeit meist großen Einfluß. Als 1728 das bisherige Centen- oder Sentamt und das Scholarchat, deren jenes der Kirche, dieses den Schulen vorgesetzt war, aufgehoben und die Amtsbefugniß beider in dem neuerrichteten Consistorium vereinigt wurden, traten der Senior und die beiden ältesten Geistlichen in dasselbe ein. Unter den zwölf Senioren, welche vom 25. März 1618 bis zum November 1822 dieses wichtige Amt bekleideten, war der berühmteste Dr. Philipp Jacob Spener, von 1666—1686, der Stifter des Pietismus. Die collegia pietatis eröffnete er 1750 in Frankfurt. Nach einem, in den Akten des lutherischen Ministeriums befindlichen, von ihm selbst aufgezeichneten Bericht, den mein College Becker in seinen Beiträgen mittheilt, versammelte er im August dieses Jahres einige fromme Freunde zweimal in der Woche in seinem Hause; anfänglich wurden erbauliche Bücher gelesen und besprochen, später ging man zu den Evangelien über, insbesondere wurde die sonntägliche Predigt wiederholt, und manches darin nur Angedeutete gründlicher entwickelt. In diesen Zusammenkünften bekämpfte Spener angelegentlich den Wahn, daß gute Werke zum Heile überflüssig, und daß es unmöglich sey, der Herrschaft der Sünde ganz zu entsagen. Obgleich der Zudrang von Leuten jeden Standes und Alters so groß ward, daß Spener diese Versammlungen in die Kirche verlegen mußte, gab er sie später dennoch auf den Rath seiner Amtsbrüder wegen mancherlei Ungelegenheiten wieder auf, er selbst gestand, daß sie, wenn auch nicht ganz ohne Segen, doch nicht in dem Umfange wirksam gewesen seyen, als er es erwartet hatte. Nächst ihm verdient der durch seine zahlreichen Schriften, namentlich seine vortrefflichen Predigten und sein Beichtbuch bekannte Dr. Joh. Philipp Fresenius hervorgehoben zu werden, der Gegner der Reformirten und der Herrnhuter, der das Seniorat von 1748—1761 verwaltete (vgl. über ihn Lappenberg, Reliquien der Fräulein v. Klettenberg. Hamburg 1849, S. 227—231). Mit dem letzten Senior

Dr. Wilhelm Friedrich Hufnagel, der im Jahr 1791 von Erlangen, wo er Professor der Theologie gewesen war, nach Frankfurt berufen wurde, drang zugleich der Rationalismus in das in starrer Orthodoxie am Lutherthum festhaltende Ministerium ein und verbreitete sich durch eine so hervorragende Persönlichkeit mit Geist, Gelehrsamkeit, Geschmack und gesellschaftlicher Gewandtheit vertreten, rasch in den höheren und mittleren Schichten der Gemeinde. Um die Neugestaltung des Schulwesens hat sich Hufnagel große Verdienste erworben. Als die tiefe Melancholie, welche den anscheinend so heitern Mann periodisch ergriff, seine geistige Klarheit zu trüben anfing, wurde er am 7. Novbr. 1822 emeritirt und starb acht Jahre später. Seitdem blieb das Seniorat unbesetzt und die großen Nachtheile, welche daraus der Gemeinde erwuchsen, konnten durch die Ernennung des ältesten Pfarrers zum Vicesenior nicht aufgewogen werden.

Nachdem alle Bemühungen der beiden reformirten Gemeinden in Frankfurt, um das Recht der öffentlichen Religionsübung zu erlangen, sowie auch die Verwendungen bedeutender Fürsten, namentlich Friedrichs des Großen, ohne Erfolg geblieben waren, erweichte den Widerstand endlich der mildere Geist der Zeit, der in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht bloß die confessionellen Schranken erweiterte, sondern auch das confessionelle Bewußtseyn selbst abschwächte. Auf eine Bittschrift, im Juni 1786 von beiden Gemeinden eingereicht, erfolgte am 15. Novbr. 1787 das Rathsdekret, das ihnen den Bau zweier Bethäuser erlaubte, jedoch mit dem Vorbehalte, daß ihre Geistlichen weder taufen noch ehelich einsegnen durften. Sofort richteten sie in Privatfälen wieder ihren Gottesdienst ein und begannen den Bau ihrer Kirchen, am 16. Sept. 1792 weihte die wallonische, am 17. März 1793 die deutsche Gemeinde ihr Gotteshaus ein. Durch das Organisationspatent vom 10. Oktbr. 1806 verkündigte der Fürst Primas des rheinischen Bundes, Karl von Dalberg, als Großherzog von Frankfurt die Gleichstellung aller Confessionen und gestattete auch den reformirten Predigern das Recht zu taufen und zu copuliren, doch mußten dafür ihre Gemeinden sich gegen das lutherische Ministerium mit einer Aversionalsumme von 3,600 fl. loskaufen.

Durch die Constitutionsergänzungsakte wurden im Jahre 1816 die den reformirten Gemeinden eingeräumten Rechte bestätigt. Jede hat ihr eigenes Presbyterium und Diakonie, sowie uneingeschränkte Freiheit der Pfarrwahl. Um ihnen die Mitbetheiligung an der Leitung des protestantischen Schulwesens zu ermöglichen, wurde im Jahr 1820 die Errichtung eines gemeinsamen Consistoriums verordnet, in welchem jede durch ein Senatsglied, ihren ältesten Pfarrer und ein Glied des Presbyteriums vertreten ist; bei der Autonomie der Gemeinden hat indessen dieses Collegium keine kirchliche Bedeutung, mit dem lutherischen Ministerium gemeinsam (vereinigte Consistorien) übt es die Rechte einer Schulbehörde. Die Verhandlungen, welche 1822—1826 zur Vorbereitung einer Union mit der lutherischen Schwestergemeinde gepflogen wurden, konnten bei der Verschiedenheit der Verfassung und des Kirchenvermögens kein Ergebniß liefern.

Bei weitem weniger sind die Verhältnisse der zahlreichen lutherischen Kirche zu einem befriedigenden Abschlusse in ihrer Entwickelung gelangt. Dieselbe besteht aus sieben Landgemeinden und einer Stadtgemeinde, deren Zahl die aller übrigen Confessionen weit überwiegt. In der letzteren wirken 12 Stadtpfarrer. Der Mangel einer Parochialabgrenzung und die dadurch bedingte Freiheit des einzelnen Gemeindegliedes, sich beliebig an einen Geistlichen zu wenden, macht eine gleichmäßige Vertheilung der Amtsgeschäfte und besonders eine geordnete Seelsorge zur reinen Unmöglichkeit. Das Kirchenregiment ruht in den Händen eines seit dem Anfange des Jahrhunderts aus allen christlichen Confessionen zusammengesetzten Senats; er übt dasselbe durch das Consistorium, das aus zwei Senatsgliedern, den drei ältesten Stadtpfarrern und einem Rechtsgelehrten aus der Gemeinde besteht. Die Pfarrwahl geschieht auf Vorschlag des Consistoriums durch den Senat. Nachdem indessen auf Rathsverordnung vom 20. Januar 1820 ein durch die Gemeinde gewählter kirchlicher Gemeindevorstand von 18 Aeltesten und ebensovielen Diakonen in's Leben getreten war und die Verwaltung des Kirchengutes übernommen

hatte, ward 1832 die Competenz desselben durch das Recht erweitert, daß bei künftigen Erledigungen einer Pfarrstelle das Consistorium vor dem zu machenden Vorschlage erst sich mit dem Gemeindevorstande verständige und die Wünsche desselben berücksichtigen möge. Als die Grundrechte der deutschen Reichsversammlung den kirchlichen Gemeinden ihre Autonomie sicherten, trat am 2. Febr. 1849 eine Commission des Gemeindevorstandes zusammen, um den Entwurf einer neuen Gemeindeverfassung vorzubereiten; aber dieser Entwurf, an dessen Berathung auch eine Deputation des Ministeriums Betheiligung erhielt, trug zu sehr den Stempel der unruhigen Zeit, deren Kind er war, als daß das Consistorium, dem er im Mai 1851 übergeben wurde, ihn dem Senate hätte empfehlen können. Da indessen durch Rathsbeschluß vom 19. Novbr. 1850 das Gesetz über die Civilehe publicirt wurde und am 1. Mai 1851 in Wirksamkeit trat, wodurch der Staat jeden confessionellen Karakter aufgab und sich faktisch zu der Kirche nur in das Verhältniß einer von ihm anerkannten Religionsgesellschaft setzte, so kann es gerechten Zweifeln unterliegen, ob die dadurch confessionell gewordene oberste Regierungsbehörde das Kirchenregiment selbst auszuüben oder auf eine von ihr delegirte Behörde zu übertragen berechtigt sey. Seit etwa einem Jahre verhandelt das Consistorium mit dem Gemeindevorstande — jedoch unter Ausschluß des Ministeriums — über die Grundlagen einer neuen Kirchenverfassung, deren Zustandekommen bei den Widersprüchen der jetzigen Verhältnisse allerdings dringend gewünscht werden muß, obgleich die befriedigende Lösung dieser Aufgabe zur Zeit noch um so zweifelhafter erscheinen muß, da dem Vernehmen nach die erste Bedingung eines gesegneten Gemeindelebens, die Eintheilung der Gemeinde in Parochieen, von ihren Vertretern mit aller Entschiedenheit abgelehnt wird.

Quellen und Bearbeitungen: Frankfurter Religionshandlungen. 4 Bde. in Folio. 1735 flg. — Kirchengeschichte von denen Reformirten in Frankfurt a. M. u. s. w. mit einer Vorrede Dr. J. Ph. Fresenii. Frankf. u. Leipzig 1751. — (*Whittingham*) a Brieff discours off the troubles begonne at Franckford in Germany. Anno Dei 1554. (London) 1575. Neuer wortgetreuer Abdruck London 1846. — Ritter, evang. Denkmal der Stadt Frankfurt a. M. oder ausführl. Bericht von einer daselbst im 16. Jahrh. ergangenen Kirchenreformation. Frankf. 1726 in 4°. — Kirchner, Gesch. der Stadt Frankfurt a. M. Bef. II. Thl. Frankf. 1810. — Steitz, der luth. Prädicant Hartmann Beyer. Ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jahrhundert der Reformation. Frankf. 1852. — Becker, Beiträge zu der Kirchengesch. der evang. luth. Gemeinde zu Frankfurt a. M., mit besonderer Beziehung auf Liturgie. Frankf. 1852. — Schrader, Mittheil. aus der Gesch. der deutschen reformirten Gemeinde in Frankfurt a. M., in den „Vorträgen bei der Feier des 50. Jahrestags der Einweihung der Kirche u. s. w.“ Frankf. 1843. — *Schröder*, Discours sur l'hist. de l'église reformée française de Fr. in dem: troisième jubilé séculaire de la fondation de l'église ref. franç. de Fr. Francfort 1854.

Georg Eduard Steitz.

Frankfurt, Synoden in, s. Adoptianismus, Bd. I. S. 131, und Bilderverehrung in der katholischen Kirche. Bd. II. S. 235.

Frankfurter Concordate, s. Concordate Bd. III. S. 65.

Franz (Franciskus) von Assisi und der Franziskanerorden. Francesco Bernardone war 1182 in der Stadt Assisi geboren, welche in der Delegation Spoleto, in dem Thale, das nördlich von Perugia, südlich von Foligno begrenzt wird, auf einer steilen Höhe erbaut ist. Sein Vater, Pietro Bernardone, ein reicher Kaufherr, der mit Frankreich in lebhaften Handelsverbindungen stand, ließ ihn sorgfältig erziehen, ohne daß der Sohn bedeutende Kenntnisse erworben hätte, und nahm ihn, da er erwachsen war, in's Geschäft. Der heitre, lebenslustige Jüngling entsprach den Erwartungen des ernsten Vaters nicht. Einer jener lebensfrohen Vereine (corti), in denen sich damals die heitere Jugend in den italienischen Städten erlustigte, war auch in Assisi gegründet worden, ihm schloß sich Francesco an und wurde bald dessen Haupt. Tag und Nacht zogen die Jünglinge scherzend, singend durch die Stadt, verschwenderische Mahle

wurden gehalten und Francesco hieß in Assisi die Blüthe der Jugend, nicht zur Zufriedenheit des Vaters. Auch der Ehrgeiz erwachte in dem kräftigen Jüngling; er schloß sich (1201) einem Kriegszug derer von Assisi gegen die von Perugia an, wurde gefangen und trug mit heiterem Muthe eine einjährige Haft. Als er, entlassen, nach Hause zurückgekehrt war, fiel er in eine schwere Krankheit und die Krisis seines Lebens begann. Nach der Genesung fühlte er sein Inneres durch und durch verändert, was ihn früher gereizt hatte, die Schönheit der Natur, die Pracht der Kleidung ließ ihn kalt, doch lebte noch der Durst nach Ruhm in ihm und er beschloß, Walter von Brienne auf seinem Zuge nach Apulien zu begleiten. Aber schon in Spoleto verließ er dessen Heer, kehrte nach Assisi zurück, begab sich in die Einsamkeit und flehte zu Gott um Erleuchtung. Zugleich wandte er sich der Pflege besonders eckelhafter und ansteckender Kranken zu, und steigerte fortwährend seine Wohlthätigkeit. Nachdem er eine Wallfahrt nach Rom gemacht, wo er an den Kirchthüren für die Armen bettelte, hörte er, während er betete, den Ruf an sich ergehen, die zerfallene Kirche Gottes wieder herzustellen. Er glaubte diesem Rufe zu folgen, indem er Tücher seines Vaters und sein eigenes Pferd verkaufte und den Erlös einem Priester übergab. Diese Verschwendung erregte den Zorn des Vaters, Francesco floh, kehrte aber wieder nach Assisi zurück. Dort fand er allmählig neben Spöttern auch Bewunderer. Während der zwei Jahre, die er nun in der Vaterstadt lebte, stellte er das ihm geschenkte verfallene Kirchlein der Maria der Engel (Portiuncula) wieder her; es wurde sein Lieblingsaufenthalt. — Es war während dieser zwei Jahre, daß eine Predigt über Matth. 10, 9—10. einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß er sofort ein grobes Kleid anzog, Tasche, Schuhe und Stab ablegte, einen Strick anstatt des Gürtels nahm und anfing, Buße zu predigen. Bald schloß sich ihm ein angesehener Assisiate, Bernhard von Quintavilla, an, drei Priester folgten und die Zahl seiner Anhänger wuchs. Er wohnte mit denselben in einer Hütte an einem einsamen Orte bei Assisi. Dies einsame Leben ohne Wirksamkeit nach außen war es indeß nicht, was Franz beabsichtigte. Eben die Wirksamkeit auf's Volk wollte er, und veranlaßte deßhalb seine Genossen, paarweise durch's Land zu ziehen, um dem Volke zu predigen. Im Jahr 1210 hatten sich ihm eilf Anhänger angeschlossen. Nun fand er es an der Zeit, ihnen eine Vorschrift als Regel ihres Lebens zu geben. Es sind zumeist evangelische Vorschriften, die diese Regel enthält, nicht ohne Beimischung überstrenger Ascese. Alle Sätze dieser Regel deuteten auf den Zweck seines Lebens, den er mit unnachlassendem Eifer verfolgte, an seinem Theile zur Besserung der in Ueppigkeit und Sünde versunkenen Zeitgenossen, zunächst seiner Landsleute zu wirken. Die Predigt der Buße war diesem Geschlechte zunächst und besonders nöthig; als Bußprediger also sandte er seine Genossen aus. Aber er fühlte, daß es mit der Predigt allein nicht gethan sey, daß man auch mit der Macht des Beispiels auf die versunkenen Gemüther wirken müsse, deshalb schärfte er den Ausgehenden ein, mehr durch Vorbild als durch's Wort zu lehren und da die Lehrgabe von der Gnade abhängig ist, so wollte er, daß Keiner sich für immer des Lehramtes anmaße, daß nicht etwa der Hochmuth auf diese Auszeichnung ihn beschleiche. — Wie die Apostel sollten sie um der Menschen Urtheil unbekümmert seyn, ihrer Ueberzeugung sicher, in gleicher Demuth es hinnehmen, wenn man sie abweise, wenn man sie höre, und Gott die Vergeltung anheimstellen. Die Kraft zu diesem Berufe sollten sie, so wollte er, durch äußere Uebung erhalten und stärken. Dem allgemeinen Jagen nach Schätzen und Ehre entgegen sollten sie in Armuth leben und die unentbehrlichen Bedürfnisse sich durch Almosen verschaffen, ohne sich des Bettelns zu schämen, weil ja das Almosen das Erbtheil der Armen sey, und des Geldbesitzes sich gänzlich enthalten. Allen Bequemlichkeiten des Lebens sollten sie entsagen, nur Kranken sollte das Reiten gestattet seyn, und durch Fasten den Leib zähmen. Wer ein Gewerb oder eine Kunst verstehe, solle sie treiben, nur daß er kein Geld für seine Arbeiten nehme, sondern sich dieselben mit Lebensbedürfnissen vergüten lasse. Und damit für die Befolgung dieser Vorschrift eine Bürgschaft gegeben sey, waren sie zum unbedingten Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet, und damit die Wirksamkeit der Mission

unter Saracenen und Heiden gesichert sey, sollte Keiner zu solchen Missionen gehen, der dazu nicht die Erlaubniß der Obern erlangt habe, dessen Begabung für diesen Beruf nicht von denselben sorgfältig geprüft worden sey. Die Gefahren für die Keuschheit sollten dadurch beseitigt werden, daß ihnen verboten wurde, mit Frauenzimmern allein zu sprechen. Aber diese Strenge des Lebens sollte kein pharisäisches Sauersehen seyn, vielmehr ganz und gar von der Liebe durchdrungen und ferne von dem Hochmuth, der Andere verachtet, welche sich nicht zu der gleichen Strenge verpflichten, der Andere richtet und der eignen Sünde nicht gedenkt. Die Verbundenen selbst sollten sich wie Brüder lieben, in gegenseitiger brüderlicher Ermahnung sich aufrichten, in häufigem Gebete sich stärken. Diese ihre Liebe solle sich nicht auf die Freunde beschränken, sie solle auch die Feinde umfassen. — Bei allen Entsagungen und Mühen solle man die Brüder allezeit heiter und vertrauend sehen. Vor Allem der Kranken nahm sich Franz in diesen Vorschriften an, für sie erlaubt er sogar in dringender augenscheinlicher Noth Geld zu nehmen, sie sollen auf's Sorglichste gepflegt werden, stets solle einer der Brüder oder mehrere am Lager eines Erkrankten seyn. Und damit schon der Name der Verbindung die Demuth zeige, die sie durchdringen sollte, so gebot Franz, daß sie sich „Mindre Brüder“ (fratres minores) heißen sollten; ein oberster Diener (minister generalis) sollte der gesammten Brüderschaft vorstehen, bei ihm sollten alle in Italien wohnenden Brüder sich alljährlich, die jenseits den Alpen und über dem Meere lebten, alle drei Jahre versammeln. —

Mit dieser seiner Vorschrift ging Franz von allen seinen Genossen begleitet nach Rom, um sie dem Pabste vorzulegen. Sein in Rom anwesender Bischof vermittelte ihm eine Audienz bei Innocenz III., der anfangs seine Genehmigung verweigerte, sie dann aber mündlich gab. Von Rom kehrte Franz mit seinen Gefährten nach Assisi zurück und führte mit ihnen ein streng ascetisches Leben. Hier in Assisi schloß sich die fromme Clara Sciffi, aus einem reichen Hause und um ihrer Schönheit willen bewundert, den mit Franz Verbundenen an. Sie hatte von Kindheit an streng gelebt und sehr häufig gebetet. Von seinem ersten Auftreten an war Franz der Gegenstand ihrer Bewunderung, auf seinen Rath floh sie, wie berichtet wird, aus dem väterlichen Hause in die Portiuncula-Kirche, wo sie sich von den Brüdern die Haare abschneiden ließ, dann aber ihren Aufenthalt in der nahen Damianskirche wählte. Sie beredete ihre Schwester, ihrem Beispiel zu folgen, mehrere Jungfrauen schloßen sich ihr an, auch Frauen mit Verlassung ihrer Männer. So wurde sie 1212 die Stifterin des Ordens der Clarissinnen (der zweite Orden des heil. Franz — der Orden der armen Frauen rc.); Clara selbst leistete Franzen ein Gelübde des Gehorsams und stand mit ihren Gefährtinnen unter seiner Aufsicht. Nach und nach entstanden auch in andern Ländern Klöster dieses Ordens. Der Pabst gab ihnen die geschärfte Regel Benedict's. Sie hießen nun auch Damianistinnen. 1224 erhielten sie von Franz eine eigene Regel, die dann von den Päbsten bestätigt wurde. Diese Regel war weniger streng in Bezug auf das Fasten, aber aller Besitz von Gütern war verboten, Stillschweigen zu gewissen Zeiten und überhaupt gemeinschaftliches Arbeiten befohlen. Gregor IX. machte diese Regel zur allgemeinen für alle Damianistinnen (1253). In diesem Jahre starb Clara und wurde bald darauf von Alexander IV. canonisirt. Die Regel, welche Franz den Clarissinnen gegeben hatte, wurde 1246 von Innocenz IV. gemildert, 1264 gab ihnen Urban IV. eine noch mildere Regel und die nach dieser Regel lebenden Clarissinnen heißen deshalb Urbanistinnen. Im 17. Jahrhundert stiftete Franziska von Jesus Maria aus dem Hause Farnese die Clarissinnen von der strengsten Observanz, zur strengen Beobachtung der ersten Regel, und ließ ihnen 1631 ihr erstes Kloster in Albano bauen. Für Barfüßereinsiedlerinnen vom Orden der heil. Clara und nach der Stiftung Peters von Alcantara ließ der Cardinal Franz Barberini ein Kloster in Farfa bauen und erhielt 1676 von Clemens X. ein Breve für diese Stiftung. Er hatte diesen Einsiedlerinnen beständiges Stillschweigen aufgelegt; sie sollten barfuß ohne Sandalen gehen und kein Leinen tragen.

Im Jahre 1212 sandte Franz die Brüder paarweise in die verschiedenen Theile

Digitized by Google

Italiens; er selbst ging nach Toscana, wo ihm der Graf von Casentino den Berg Alverna schenkte; er fand Anhänger in Perugia, stiftete sein erstes Kloster in Cortona, auch in Pisa und anderen Städten entstanden Klöster der mindern Brüder. Nachdem er in Florenz neue Genossen gefunden, ging er nach Assisi zurück und sandte sechs Brüder nach Marocco, die, der Sage nach, ohne Erfolge zu erzielen, Martyrer wurden. Da entschloß er sich (1213), selbst nach Afrika zu gehen. Er begab sich zunächst durch Piemont nach Spanien, wo ihn eine Krankheit befiel, die ihm die Fortsetzung seiner Reise unmöglich machte. Indessen verbreitete und befestigte sich die Brüderschaft in Italien. Die vierte Lateransynode (1215), bei welcher die beiden Ordensstifter Dominicus und Franz sich kennen lernten, gestattete beiden auch nur noch mündlich Duldung ihrer Verbindungen. Doch trat schon 1216 die erste Generalversammlung der Franziskaner, welcher der Cardinal Hugolino (der später als Gregor IX. Pabst wurde) beiwohnte, zusammen und beschloß, Brüder in alle Länder zu senden. Die Ausgesendeten fanden in Spanien Schwierigkeiten, gründeten aber doch in Lissabon und einigen andern Städten Klöster, in Frankreich wurden sie auf's Freundlichste aufgenommen; ohne alle Erfolge blieben die Versuche der nach Deutschland Gesendeten.

Der römische Stuhl zögerte fortwährend mit der förmlichen Bestätigung des neuen Ordens, ohne Zweifel um nach den Erfolgen desselben seinen Entschluß zu fassen. Als deshalb Franz (1217) abermals nach Rom ging, um die Bestätigung auszuwirken, mußte er ohne dieselbe heimkehren. Demungeachtet wuchs der Orden mit reißender Schnelle. Die General-Versammlung vom Jahre 1219 soll bereits nach einer sicherlich übertriebenen Angabe von 5000 Brüdern besucht gewesen seyn; sie beschloß, neue Boten nach Spanien, Aegypten, Afrika, Griechenland, England und Ungarn zu senden. Die Erfahrungen, welche die ersten Sendlinge in Deutschland gemacht hatten, widerriethen eine neue Mission in dieses Land, man zog vor, Deutsche in Italien für die Zwecke des Ordens zu gewinnen, und dieselben sodann zur Verbreitung des Ordens in ihr Vaterland zu schicken. Schon 1221 gelang es dem Cäsarius von Speier, der mit zwölf Brüdern nach Deutschland ging, den Orden auch dahin zu verpflanzen. Franz selbst begab sich nach Ptolemais, wo er von Sarazenen gefangen den Sultan zu bekehren versuchte und seine Freiheit wieder erhielt. Während der Abwesenheit des Stifters hatten sich im Hauptlande des Ordens Ereignisse begeben, welche die Brüder veranlaßten, ihn zurückzurufen. Es hatte nämlich der Bruder Elias, dem Franz die Leitung des Ordens übertragen hatte, Aenderungen vorgenommen und dachte auf Milderung der Regel. Ihm widerstand ein Theil der Brüder, an deren Spitze Antonius von Padua stand, der 1196 in Lissabon geboren, 1220 von den Augustinerkanonikern ausgetreten und zu den Franziskanern gegangen war, und als ihm die Ausführung seines Entschlusses, als Missionär zu den Muhammedanern zu gehen, durch Krankheit unmöglich gemacht worden war, sich nach Italien begab, wo er Priester wurde und auf Franzens Anordnung unter dem Abte Thomas von Vercelli Theologie studirte.

Die förmliche Bestätigung des Ordens erfolgte erst 1223 durch Honorius III., der eine neue von Franz ihm vorgelegte kürzere Regel sanctionirte und den Orden für einen von der Kirche anerkannten erklärte. Franz starb am 4. Okt. 1224 in Assisi und wurde schon 1228 von Gregor IX. kanonisirt. Sein Orden zählte zweiundvierzig Jahre nach seinem Tode schon 8000 Klöster mit 200,000 Mönchen in dreiundzwanzig Provinzen.

Diese außerordentliche Verbreitung hatte einen hauptsächlichen Grund in den großen Vergünstigungen, welche dem Orden von den Päbsten gegeben wurden. So erlaubte Honorius III. schon 1222 den Franziskanern, in interdicirten Orten bei verschlossenen Thüren Gottesdienst halten zu dürfen und gab ihnen 1223 den Portiunculaablaß für alle diejenigen, welche am Tage der Einweihung der Portiunculakirche (2. Aug.) in dieser Kirche ihre Andacht verrichten würden. Dieser Ablaß wurde von späteren Päbsten bestätigt und dahin erweitert, daß er auch in einem Jubeljahr ausgetheilt werden dürfe, wo alle anderen Ablässe ruhten. Ueberdies wurde der Empfang des Ablasses für die-

jenigen, welche am 2. August verhindert seyen, in die Portiunculakirche zu kommen, auf einen für diese Verhinderten bequemen Tag verlegt und den Franziskanern, Mönchen und Nonnen der Empfang dieses Ablasses, auch wenn sie in ihren Klöstern blieben (und nicht in die Portiunculakirche gingen), gestattet.

Die Verehrung des Stifters erhöhte sich nach seinem Tode mehr und mehr. Dazu trug besonders die für wahr angenommene Sage von den Wundenmaalen Christi, die ihm Christus selbst sollte eingedrückt haben. Er befand sich, so wird erzählt, im Jahre 1224 auf dem Berge Alverna, um vierzig Tage zu fasten, da erschien ihm, als er am Tage der Kreuzeserhöhung im eifrigen Gebete und von dem Schmerze des Gekreuzigten ganz durchdrungen war, Christus selbst als Seraph und drückte ihm unter heftigen Schmerzen seine Wundenmaale ein. Es wird berichtet, daß Franz diesen Vorgang selbst erzählt habe, daß der Franziskaner Leo bei demselben gegenwärtig gewesen sey, und die Wundenmaale öfters verbunden habe, und daß der Pabst Alexander IV., die heil. Clara und viele Einwohner Assisi's sie gesehen hätten. Gregor IX. bestätigte die Wahrheit dieses Wunders in drei Bullen, zu denen Nikolaus III. seine Zustimmung erklärte. Benedikt XII. gestattete dem Orden die Feier eines Festes der Wundenmaale des heil. Franz. Die abergläubische Verehrung des Heiligen, die in dieser Wundersage schon eine hohe Stufe erreicht hatte, steigerte sich mehr und mehr. Ihre Resultate faßte im vierzehnten Jahrhundert der italienische Franziskaner, Bartholomäus de Pisis Albizzi († 1401) in dem liber conformitatum zusammen, in welchem vierzig Aehnlichkeiten Franzens mit Christo nachgewiesen wurden, daß auch er im A. T. prophezeit wurde und Vorbilder in demselben habe, daß er Wunder gethan und geweissagt, daß er gekreuzigt und über die Engel erhoben worden sey*). Dieses Buch wurde 1399 auf einem Generalcapitel der Franziskaner feierlich bestätigt, die Curie aber setzte es in den Index.

Von ganz besonderer Wichtigkeit war es für die Franziskaner, daß die Päbste ihnen die Ermächtigung gaben, ohne Einwilligung der Bischöfe und Pfarrer in jeder Gegend zu predigen, wenn sie dies auf dem Grund und Boden ihrer Klöster oder an öffentlichen Orten thun wollten, eben so wurde ihnen gestattet, überall Beichte zu hören und zu absolviren, wobei die Einwilligung der Bischöfe nur zum Schein vorausgesetzt wurde.

Die Folgen dieser Vergünstigungen in England hat uns der englische Geschichtschreiber Matthäus Paris aus dem Benedictinerorden († 1259) im zweiten Theile seiner Geschichte von England (historia major zum Jahr 1243) geschildert. Dominikaner und Franziskaner (sie waren schon 1220 nach England gekommen), so schreibt er, sind schnell von ihrer ersten Einfalt abgewichen, haben prächtige Gebäude errichtet und erweitern sie täglich, sammeln ungeheure Schätze und treiben Erbschleicherei bei den Großen und Reichen, haben dabei einen außerordentlichen Einfluß auf das Volk, lassen sich bei den Königen und Großen als Räthe, Kammerherren, Schatzmeister, Brautführer und Hochzeitredner gebrauchen, vollstrecken die Gelderpressungen der Päbste, schaffen sich eine Unzahl von Privilegien, predigen entweder schmeichlerisch oder herb und verletzend, verachten die älteren Orden, predigen überall und hören überall Beichte, machen die Pfarrer verächtlich und empfehlen sich als Beichtväter den Großen und deren Frauen. So schnell war die Einfachheit, die der Stifter im Auge hatte, jener liebedurchdrungene Eifer für die Rettung der verderbten Zeit in ihr Gegentheil umgeschlagen; die Welt, zu deren Bewältigung Franz seine Brüder bilden wollte, hatte sie selbst großentheils in Besitz genommen. Was Paris von England berichtet, war mehr oder weniger allenthalben der Fall; die Bettelmönche bemächtigten sich der Seelsorge und benützten sie zur Erhöhung ihres Einflusses, ihrer Macht, ihres Reichthums. Es fehlte nur noch, daß sie sich auch zu Uni-

*) Erasmus Alber, der 1553 als mecklenburgischer Generalsuperintendent in Güstrow starb, gab 1531 einen deutschen Auszug aus diesem Buche, u. d. T. „der Barfüßermönche Eulenspiegel oder Alkoran" heraus, und der Genfer Buchdrucker Conr. Badius 1556 einen französischen, u. d. T. l'Alcoran des Cordeliers. —

versitätslehrern machten, daß sie ihren Einfluß auch auf die Bildung der Theologen ausdehnten. Sie versuchten das, von den Päbsten unterstützt, mit glänzendem Erfolg, zunächst auf der ersten Universität jener Zeit, in Paris. Dieser Universität befahl Innocenz IV. schon 1244, die Dominikaner und Franziskaner zu den akademischen Würden zuzulassen, 1249 erging ein päbstlicher Befehl an den Kanzler der Universität, Gliedern beider Orden diese Würden auch ungesucht zu ertheilen. Doch hatte derselbe Pabst in einer eigenen Bulle die Rechte der Weltgeistlichen gesichert, sein Nachfolger, Alexander IV., widerrief dieselbe. Um sich gegen das Ueberwiegen der Bettelmönche zu sichern, beschloß die Universität (1251), daß kein Kloster in Paris mehr als Eine theologische Lehrstelle an der Universität durch seine Mönche verwalten sollte. Alexander IV. aber schützte die Bettelmönche und ermächtigte 1255 den Kanzler der Universität, jedem Weltgeistlichen und jedem Mönche die Erlaubniß zum Lehren zu ertheilen und vernichtete den Schluß der Universität gegen die Dominikaner. Als sich hierauf die Universität als Corporation auflöste, wurde sie von dem päbstlichen Bevollmächtigten excommunicirt, die Dominikaner setzten ihre Vorlesungen fort und (1257) wurden der Dominikaner Thomas von Aquino und der Franziskaner Bonaventura Doctoren der Theologie in Paris (s. die Art.). Der letztere, als scholastischer und mystischer Theologe gleich bedeutend und zum General seines Ordens erhoben, hat den besserungsbedürftigen Zustand der Franziskaner seiner Zeit nicht verkannt. Zwar vertheidigte er sie in einer eigenen Schrift von der Armuth Christi wider ihren Bekämpfer Wilhelm von St. Amour, begründete in einer andern ihr Recht zu Predigt und Beichtehören, schrieb eine eigene Apologie gegen ihre Widersacher, und bewies in einer Abhandlung von den Sandalen der Apostel, daß Christus und die Apostel barfuß gegangen, aber er schrieb auch gegen den zudringlichen Bettel derselben (de non frequentandis quaestubus cavendisque discursibus), sprach in einer eigenen Schrift (de reformandis fratribus) von einer nothwendigen Reformation des Ordens, und klagte in einem Schreiben, das er als General an alle Provincialen richtete, darüber, daß der Glanz des Ordens dadurch verdunkelt werde, daß die Brüder Vieles thäten, wozu der Feind der Armuth, Geld, erforderlich sey, und es erinnert an die Schilderung des Matthäus Paris, wenn er die faulen, herumvagirenden, ungestüm bettelnden Franziskaner schilt, wenn er es Gliedern seines Ordens verdenkt, daß sie prächtige Gebäude aufführen und sich der Erbschleicherei schuldig machen, durch welche besonders die Pfarrer beeinträchtigt würden. Die Streitigkeiten der Universität Paris mit den Bettelorden, namentlich den Franziskanern, dauerten über das Jahrhundert ihrer Entstehung fort. Allmählich bestand die Mehrzahl der theologischen Lehrer in Paris aus Bettelmönchen. Mit diesen gerieth die Universität wieder in Streit auf Veranlassung einer Verfügung Bonifacius VIII. (1295 und 1296), welche die Franziskaner von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe befreite und ihrem Kloster in Paris 1500 Mark Silber aus allen frommen Vermächtnissen in Frankreich anwies. Da behauptete (1320) ein Pariser Theologe, Johann von Poilli, daß diejenigen, welche ihre Sünden einem Mönche, besonders einem Bettelmönche, gebeichtet hätten, verpflichtet seyen, sie ihrem Pfarrer nochmals zu beichten, und daß sie nach dem lateranensischen Kanon omnis utriusque sexus weder der Pabst, noch Gott selbst von dieser Verpflichtung dispensiren könnten. Von Johannes XXII. zur Verantwortung nach Avignon gerufen, unterwarf Poilli seine Meinung der Entscheidung des päbstlichen Stuhles, der Pabst verdammte sie (1321) und befahl ihm, sie öffentlich zu widerrufen. Als aber im folgenden Jahrhundert (1408) der Franziskaner Johannes Gorel in einer öffentlichen Disputation behauptete, daß die Mönche größere Rechte hätten, als die Pfarrer, nöthigte ihn die Universität sofort zum Widerruf, und befahl ihm, öffentlich zu erklären, daß die Pfarrer nach Christi Einsetzung die geringeren Prälaten und Hierarchen in der Kirche seyen, denen Predigt, Beichte, Verwaltung der Sakramente und Bestattung zukommen, daß dagegen die Bettelmönche das Recht zu predigen und Beichte zu hören nur zufällig auf den Grund eines ihnen von den Prälaten ertheilten Privilegiums hätten. Alexander V. aber bestätigte auf Gorels Anstiften den Bettelmönchen die ihnen von den frühe-

ren Päbsten ertheilten Rechte der Pfarrer und verdammte alle die, welche behaupteten, daß die von Johannes XXII. gegen Poilli erlassene Bulle keine Gültigkeit habe, weil dieser Pabst zur Zeit ihrer Erlassung ein Ketzer gewesen sey, sowie diejenigen, welche das Verhältniß der Beichte zu Pfarrern und Mönchen im Sinne Poillis betrachteten. Da diese Bulle Alexanders V. in Paris mit Unwillen aufgenommen wurde, so erklärten Dominikaner und Carmeliter, daß sie sich mit ihren früheren Vorrechten begnügen wollten, die Franziskaner dagegen triumphirten. Da verschaffte sich die Universität einen königlichen Befehl, daß Franziskaner und Augustiner in den Kirchen der Universität weder predigen noch Beichte hören sollten, und Gerson hielt (1409) eine starke Predigt gegen die Bulle Alexanders V., in der er nachwies, wie die Bettelmönche durch ihre Anmaßungen die bestehende Organisation der Kirche störten. Denn es habe die Kirche, sagte er, den Pabst, die Cardinäle, die Erzbischöfe und Bischöfe als Nachfolger der Apostel, die Pfarrer aber seyen die kleineren Prälaten, ihre Bulle sey das Evangelium; da der Pabst den Stand der Pfarrer nicht gestiftet habe, so könne er denselben auch nicht aufheben und vernichten; es sey dieser Stand vollkommener als der der Mönche, ohne Erlaubniß des Pfarrers dürfe Niemand in dessen Kirche predigen, die Pfarrer seyen die zum Beichtehören Privilegirten, kein Mönch dürfe eine Trauung verrichten, die Sakramente nur in Nothfällen verwalten, keine Zehnten einnehmen. Reichthum haben, und ihn gut anwenden, sey in vielen Fällen eine größere Vollkommenheit, als nichts haben und betteln.

Die Universität erklärte sich gegen die Bulle, und schlug unter andern vor, daß in jeder Pfarre des Reichs künftig kleine Aufsätze in französischer Sprache über die nothwendigsten Lehren und Pflichten des Christenthums vorhanden seyn, und daß kein Pfarrer ohne Erlaubniß seines Bischofs einen Privilegirten aufnehmen sollte.

Eugen IV. hatte die Bettelmönche von der Beobachtung wichtiger Grundgesetze der theologischen Fakultät der Universität dispensirt, und doch verlangt, daß sie von derselben zu den theologischen Würden sollten zugelassen werden. Die Fakultät schloß nun (1441) die Bettelmönche aus und die Universität that dasselbe auf so lange, bis die Bettelmönche eine der Bulle Eugens IV., die ihnen diese Vorrechte verlieh, entgegengesetzte Bulle erwirkt haben würden. Da aber eben zu dieser Zeit Eugen IV. durch die Basler Synode bedrängt wurde, konnte er die Mönche nicht unterstützen und sie versprachen, um Zeit zu gewinnen, bis zum Jahre 1443 die verlangte Bulle zu schaffen.

Mit der verschiedenen Entwicklung der beiden Bettelorden traten bald zwischen ihnen selbst Zerwürfnisse ein. Es war zuerst die Eitelkeit, welche diese Zerwürfnisse hervorrief: die Dominikaner nahmen ein höheres Alter für ihren Orden in Anspruch, sie machten ferner ihr würdiges Benehmen, ihre anständige Kleidung geltend, sie behaupteten endlich, daß ihnen als Predigern mehr als jenen apostolische Würde zukomme. Dagegen wiesen die Franziskaner auf ihre größere Demuth und Strenge hin. Die Spaltung erweiterte sich durch die Verschiedenheit der theologischen Richtung beider Orden, indem die Dominikaner als in der Regel Nominalisten und Augustinianer sich von den Franziskanern als Realisten und Semipelagianern unterschieden, diese die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria vertheidigten, jene bestritten.

Bedenklicher waren die tiefeingreifenden Spaltungen im Orden selbst, deren erste Anfänge bald nach der Gründung des Ordens sichtbar werden. Eben in jenem Elias, den Franz während seiner Abwesenheit in Aegypten 1219 zum Generalvicarius des Ordens ernannte, zeigt sich uns das Bild eines weltlichgesinnten, ränkesüchtigen, schlauen Ehrgeizigen. Bereits bei Lebzeiten des Stifters hatte er als dessen Vertreter Abweichungen von der Regel gestattet, und ihm war unter Antonius von Padua (s. d. Art.) eine ernstergesinnte Partei entgegengetreten. Als General gab er noch mehr Milderungen der Regel zu. Die strenge Armuth, wie Franz sie gefordert hatte, war ihm zuwider. Als ihm Gregor IX. befahl, zu Ehren des h. Franz eine neue Kirche bauen zu lassen, forderte Elias, um sie prächtig herstellen zu können, von allen Provinzen des Ordens Geld dazu und ließ zur Sammlung desselben in allen Kirchen des Ordens, gegen die Regel,

Opferstöcke aufstellen. Die strengen Franziskaner verbrannten diese Opferstöcke; es gelang aber 1230 der Klugheit des Elias, trotz dieser Verletzung der Regel, neue Privilegien vom Pabste zu erhalten. Diese Gunst dauerte indeß nur kurze Zeit, derselbe Pabst setzte ihn, nachdem er besser unterrichtet worden war, bald ab, und sein Nachfolger Johann von Parent stellte die Strenge im Orden wieder her. Doch gelang es dem Elias nochmals, an die Spitze des Ordens, wenn auch unter dem Widerspruch eines großen Theils seiner Glieder zu gelangen. Zunächst rechtfertigte er sein mildes Verfahren dadurch, daß er sich bei demselben nur nach der ersten von Innocenz III., nicht nach der von Honorius III. bestätigten Regel gerichtet habe, dann aber, um zu zeigen, daß auch ihm die Strenge am Herzen liege, führte er ein übermäßig strenges ascetisches Leben, stand aber fortwährend mit der milderen Partei in Verbindung, welche denn auch auf dem Generalkapitel von 1236 verlangte, daß seine Absetzung aufgehoben werde und ihn wieder wählte. Der Pabst bestätigte diese Wahl, die strengere Partei aber erkannte fortwährend den Johann Parent als General. So hatten sich zwei Parteien im Orden gebildet. Die Fürsten und Prälaten erkannten den klugen, feinen und gewandten Elias als General, an der Spitze seiner Gegner stand nun Cäsarius von Speier, dessen Anhänger, Cäsariner genannt, Elias mit Hülfe des Pabstes unbarmherzig verfolgte. Diese Härte bewog Gregor IX., den Elias auf's Neue abzusetzen (1239). An seine Stelle wurde Albert von Pisa gewählt, unter welchem die strenge Partei herrschte, und unter dessen Nachfolger, Crescentius von Jesu (von 1244 an) Elias ganz beseitigt wurde.

Aber dessen Partei blieb, und Innocenz IV. unterstützte dieselbe dadurch, daß er 1245 die Regel milderte und bestimmte, daß die Franziskaner liegende Gründe, Häuser, Geräthschaften und Bücher haben und benützen dürften, nur stehe das Eigenthum und die Herrschaft über diese Besitzthümer dem h. Petrus (der römischen Kirche) zu, ohne deren Erlaubniß nichts davon veräussert werden dürfe. Crescentius selbst neigte sich den Ansichten der milderen Partei zu, baute prächtige Klöster, veranlaßte Vermächtnisse an den Orden, die Franziskaner nahmen nun Geld und führten Processe. Den Klagen der strengeren Partei (zelatores, spirituales) über diese der Regel widerstreitende Nachgiebigkeit kam Crescentius dadurch zuvor, daß er selbst seine Gegner bei'm Pabste anklagte und von diesem die Erlaubniß erhielt, sie zu bestrafen. Doch traf auch den Crescentius (1247) die Absetzung; der strenge Johannes von Parma wurde sein Nachfolger, legte aber, wegen Glaubensirrthümer angeklagt, seine Würde freiwillig nieder, und die Wahl zum General traf den Bonaventura, der der strengeren Partei geneigt war. Doch wurde unter seinem Generalate die Erläuterung der Regel, welche Innocenz III. gegeben hatte, vom Pabste bestätigt, ohne daß dies jedoch den Bonaventura abhielt, die Beobachtung der ursprünglichen Regel zu fordern. Seine drei Nachfolger bestanden auf dieser Forderung. — Eine neue Modifikation der Regel trat durch Nikolaus III. ein, der eine Zeitlang Protector der Franziskaner am päbstlichen Hofe gewesen und dem Orden unbedingt ergeben war. Er erklärte, daß die Franziskaner eigentlich nur zu den in der Regel ausdrücklich genannten evangelischen Rathschlägen verbunden seyen und zu den übrigen nur auf Grund der Vollkommenheit, nach welcher sie strebten. Daß sie allem Eigenthum entsagten, sey verdienstlich und heilig, und man dürfe sie deshalb nicht sündlicher Strenge gegen sich selbst beschuldigen. Erlaubt sey ihnen der einfache Gebrauch (nicht der rechtliche Besitz) des Nothwendigen, der eigentliche Eigenthümer Alles dessen aber was sie hätten, sey der Pabst. Ihre Wohnsitze gehörten ihnen, nichts sonst, und auch die Wohnsitze nur, so lange es der Pabst erlaube. Er schrieb ihnen vor, nichts Ueberflüssiges zu haben, nichts zu borgen und das empfangene Geld von ihren Vorständen angemessen verwenden zu lassen, ohne es zu berühren; zu Handarbeiten sollten bloß die dazu Geeigneten verbunden seyn, nicht diejenigen, welche sich mit Studien beschäftigten, oder kirchliche Dienste zu verrichten hätten, oder höhern Betrachtungen nachhingen. Kein Franziskaner solle in einer Diöcese ohne Erlaubniß des Diöcesanbischofs predigen,

wenn nicht der apostolische Stuhl zum gemeinen Besten anders verfügt habe; der General und die Provincialen werden ermächtigt, geeignete Mitglieder selbstständig aufzunehmen; kein Franziskaner solle ohne besondre Erlaubniß des Pabstes in ein Nonnenkloster gehen. Franz hatte in seinem Testamente verordnet, daß sich die Franziskaner keine neuen Vorschriften vom Pabste erbitten sollten. Diese Verordnung erklärte Nikolaus III. für aufgehoben, und befahl, daß diese seine gegenwärtige Bulle nicht durch Glossen verändert werden solle. Diese Bulle läßt eine große Aenderung im Innern des Ordens, wenn man die in derselben vorausgesetzte Beschaffenheit desselben mit den Anfängen des Ordens vergleicht, erkennen. Gelehrte Beschäftigung, Kirchendienst, mystische Betrachtung sondert einen Theil der Ordensbrüder von denjenigen, welche für Handarbeit bestimmt sind und sich durch den Ertrag derselben nach Franzens Vorschrift ihren Unterhalt verschaffen sollen, indeß die andern auf Almosen angewiesen waren. — Es war natürlich, daß die strenge Partei, an deren Spitze nun Peter Johann von Oliva stand, heftig gegen diese Bulle auftrat und die Milde des Generals Matthias von Aquas Spartas (von 1287 an) bekämpften. Die Päbste Nikolaus IV., Clemens V. und Johann XXII. wirkten gegen sie. — Unter Clemens V. beabsichtigte der General Gonsalvo die Trennung mit Gewalt zu heben, und bat zu diesem Zwecke (1307) den König Karl von Neapel, die strengen Franziskaner aus seinem Reiche zu vertreiben. Der Inquisitor des Reichs, dem der König die Untersuchung übergab, erklärte diese strengen Franziskaner anfangs für unschuldig und verwies sie an den Pabst; bald aber ließ er sie gefangen setzen und martern und vertrieb sie aus dem Reiche. Sie flohen zu Clemens V. nach Avignon, den der König bat, der Spaltung ein Ende zu machen, der Pabst berief die vornehmsten Spiritualen und ihre Gegner vor sich, um einen Vergleich zu stiften. Die Spiritualen widersetzten sich und wählten einen eignen General. Hierauf entschied Clemens (Vienne 1314) gegen sie, ein Theil derselben gab nach, die übrigen, meist Italiener, gingen größtentheils nach Sicilien, wo sie unter Friedrich II. unabhängig lebten. Nach Clemens V. Tode versuchten die strengen Franziskaner in Frankreich sich unabhängig zu machen, nahmen die Klöster Narbonne und Beziers mit Gewalt und vereinfachten ihre Kleidung. Johannes XXII. versuchte erst die Güte, und wandte, da diese erfolglos war, Gewalt an. Nun unterwarf sich die Mehrzahl und die Beharrenden wurden strenge gestraft, einige verbrannt. Gegen ihre Tertiarier erließ Johannes XXII. eine Bulle, in welcher sie fratricelli, fratres de paupere vita, Bizochi, Beguini genannt wurden, und versuchte in einer eigenen Decretale den fortwährenden Streit der milderen Partei und der Spiritualen über die Ordenskleidung und die Vorräthe von Lebensmitteln beizulegen, indem er verfügte, daß die Obern über beide Punkte entscheiden sollten; wenn der General es fordre, sollten die Spiritualen ihre abweichende Kleidung ablegen und überhaupt in allem dem General gehorsam seyn. Da die hartnäckigen Spiritualen diesem Vermittlungsversuch widerstrebten und sich als offne Gegner Johannes XXII. erklärten, schritt die Inquisition gegen sie als Ketzer ein, und viele wurden verbrannt.

Als 1321 einer derselben in einem Verhöre zu Narbonne behauptete, daß Christus und die Apostel nichts Eigenes gehabt hätten, erklärte der Lector der Theologie im dortigen Franziskanerkloster, Berenger Talon, diese Behauptung für rechtgläubig und appellirte, als der Inquisitor ihm befahl, zu widerrufen, an den Pabst, vor dem er sich in Avignon stellte. Die Franziskaner erklärten sich für ihn, die Dominikaner gegen ihn, und der Pabst forderte (1322) das Gutachten des berühmten Ubertinus von Casale, eines strengen Franziskaners und Anhängers des Oliva. Dieser erklärte, daß die Frage absolut weder bejaht, noch verneint werden könne, sondern man müsse bei Christo und den Aposteln zweierlei Stand unterscheiden; als allgemeine Prälaten der Kirche hätten sie, insbesondere die Apostel, gemeinschaftliches Eigenthum gehabt, um den Armen und den Dienern der Kirche daraus mitzutheilen, wie der Beutel zeige, den Judas führte; als Einzelne aber, als Grundsäulen der religiösen Vollkommenheit, als welche sie die Rathschläge Christi übervollkommen befolgt hatten, hätten sie keinen solchen bürgerlichen, welt-

lichen Besitz gehabt, wie ihn die kaiserlichen Gesetze bestimmen, den man vertheidigen, um den man processiren könne; dies zu behaupten sey ketzerisch. Weil man aber auch etwas nach bloß natürlichem Rechte besitzen könne, so sey anzunehmen, daß Christus und die Apostel diesem natürlichen Rechte nach Zeitliches zu ihrer Nothdurft gehabt hätten, aber nicht Ueberflüssiges.

Beide Parteien erklärten sich anfangs mit diesem Gutachten zufrieden; aber schon 1322 brach der Streit wieder aus, und der Pabst legte nun allen Prälaten und Doctoren der Theologie die Frage vor, ob es Ketzerei sey, hartnäckig zu behaupten, daß Christus und die Apostel weder einzeln für sich noch in Gemeinschaft Güter gehabt hätten, und verlangte eine Untersuchung des wahren Sinnes der Decretale Exiit Nikolaus III. Zugleich verbot er Jedermann, gegen die Regel des heil. Franz zu lehren oder zu schreiben. Dies veranlaßte die Franziskaner, auf ihrem Generalkapitel zu Perugia zwei Aufsätze zu entwerfen, in welchen bewiesen wurde, daß man jene Frage ohne alle Ketzerei bejahen könne, und einen der Ihrigen, Buoncortese, nach Avignon zu schicken, damit er dort am päbstlichen Hofe stets zur Widerlegung der Einwendungen der Gegner bereit sey. Das erbitterte den Pabst und seine Erbitterung wurde durch die heftigen Aeusserungen vieler Franziskaner auf der Kanzel gesteigert, und so erklärte er (1322), daß es allerdings ketzerisch sey, zu lehren, daß Christus und die Apostel für sich und insgemein kein Eigenthum und kein Recht gehabt hätten, dieses ihr Eigenthum nach Belieben zu gebrauchen, zu verkaufen oder zu verschenken, oder etwas Andres dafür zu erwerben. In einer ausführlichen Verordnung suchte er dann zu beweisen, daß der faktische Gebrauch — usus facti — sich vom wahren Eigenthum, besonders hinsichtlich solcher Dinge nicht unterscheide, die durch den Gebrauch verzehrt werden; zugleich entsagte der Pabst dem Eigenthum der Güter des Franziskanerordens, welches die Päbste von der Stiftung des Ordens an der römischen Kirche vorbehalten hatten und verbot dem Orden, syndicos et procuratores im Namen des päbstlichen Stuhles zur Verwaltung seiner Besitzungen und Einkünfte anzunehmen.

Als die Franziskaner behaupteten, daß der Pabst in den beiden Verfügungen gegen sie geirrt habe, erließ er dagegen (Nov. 1323) eine eigene Decretale und tadelte die heftigen Aeußerungen des Generals Michael von Cesena gegen diese Verfügungen. Dieser vertheidigte sich, und als der Pabst seine Meinung einigen Gelehrten zur Untersuchung übergab, appellirte Michael vom Pabste und dessen Verordnungen. Hierauf suchte der päbstliche Legat auf dem Generalcapitel zu Bologna (1328) seine Absetzung zu bewirken, das Generalcapitel aber bestätigte ihn vielmehr, und er floh in diesem Jahre mit Occam und Buoncortese von Avignon weg zum Kaiser nach Pisa und appellirte da nochmals von der unvernünftigen leidenschaftlichen Verfolgung des Pabstes. Als das Generalcapitel zu Bologna seine Wahl erneuerte, setzte ihn der Pabst ab, und nun appellirte er (noch 1328) mit seinen Anhängern zum drittenmale vom Pabst an die katholische Kirche und an ein künftiges Concilium, ließ diese Appellation an die Kathedral-Kirche anschlagen und sandte eine authentische Abschrift derselben an den Pabst, wiederholte sie 1329 von München aus und erklärte von da aus in einer eignen an den ganzen Orden gerichteten Schrift, daß er vom Pabste an die Kirche appellirt habe, und daß über eine solche Appellation und über die Beschuldigung der Ketzerei nach dem kanonischen Rechte nur ein allgemeines Concilium entscheiden könne, dem der Pabst in allen Glaubenssachen unterworfen sey. Indem nun der Pabst, ohne die Appellation zu berücksichtigen, eine Schrift herausgegeben habe, in welcher er seine alten Irrthümer vertheidigt und neue hinzugefügt habe, habe er gegen diesen Satz des kanonischen Rechtes gehandelt. Ludwig des Bayern Kämpfe mit den Päbsten gaben den strengen Franziskanern eine Zuflucht in seinen Ländern.

Schon 1329 indeß wurde der Streit zwischen dem Pabst und den Franziskanern beigelegt, und auch die Frage über Nicolaus III. Bulle Exiit durch Vermittlung beseitigt.

Unter Benedict XII. und Clemens VI. verlor sich allmählig die gewaltsame Spaltung

im Orden; die Curie ließ Milde gegen die strengere Partei eintreten, diese ihrerseits gab zu, daß Christus und die Apostel Eigenthum gehabt hätten, und die Partheien im Orden vereinigten sich gegen die aus der Kirche ausgeschiedenen Fratricellen und Begharden, die nun selbst von Franziskanerinquisitoren verfolgt wurden und gegen die Karl IV. strenge Verordnungen gab.

Im Orden selbst aber schieden sich nun Observanten und Conventualen. Ein Theil der Ordensglieder hielt die ursprüngliche Regel fest, ja schärfte dieselbe, indeß ein anderer sie zu mildern versucht und wirklich mildert. Die bei den Franziskanern entstandenen Congregationen, welche dieses Festhalten und Schärfen in verschiedener Weise anstreben, schließen sich zuletzt alle in dem einen Zweig der Franziskaner, den Observanten zusammen, während die mildere Ansicht von den Conventualen vertreten bleibt.

Die erste dieser strengen Franziskanercongregationen war die der Clareniner, die ein Cölestinereremite *) Angelus in der Mark Ancona 1302—17 stiftete, indem er mit einigen Gefährten als Einsiedler am Flusse Clareno lebte († 1340 in Neapel). Seine Congregation, der sich auch Nonnenklöster anschloßen, verbreitete sich in Italien. — Eine andere stiftete (um 1336) Johann des Vallées, dem der mildgesinnte General, seine Strenge fürchtend, erlaubt hatte, mit einigen Genossen in die Einsamkeit zu gehen und da die Regel streng zu beobachten, und der in dem ungesunden Bruliano bei Foligno ein ärmliches Kloster († 1351) gebaut und dessen Nachfolger Gentile von Spoleto, ein Laienbruder, von Clemens VI. vier kleine Klöster und die Erlaubniß erhielt, Mönche und Novizen aufzunehmen. Von den auf sie neidischen Franziskanern wurden sie als Ketzerfreunde bei Innocenz VI. verklagt und dieser verwarf 1355 die ihnen günstige Bulle Clemens VI. — Bedeutender wurde der Schüler der beiden ersten Häupter der Congregation, Paolucci von Foligno, der mit ihnen in der Einöde von Bruliano gelebt hatte und die von ihnen gegründete Reformation, der man den Namen der Observanz gab, erneuerte. Von ihm stammen die Observanten. Paolucci war mit 14 Jahren Franziskaner geworden, von Kindheit an voll andächtiger Inbrunst und als Franziskaner sehnsüchtig nach der Reformation des Ordens. Er begab sich aus der Einsamkeit in einen Thurm in Foligno, erhielt dann vom General die Einöde von Bruliano geschenkt, und legte dort 1368 den Grund zu der Observanz. Von den Bauern in jener Gegend nahm er den Gebrauch hölzerner Sandalen (zoccoli) an, wovon die Glieder der Congregation Zoccolanti genannt wurden. Der General überließ ihnen mehrere Klöster, Bruliano blieb das Hauptkloster. Paoluccis Genossen sollten in vollkommenster Armuth und unaufhörlichen geistlichen Uebungen leben; den Guardianen ihrer Klöster erlaubte der General 1373 überallhin selbst zu gehen und ihre Mönche zu schicken. Da nun um diese Zeit die Fratricellen in Perugia, wo sie zwei Häuser hatten, die dortigen Franziskaner höhnten und verfolgten, riefen diese den Paolucci zu Hülfe und dieser machte durch seine Demuth und durch eine öffentliche Unterredung mit den Fratricellen, in welcher er den Gehorsam gegen den Pabst als höchste Pflicht darstellte, einen solchen Eindruck, daß die Peruginer die Fratricellen verjagten. Zum Dank gab der General der Congregation viele Privilegien und sie hatte schon 1380 zwölf Klöster. Ihre Glieder waren Observanten, strenge Beobachter der Regel. Den Namen Observanten bestätigte indeß erst die Synode von Costnitz (fratres de observantia, fratres regularis observantiae). Sie that dieß in ihrer neunten Sitzung (1415), in welcher sie sich für die Observanten entschied, für die französischen Capitel derselben einen Generalvicar ernannte und ihnen erlaubte, Generalcapitel

*) Diese Cölestinereremiten entstanden dadurch, daß Cölestin V. (1294) während seiner kurzen Regierung einigen italienischen Spiritualen erlaubte, als besondre Gesellschaft ein armes Leben im Sinne des h. Franz zu führen, und ihnen befahl, sich „arme Cölestinereremiten“ zu heißen. Cölestins Nachfolger Bonifacius VIII. verfolgte diese Eremiten, und diese Verfolgung machte sie zu Fanatikern, die den Pabst als Verfälscher der Regel bekämpften, eine Reformation der Kirche forderten, und den Sturz des Pabstthums prophezeiten.

zu halten, und sich eigne Vorschriften zu geben. — Da die Strenge der Observanten das Volk für sie gewann und die milderen Franziskaner darunter litten, so entstanden zwischen den beiden Parteien heftige Reibungen. Die milderen erhielten den Namen Conventualen, ein Name, der schon im J. 1250 vorkommt, in welchem ihn Innocenz IV. allen Franziskanern gab, die in Gemeinschaft lebten, um sie von den als Einsiedlern lebenden und von den Gästen und Fremden in den Franziskanerklöstern zu unterscheiden. Später hieß man alle milder gesinnte Franziskaner Conventualen, und die Observanten wandten sich um Schutz gegen die Beeinträchtigungen von Seite der Conventualen an Martin V. ohne Erfolg, Martin bestätigte 1420 den betreffenden Schluß der Synode von Costnitz, gab aber 1430 dem Andringen des berühmten Observanten Johannes von Capistrano nach und ließ ein Generalcapitel zu Assisi zum Zweck eines Vergleichs zwischen Observanten und Conventualen halten. Dieser Vergleich, dem zu Folge mehrere Mißbräuche abgestellt werden sollten, kam wirklich zu Stande, die Conventualen traten aber, noch während dieses Generalcapitel saß, von demselben zurück und fuhren fort, die Observanten zu verfolgen, welche demungeachtet sich fortwährend mehrten, so daß sie am Ende des sechszehnten Jahrhunderts in fünfundvierzig Provinzen und vier Custodien in Palästina an 1400 Klöster hatten. — Leo X. beabsichtigte alle Franziskaner in Eine Observanz zu vereinigen, und da ihm dies nicht gelang, gab er durch eine Bulle (1517) denjenigen Franziskanern, welche nach ihren milderen Grundsätzen fortleben wollten, denen zu Folge sie Grundstücke und Einkünfte besitzen durften, den Namen Conventualen*). Von da an

*) Leo X. schloß auf einer Generalversammlung des Ordens in Rom die Conventualen ihrer Streitsucht wegen von der Wahl des Generals aus und übertrug dieselbe den Observanten und den verschiedenen reformirten Franziskanercongregationen, die nun aber alle ihre verschiedenen Namen ablegen, und sich fratres minores de observantia regulari nennen mußten. Solche Congregationen bildeten die schon erwähnten Clareniner, dann der von Paolucci gestiftete Verein, dessen Glieder die Namen Soccolanti, Observantins et Cordoliers führten, die Minoriten von der Reformation des Villacrezes, welche die erste Regel Franzens auf's Strengste beobachten und Ende des 14. Jahrhunderts gestiftet wurden, die Colettanerinnen, so genannt von ihrer Stifterin, der Aebtissin Nicolette von Corbin in der Picardie, welche am Anfang des 15. Jahrh. Mönchs- und Nonnenklöster des Franziskanerordens reformirte und deren Reformation besonders in Frankreich vielen Eingang fand, die Amadeisten, von einem vornehmen Portugiesen, Amadeus, gestiftet, der 1452 zu Assisi Franziskaner wurde und 1469 vom Pabste mehrere Klöster erhielt, aus denen seine Reformation hervorging, die Reformirten von der Kapuze, welche der Spanier Berbegal (1426) gestiftet hatte, aber bald erloschen, die der Neutren (Neutri, Neutres), welche dadurch entstanden, daß (um 1463) italienische Franziskaner sich Brüder von der Observanz nannten und den Generalvicaren nicht gehorchen, sondern bloß unter dem General und den Provincialen, einige nur unter dem General stehen wollten. Andere bildeten eigne Vereine auf den Grund päbstlicher Bullen, die ihnen einige Klöster zugewiesen hatten. Diese hießen sich Neutri, weil sie das Mittel zwischen Conventualen und Observanten halten wollten; sie erkannten erst weder General, noch Generalvicar an, unterwarfen sich dann aber auf Befehl des Pabstes theils dem General der Observanten, theils dem der Conventualen. Hiezu kommen noch die Capirolanen, die so entstanden. In einem Kriege zwischen Mailand und Venedig drang der Parteihaß auch in die Klöster: die Superioren der Observanten in der Ordensprovinz Mailand, die sich in's venetianische Gebiet hineinerstreckte, drückten ihre Untergebenen im Venetianischen so, daß die in Brescia von Pietro Caperola aufgefordert, sich von ihnen lossagten, und deßhalb aus der Provinz gewiesen wurden. Da sie bei den Amadeisten und den Conventualen Zuflucht suchten, riefen sie die Superioren zurück und steckten sie zur Buße in die ärmsten Klöster. Nun bewirkte Caperola, von Sixtus IV. unterstützt, daß er eine eigene Congregation, die der Caperolanen errichten durfte, welche den Conventualen untergeben wurde. Eine andere Reformation beabsichtigte durch Herstellung der Uebung der ersten Regel der Toskaner Anton von Castello di S. Giovanni († 1482), den dabei keine selbstischen Zwecke leiteten, wie den Matthias von Tivoli, der 1495 auf die reine Regel eine Congregation zu gründen suchte, deren Glieder sich aber bald theils den Conventualen, theils den Observanten anschloßen. — Eine Con-

trat eine strenge Scheidung zwischen den zwei Fractionen des Ordens, Observanten und Conventualen ein. Beide erhielten ihren eignen Superior, der bei den Observanten minister generalis hieß und den Vorrang vor dem der Conventualen, dem magister generalis hatte. Die Conventualen hatten schon vor der erwähnten Bulle Leo's X. viele Klöster an die Observanten verloren, nach derselben erfolgte dies in noch höherem Maße, besonders durch Ximenes und durch die Verordnung Pius V. (1566), daß alle Conventualen in Spanien die regulirte Observanz annehmen sollten. In Portugal begünstigte der König Sebastian die Observanten und die Conventualen nahmen auch in Deutschland, Frankreich und Belgien ab. — Die Synode von Trient erlaubte dann allen regulirten Orden, auch den Bettelorden (nur mit Ausnahme der fratres minores de observantia und der Kapuziner), etwas in Gemeinschaft zu besitzen. Demzufolge verordnete ein Generalcapitel der Conventualen (1565), daß der Orden seinen Privilegien gemäß in seiner Reinheit erhalten werden solle, und sie ließen ihre Privilegien (1565) von Pius IV. bestätigen. Da aber viele Conventualen für Milde waren, so wurde diese Verordnung nicht befolgt; deshalb nahm Pius V. (1566) allen Ordensgliedern das, was sie für sich besaßen, wiederrief alle ihnen früher verliehenen Freiheiten und die Vergünstigung, Eigenthum an liegenden Gründen, Häusern 2c. zu besitzen, (was sie unter verschiedenen Vorwänden gethan hatten), und befahl, daß kein Superior außerhalb des Refectoriums essen, oder ein eignes Zimmer außerhalb des Schlafhauses haben solle; kein Mönch solle etwas Eigenes besitzen, die Superioren sollten die Klostergüter nicht selbst verwalten, sondern dies solle durch vom General ernannte Commissäre geschehen. In Folge dieser Verfügungen entwarf das Generalcapitel der Conventualen neue Statuten, die der Pabst bestätigte.

In Bezug auf das Verhältniß der Weltgeistlichen zu den Bettelmönchen hatte Bonifacius VIII. (1300) alle Zwistigkeiten dadurch beizulegen versucht, daß er verfügte, die Mönche sollten in ihren Kirchen predigen dürfen, aber nicht zu der Zeit, wenn die Prälaten in ihren Kirchen predigten oder für sich predigen ließen; in den Pfarrkirchen sollten sie nur mit Genehmigung des Pfarrers und auf Bestätigung des Bischofs predigen, und wenn sie Beichte hören wollten, vorher den Diöcesanbischof demüthig um Erlaubniß bitten. Doch ertheilte er ihnen, wenn die Bischöfe ihnen diese Erlaubniß nicht geben wollten, dieselbe aus päbstlicher Machtvollkommenheit und gestattete, daß sie diejenigen, die es verlangten, in ihren Kirchen begruben, doch daß sie den Pfarrern ein Viertheil der Bestattungsgebühren und der Schenkungen der Verstorbenen überließen. Dies bestätigte Clemens V. (1311). Das Volk strömte in die an Ablässen und Reliquien reichen Kirchen der Bettelmönche und die Synode von Vienne versuchte deßhalb, aber ohne Erfolg, die Exemtionen der Bettelmönche aufzuheben. Urban VI., gegen den die Mönche eiferten, nahm ihnen (1384) das Recht, nach Willkür zu predigen und Beichte zu hören, und be-

---

gregation zur strengsten Beobachtung der Regel stiftete der spanische Graf Juan de la Puebla, der 1476 Hieronymite und 1480 in Rom Franziskaner geworden war. Als er 1487 auf Befehl Innocenz VIII. in Familienangelegenheiten wieder nach Spanien ging, gründete er dort seine Congregation († 1493.) Sein Schüler Johann von Guadalupe stiftete die Congregation der Barfüßer, die bei ihrem Anfange Brüder von der Kapuze oder vom heiligen Evangelium genannt wurden, und einen sehr engen und geflickten Rock und eine spitzige viereckige Kapuze trugen und barfuß gingen. Sie behielten auch nach Leo's X. Verfügung den Namen Barfüßer bei, um sich von den Franziskanern der strengen Observanz in Italien, den riformati zu unterscheiden. Die Congregation des Lanza hatte Pius IV. (1562) unterdrückt, die meisten Glieder derselben schloßen sich an andere Orden an, nur einige Eiferer, die früher Conventualen waren, und dies wieder werden wollten aber ohne die milden Grundsätze der Conventualen, stifteten eine neue Reformation, die sich in Sicilien im Kirchenstaate und in der Lombardei verbreitete, und von Sixtus V. (1582) eine Bestätigungsbulle erhielt. Es wurde ihnen ein Rock von grobem aschfarbnen Stoffe und eine Kapuze in der Form eines Bischofsmäntelchens (camail) vorgeschrieben; sie sollten entweder barfuß gehen, oder Holzschuhe oder leinene Sandalen tragen. —

stätigte die Rechte der Bischöfe und Pfarrer. Seine Nachfolger hoben die Verordnungen auf und begünstigten in der Regel die Bettelmönche.

Die bedeutendste Wirksamkeit der Franziskaner vermittelten ihre Tertiarier, deren erste Entstehung in die früheste Zeit des Ordens fällt. Es wird berichtet, daß Franz, nachdem er seinen Orden und den der Clarissinnen (welche der zweite Orden des h. Franz heißt) gestiftet hatte, und das Gedeihen beider Orden sah, geschwankt habe, ob er sich zu Gebet und Beschauung in die Einsamkeit begeben, oder das Werk der Predigt und die Wirksamkeit auf das Volk fortsetzen wolle. Clara und ein frommer Mönch riethen dringend zu Letzterem, und so wanderte Franz mit zwei Genossen fort, um Buße zu predigen. Zunächst that er dies in einem zwei Stunden von Assisi entfernten Flecken und machte da großen Eindruck. Viele Männer und Frauen aus dem Flecken und der Umgegend erklärten, daß sie alles verlassen und ihm folgen wollten; er aber rieth ihnen, in ihren häuslichen Verhältnissen zu bleiben und in der Furcht Gottes die christlichen Tugenden zu üben. Dazu schrieb er ihnen eine Lebensvorschrift, die erste Grundlage des sogen. dritten Orden des h. Franz. Viele traten demselben in Toscana bei, die Florentiner bauten ein eignes Haus für Frauen, die die Welt verlassen und in der Uebung christlicher Tugenden leben wollten. Folgendes waren die Vorschriften der Tertiarierregel. Es sollte kein Lasterhafter aufgenommen werden, kein Verheiratheter ohne Einwilligung seines Gatten, nur treue, der römischen Kirche gehorsame Katholiken. Die sich meldeten, mußten ein Probejahr bestehen, sodann geloben, die Gebote Gottes ihr Lebenlang zu halten, im Orden zu bleiben und nur aus demselben zu treten, um Mönche oder Nonnen zu werden, und drei Monate, nachdem sie Profeß gethan, ihr Testament machen. Ihre Kleidung solle von schlechtem Tuche, nicht ganz weiß und nicht ganz schwarz seyn, ohne allen Schmuck, die Tertiarier sollten keine Schauspiele besuchen, keine Bälle und Tänze mitmachen, Montags, Mittwochs und Freitags kein Fleisch essen, von Martini bis Weihnachten und von Quinquagesimä bis Ostern fasten, ebenso alle Freitage, ausgenommen wenn Weihnachten auf einen Freitag falle; sie sollten täglich nur zwei Mahlzeiten halten, wenn körperliche Schwäche nicht mehr nothwendig mache, die vorgeschriebenen Gebete beten, täglich die Messe hören, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten beichten und zum Abendmahl gehen, einen Eid nur in Nothfällen ablegen, ihr Amt treulich verwalten, mit Jedermann Friede halten, Processe meiden, die ministri oder die Mutter (Vorsteher und Vorsteherinnen der Tertiarier) sollten einmal die Woche die Kranken besuchen oder besuchen lassen und sie zur Buße ermahnen. Wenn ein Bruder oder eine Schwester sterbe, sollten alle mit der Leiche gehen und jeder Priester für die Seele des Gestorbenen eine Messe lesen. Alle Jahre solle eine Visitation gehalten und diejenigen Mitglieder, die sich nicht bessern, ausgeschlossen werden. — Honorius III. und Gregor IX. bestätigten die Regel mündlich, Nikolaus IV. (1289) durch eine Bulle, nachdem er einige Aenderungen in derselben gemacht hatte. Friedrich II. verfolgte die Tertiarier, und schon vor ihm waren sie in Italien so mit Auflagen belastet worden, daß Gregor IX. in zwei Bullen (1226. 1227.) den Erzbischöfen und Bischöfen aufgab, dies abzustellen. Sehr gefährlich wurde ihnen die Verwechselung mit den ketzerischen Fratricellen und Begharden, welche sich nach ihrer Verdammung in Vienne, ihrer Sicherheit wegen, an die Tertiarier der Bettelmönche angeschlossen, das Ordenskleid trugen, Superioren (von ihnen ministri, Guardiane, Custoden genannt) wählten, bettelten und behaupteten, daß sie die Regel des h. Franz buchstäblich befolgten. — Um diese Gefahr zu beseitigen, schied Johannes XXII. in einer eignen Bulle die ächten Tertiarier von den ketzerischen Begharden und Beguinen. — Aus den rechtgläubigen Tertiariern gingen dann eigne Congregationen hervor, die sich durch besondre Gelübde zum bußfertigen Leben verpflichteten, so die Congregation in Spanien (1403), Portugal (1444) in der Lombardei, (1447) in Frankreich (angeblich von 1289 an und 1594 von Vincent Mussart erneuert).

Die Klosterfrauen des dritten Ordens des h. Franz führen ihren Ursprung auf

die heil. Elisabeth von Thüringen zurück (1229); die in Clausur lebenden Tertianerinnen (reclusae) sind (1312) in Foligno gestiftet, die Hospitaliterinnen (graue Schwestern, soeurs grises, barmherzige Schwestern), die sich über die ganze Kirche verbreiteten, sind in den ersten Zeiten des Ordens entstanden, da Brüdern und Schwestern, die sich dazu bereit erklärten, die Aufsicht über Hospitäler und Armenhäuser anvertraut wurde. Daraus entstanden eigne Congregationen von Hospitalitern und Hospitaliterinnen. Die letzteren schieden sich in Schwestern von der Zelle, die, ohne Einkünfte, von Almosen lebten und den Kranken außer ihren Klöstern dienten; in soeurs de la faille (faille hieß der Mantel, den sie trugen), und die eigentlichen soeurs grises, in die 1604 gestifteten Bußschwestern des dritten Ordens des h. Franz von der strengen Observanz, deren Satzungen Urban VIII. (1630) und in die Recollotines, deren Vorschriften derselbe Pabst (1633) bestätigte; dazu die 1567 in Madrid gestifteten Hospitalbrüder des dritten Ordens vom h. Franz, welche auch die Minimen Siechenbrüder und von ihrem Stifter, Bernhardin von Obregon, Obregonen genannt werden, und die von fünf Handwerkern zu Armentières in Flandern (1615) gestifteten bußfertigen Brüder des dritten Ordens des h. Franz, die insgemein Bons-Fieux heißen.

Neuerlich sind über die Dichter unter den ältern Franziskanern vielfache Untersuchungen angestellt und die, Franziskanern der ersten Zeit, zugeschriebenen Gedichte wieder herausgegeben und in's Deutsche übersetzt worden. So wird dem h. Franz selbst das cantico de le creature, das gewöhnlich de lo frate Sole (vom Bruder Sonne) überschrieben ist, ein Gedicht von großem poetischen Werth beigelegt, dann ein andres von noch größerem, das anfängt: In fuoco amor mi mise (in Glut mich Liebe setzte), das er in der Verzückung nach dem Empfang der Wundenmaale gedichtet haben soll. Auch Bonaventura war Dichter, eben so die Franziskaner Giacomino da Verona, Thomas von Celano und Giacopone da Todi, jener der Verfasser des Dies irae, dieser des Stabat mater.

Ueberblicken wir zum Schluß die Geschichte des Franziskanerordens, so ergibt sich Folgendes. Seine Stiftung ging aus dem tiefen Gefühle eines Bekehrten von der Verderbtheit seiner Zeitgenossen, denen die Predigt der Buße vor Allem nöthig sey, hervor. In dem Stifter selbst erscheint durchaus Aufrichtigkeit des Wollens, seine erhaltenen Briefe und kleinen Schriften zeigen ihn als einen einfachen, von der Frömmigkeit in der Form seiner Zeit tief ergriffenen, keineswegs zelotischen, umsichtigen Mann. Seine Wirksamkeit kann eine reformatorische nur in dem Sinne heißen, als sein Streben auf eine Besserung der Sittenverderbniß seiner Zeit gerichtet war, nicht reformatorisch in der vollständigen Bedeutung dieses Wortes. Dem stand entgegen, daß er in der irrigen Ansicht seiner Zeit von den Heilmitteln befangen war, und auf die Verdienstlichkeit der Werke Gewicht legte. An der Kirche seiner Zeit, wie sie nach Verfassung und Lehre bestand, hatte er nicht die Absicht etwas zu ändern, sondern im engsten Anschluß an die Kirche und ihr Haupt versuchte er, Früchte der Lehre, wie er sie kannte, bei den Gläubigen zu erzielen. Für die Ausführung dieses Versuchs bot sich ihm die Ordensform als die geeignetste dar, aber mit der Aenderung in der Regel der frühern Orden, daß die Glieder seines Ordens in Armuth leben, betteln, und nicht eingeschränkt auf die frommen Uebungen im Kloster auf's Volk wirken sollten. Nach dieser Seite hat die Wirksamkeit der Franziskaner Aehnlichkeit mit der der Waldenser, auch insofern als auch die Waldenser Früchte des Glaubens bei ihren Anhängern zu erzielen suchten, ohne sich von der Kirche zu trennen. Beide schieden sich aber darin, daß Franz die ganze Lehre und Verfassung der Kirche, wie sie ihm vorlag, festhielt, die Waldenser dagegen die apostolische Lehre und Verfassung als wieder herzustellendes Muster betrachteten und die unbiblischen Zusätze aus beiden zu entfernen für Pflicht hielten. Indeß wurde, was Franz wollte, nur in der ersten begeisterten Zeit des Ordens, welche nicht weit über seinen Tod hinaus reicht, eifrig und aufrichtig angestrebt. Die Neigung, an der ersten Strenge festzuhalten und die ihr entgegengesetzte, diese Strenge zu mildern, trat schon bei seinen Lebzeiten hervor und veranlaßte in der Folge die vielen Congregationen, welche die Strenge der ersten

Regel festzuhalten, ja zu steigern versuchten und hatte schließlich die Trennung des Ordens in Observanten und Conventualen zur Folge. Franz selbst stiftete schon einen Frauenorden, der neben seinem Mönchsorden mit gleichen Zwecken herging, und jene überaus wichtige Institution der Tertiarier, welche die Gedanken des Stifters durch alle Stände des Volkes in strenger Organisation zu verbreiten bestimmt war und verbreitet hat. Aus der Wirksamkeit auf das Volk durch die Predigt der Buße und die Beichte ging der Zusammenstoß des Ordens mit den Pfarrern hervor, der so lange verhältnißmäßig segensreich wirkte, als der Eifer der Franziskanerprediger im Gegensatz gegen die Lässigkeit der Weltgeistlichen den Gemeinden eine religiöse Anregung gab und erst dann schädlich wurde, als Geiz und Eifersucht der neuen Prediger diese guten Wirkungen lähmten. Aus dem von dem Stifter nicht beabsichtigten Streben nach einer über die erbauliche hinausgehenden gelehrten, akademischen Wirksamkeit entsprang der Kampf mit den Universitäten und der Keim einer enthusiastischen Mystik, der schon im Stifter lag, entwickelte sich völlig in den Fratricellen und brachte einen Theil der Observanten nahe an die ketzerischen Sekten der Beghards und der mit diesen verwandten Vereine und zur Opposition gegen den Pabst. Was ihre Ausbreitung und ihre Erstarkung gefördert hatte, die von dem Pabste ihnen ertheilte Ablässe, und die Wunder, die vom Stifter und vielen Ordensgliedern erzählt wurden, förderte die Neigung zum Aberglauben, dessen Verbreiter die Franziskaner ganz besonders gewesen sind. Der äußeren Mission haben sie eine aufopfernde, unermüdete Thätigkeit gewidmet, die innere, vom Stifter als Hauptzweck ihnen gesetzt, haben sie zur Förderung des Aberglaubens, besonders in den niedern Schichten des Volkes betrieben, nicht ohne daß Einzelnen, wie sich namentlich in der nächsten Zeit vor der Reformation zeigt, die Ahnung der reinen Lehre aufging.* —

— Ueber Franz v. A. Leben s. *Malan*, hist. de S. François d'Assis. Par. 1841. Deutsch Münch. 1842. Die Gesch. des Ordens hat der irische Franziskaner Lucas Wadding in seinen Annales minorum s. trium ordinum a s. Francisco institutorum (ed. 2. T. I—XVII. 1731—41 f.) bis zum J. 1540 ausführlich beschrieben, und J. de Luca dieselbe bis 1553 fortgesetzt; eine Gesch. des Ordens bis Anfang des 18. Jahrh. enthält der VII. Band von Helyot. Par. 1714—19. VIII. 4. und die von Cram deutsch im Auszug gegebene pragm. Gesch. der Mönchsorden (von Muston. Par. 1751 ꝛc.) Leipz. 1774—84. X. 8. Ueber die Franziskanerdichter handelt *A. F. Ozanam*, les Poètes franciscains en Italie au treizième siècle. Paris. 1852. 8. Deutsch mit Zusätzen von N. H. Julius. Münster 1853. **Engelhardt.**

Franz, von Paris, s. Jansenismus.

Franz, von St. Paula, der Stifter des Ordens der Minimen, welche die Strenge des Franziskanerordens zu überbieten sich zur Aufgabe machten, wurde im Jahr 1416 zu Paula im Königreich Neapel geboren. Seine Eltern, die nach längerer Kinderlosigkeit den heil. Franz von Assisi um Fürbitte angerufen hatten, weihten den endlich geschenkten Sohn dem Heiligen, dessen Verwendung sie seine Geburt zuschrieben. Schon frühe zeigte der Knabe große Neigung für ein einsames ascetisches Leben und sonstige Anlagen zu geistlichen Tugenden, und als er im zwölften Jahr in das Franziskanerkloster San Marco in Calabrien gebracht wurde, erregte er dort durch die Strenge seiner Ascese große Bewunderung, und übertraf die eifrigsten Mönche in Beobachtung der Ordensregeln und verzichtete ganz auf den Gebrauch von Linnenzeug und Fleischgenuß. Nach Verfluß eines Probejahres machten seine Eltern eine Pilgerreise nach Assisi und Rom und andere heilige Orte. Nach St. Paula zurückgekehrt, suchte sich der kaum 14jährige Virtuose geistlicher Uebungen einen einsamen Ort am Ufer des Meeres auf, lebte dort in einer Felsengrotte nur von Kräutern und frommen Gaben, die ihm von Verehrern gebracht wurden. Kaum hatte er das 20. Jahr erreicht, so kamen Leute zu ihm, welche unter seiner Leitung der Frömmigkeit pflegen wollten und neben seiner Grotte eine Zelle und eine Kapelle bauten.

Bald vermehrte sich die Zahl dieser Einsiedler und Asceten so sehr, daß der Erzbischof von Cosenza die Erlaubniß zu Erbauung eines Klosters und einer Kirche ertheilte,

und schon 1436 waren die Gebäude so weit gediehen, daß sie eine zahlreiche Corporation aufnehmen konnten. Von dieser Zeit datirt sich die Stiftung eines neuen Ordens, der den Titel „Eremiten des heil. Franz“ annahm; den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden wurde ein viertes hinzugefügt, das beständige Fastenleben, d. h. einer Enthaltsamkeit, die sich nicht nur auf eigentliche Fleischspeisen, sondern auf die, welche vom Fleische herkommen, wie Eier, Butter, Käse und überhaupt Milchspeisen erstreckte, und nur, mit Ausnahme schwerer Krankheit, Brod, Oel und Wasser erlaubte. Der Stifter selbst übte noch strengere Ascese, er schlief auf dem harten Boden, nahm erst nach Sonnenuntergang Nahrung zu sich, begnügte sich oft mit Wasser und Brod und aß mitunter nur je den zweiten Tag. Die Strenge der Regel hinderte nicht, daß sich die Niederlassungen zusehends vermehrten. Den ersten Klöstern in Palermo und Spezana folgten eine große Anzahl von Ordenshäusern in Neapel und Sicilien. Der Ruf der Wunderthaten, die man von Franz von Paula erzählte, erregte bald die Aufmerksamkeit des Pabstes Paul II. Er sandte 1469 einen seiner Kämmerer, um die Thatsachen zu prüfen. Der Erzbischof von Cosenza bestätigte ihm, daß Franz ein ganz außerordentlicher Mensch sey, den Gott erweckt zu haben scheine, um seine Macht zu offenbaren. Doch erlaubte sich der Gesandte gegen Franz selbst einige Bedenken in Betreff seiner übermäßigen Strenge auszusprechen. Da habe Franz glühende Kohlen in seine Hand genommen, ohne sich zu verbrennen und dem Kämmerer gesagt, da ihm Gott eine solche Kraft verliehen habe, so könne man daraus schließen, daß er auch fähig seyn müsse, die allerstrengsten Bußübungen auszuhalten. Der Bericht an den Pabst fiel günstig für Franz und seinen neuen Orden aus und Sixtus IV. bestätigte die Statuten durch eine Bulle vom 23. Mai 1474, bestellte den Stifter zum General-Superior, erlaubte ihm auch so viele Colonieen zu gründen, als er Gelegenheit dazu finden würde. Auch wurde die Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit, die der Erzbischof von Cosenza für die in seiner Diöcese gelegenen Niederlassungen zugestanden hatte, bestätigt. In der Folge wurden die Statuten mit einigen Abänderungen von Innocenz VIII., Alexander VI. und Julius II. erneuert. Alexander veränderte den Namen „Eremiten des heil. Franz“ in den der Minimen. Die Lebensbeschreiber des heil. Franz berichten von ihm eine große Zahl von wunderthätigen Heilungen, in welchen sie eine auffallende Aehnlichkeit mit den Wundern Jesu nachzuweisen suchen. So soll er Lahme geheilt haben, mit den Worten „stehe auf und gehe heim“, Blindgeborne durch Einreibung mit einem Kraute; einmal habe er auch 300 Menschen mit einem Brode und einem Fläschchen Wein gesättigt, sey auf einem Berge in einem Lichtglanz verklärt, von den Engeln mit Musik erquickt worden u. s. w. Der Ruf seiner Wunderkraft veranlaßte einst König Ludwig XI. von Frankreich, als er dem Tode nahe war, ihn zu sich rufen zu lassen. Franz zögerte zu kommen und reiste 1482 nur auf den ausdrücklichen Befehl des Pabstes nach Frankreich ab. Ludwig XI. traf bei dem Schlosse Tours mit ihm zusammen und bat ihn flehentlich, er möge ihm Verlängerung seines Lebens bei Gott auswirken. Franz erwiderte ihm aber klug, dieses solle er nur selbst von Gott erflehen, und suchte ihn viel mehr zur Ergebenheit in Gottes Willen und zur Todesbereitschaft zu stimmen. Bald darauf starb Ludwig XI. Sein Nachfolger Karl VIII. behielt den Ordensstifter bei sich und zog ihn in Gewissenssachen und Staatsangelegenheiten zu Rathe, wählte ihn zum Pathen seines Sohnes und ließ ihm zwei Klöster in Frankreich bauen, das eine in dem Park von Plessis-les-Tours, und das andere zu Amboise, und ein drittes zu Rom, das nur von geborenen Franzosen bewohnt werden sollte. In Plessis-les-Tours starb Franz von Paula und wurde schon im Jahr 1519 von Pabst Leo X. heilig gesprochen. Der Orden breitete sich außer Italien und Frankreich auch in Spanien und Deutschland aus und zählte im Anfang des vorigen Jahrhunderts 450 Klöster, darunter 14 Nonnenklöster. Jetzt gibt es nur noch einige wenige in Italien. Die Kleidung ist ein bis an die Fersen reichendes Gewand von schwarzer Wolle mit einer Kappe von gleicher Farbe, die vorn und hinten bis an die Hüften heruntergeht. Von den vielen Lebensbeschreibungen des Franz von Paula nennen

wir: *Hilarion de Coste*, le portrait en petit de S. François de Paul ou abregé de sa vie, mort et miracles. Paris 1655. **Kl.**

Franz, St. (Graf) von Sales, einer der thätigsten Männer der katholischen Reaktion, von vorherrschend mild feiner Art, am 21. August 1567 auf dem Schlosse der Grafen von Sales, drei Stunden von Annecy in Savoyen, in der Diöcese Genf geb., genoß eine sorgfältige Erziehung, studirte in Paris — wo er in der Kirche St. Stephan von Gres sich durch das Gelübde ewiger Reinigkeit stählte — und in Padua die Rechte und Theologie. Hier stand er besonders unter der Leitung des berühmten Jesuiten Possevin, der ihm tief einprägte, wie die Reformation besonders durch die Unwissenheit des kath. Klerus so große Fortschritte gemacht habe, daher Frömmigkeit ohne Wissenschaft ebenso ungenügend für Erhaltung der Kirche sey, als Wissenschaft ohne Frömmigkeit. Er bereiste Italien und feuerte seine Andacht besonders durch den Besuch der Katakomben an. Der früher zarte Franz hatte dabei Kraft und eine schöne, einnehmende Gestalt gewonnen. Als er 26 Jahre alt heimkehrte, wurde er zum Advokaten in Annecy aufgenommen; durch List gelang es, den Plan seines Vaters, ihn zu verehlichen, zu durchkreuzen; es wurde ihm sogleich die Stelle eines Dempropstes von Genf und die Priesterweihe von dem aus seiner Residenz vertriebenen Bischof von Genf ertheilt. Von 1594 an wußte er das von Genf aus zum Theil reformirte Chablais am Südufer des Sees wieder Rom und seinem Bischof zu gewinnen. Obgleich ihn der Herzog von Savoyen, für welchen es sich dabei um den Besitz dieses wichtigen Landstriches handelte, kräftig unterstützte, gehörte ebensoviel Muth als gewinnende Klugheit dazu. Er hatte seinen Hauptsitz in Thonon. Sobald er einmal Fuß gewonnen hatte, drang er auf Gefangensetzung und Landesverweisung der Stützen der Reformation, wobei ihm gerne entsprochen wurde, und während Heinrich IV. das Edikt von Nantes gab, setzte er beim Herzog den Widerruf des Edikts von Nyon durch, wodurch den Reformirten Gewissensfreiheit garantirt war (vgl. *St. Beuve*, hist. d. Port-Royal Vol. I.). Auch in den damals noch zu Savoyen gehörigen drei Vogteien (von Gaillard, Ternier und Gex, auf der Westseite des Genfer Sees) kam er mit denselben Mitteln zum Ziel. Mit Vorwissen des Pabstes machte er wiederholte Versuche, den greisen Theodor von Beza durch Zugeständnisse und Versprechen eines Kardinalshuts für Rom zu gewinnen; aber vergeblich.

Obige Erfolge, welche noch als halbe Wunder berühmt werden, bewirkten, daß ihn der Bischof von Genf 1599 zum Koadjutor annahm. Er reiste deßhalb selbst nach Rom, wo er sich aber wegen des ihm zugemutheten Glaubensexamens als wegen einer Neuerung beim savoyischen Gesandten beschwerte. Er brachte die Bullen als Weihbischof von Genf und Titularbischof von Nikopolis mit zurück. Den Einfall der den Herzog bekriegenden Franzosen benützte er schnell, um im westl. Theil der Diöcese mit ihrer Hülfe 35 kath. Pfarrer wieder einzusetzen. Da Gex im Frieden an Frankreich abgetreten wurde, reiste er nach Paris, um die Angelegenheiten dieses Theils der Genfer Diöcese daselbst zu ordnen. Er predigte in Paris, besonders um den Rücktritt von Reformirten zur römischen Kirche zu bewirken oder bei Manchem zu beschönigen; seine persönliche Liebenswürdigkeit, mit einer fein verborgenen, ja verläugneten Klugheit (»ich weiß nicht, was mir die arme Tugend der Klugheit zu Leide gethan; ich habe Mühe sie zu lieben; ich gebe gerne tausend Schlangen für Eine Taube«) mit den Lockungen und Drohungen des Hofs verbunden, gewannen so Viele, daß man ihm 72,000 »Bekehrungen« nachrühmte, von denen die des Connetable's von Lesdigieres die glänzendste war. Er hielt zu diesem Ende die Fastenpredigten z. B. auch in Lyon. Sein Ruhm wurde noch erhöht durch die Sage, die Protestanten hätten ihn vergiften wollen. Nach dem Absterben Claudius von Granier erhielt er im Dezember 1602 die Weihe als Bischof. Ob er gleich sonst mit Schwachheiten Nachsicht zu üben versprach, nach seinem Grundsatze, es sey besser durch Uebermaß der Güte als der Strenge zu fehlen, kündigte er an, daß er unwissende Pfarrer nicht dulden werde. Die Citadellen des modernen Roms, die Klöster, reformirte er mit Strenge im Wesentlichen, während er selbst von einem Bettelmönch arg geschmäht wurde, weil er Weltleuten an-

ständigen Tanz erlaubte. Durch Franziska von Chantal stiftete er den milden Orden der Heimsuchung Mariä (Visitantinerinnen), nach ihm auch Salesianerinnen genannt. Er vermittelte auch das innigste Verhältniß zwischen Chantal und Angelika zu Port-Royal, auf welches er von 1619 an den größten Einfluß übte. Dem männlichen Herzen Angelika's vertraute er seine geheimste Trauer an. Sie schreibt von ihm: Das war ein Auge, das alle Uebel und Unordnungen sah, welche die Schlaffheit in den Sitten der Geistlichen und der Mönche verursacht hat. Allein er verbarg Alles in Stillschweigen und bedeckte Alles mit der Liebe und Demuth. Er seufzte, wie (der Cardinal und General des Oratoriums) Berulle, über die Unordnungen des römischen Hofs und zeigte sie mir im Einzelnen an. Dann fuhr er fort und sprach zu mir: „Siehe, meine Tochter, das sind Gegenstände der Thränen; denn in dem Stande wie es einmal ist zu der Welt davon reden, heißt unnützer Weise Aergerniß verursachen. Diese Kranken lieben ihre Uebel und wollen nicht davon geheilt seyn. Die ökumenischen Kirchenversammlungen müßten das Haupt und die Glieder reformiren, da sie ohne Zweifel über dem Pabste sind. Aber die Päbste werden bitter, wenn sich die Kirche nicht ganz unter ihnen beugt (plie biegt), obgleich die Kirche, wenn sie universell und kanonisch berufen ist, nach der wahren Ordnung von Gott über ihnen steht. Ich weiß dies so gut als die Doctoren (der Sorbonne), welche davon reden, aber die heilige Pflicht der Verschwiegenheit hält mich ab davon zu sprechen, da ich nicht sehe, welche Frucht davon zu hoffen wäre. Man muß weinen und Gott insgeheim bitten, daß er Hand anlege, wo die Menschen es nicht können.“ — Kräftige humoristische Aeußerungen über Klosterleute konnte er nicht zurückhalten. — St. Karl Borromeo war das gemeinsame Ideal Franzens und der rechten, ersten Jansenisten.

Er starb 28. Dec. 1622 zu Lyon, wurde selig gesprochen 1661, kanonisirt 1665, sein kirchlicher Gedächtnißtag ist der 29. Januar. Seine Werke, vorherrschend ascetischen Inhalts, sind gesammelt: Oeuvres complètes de St. François de Sales. Paris et Lyon chez Guyot 1830—34. 5 Bde., nebst weitläufiger Biographie (esprit und règle de vie) Franzens, und *Baudry*, supplement aux oeuvres. Lyon 1836. Bossuet äußert sich über ihn, da er mehr die neueren Scholastiker, als die alten Väter gelesen, so (?) sey er in der Lehre nicht ganz bestimmt gewesen. In der direction des ames aber sey er erhaben gewesen, „bei seiner Milde gab es keine festere, noch geschicktere Hand, die Seelen zur Vollkommenheit zu erheben und von sich selbst loszulösen“.

Wie er denn mit der französischen Akademie genau verbunden war, gehört sein Name der Geschichte der französischen Literatur und des Styls an. Seine häufigen, nicht selten etwas gesuchten Gleichnisse tragen die Spuren des herrschenden spanischen Geschmacks. Aber seine Meisterwerke: traité de l'amour de Dieu und Philothea, eine Anleitung zu einem frommen Leben, besonders für Damen höheren Standes, sind noch lesenswerth. Letzteres ist neuestens von einem evangelischen Geistlichen bearbeitet.

Wahrhaft evangelisch ist sein Wort, um wahrhaft in der Heiligkeit zu stehen, brauche man nicht sowohl sonderliche Dinge zu thun, sondern die alltäglichen, gemeinen Dinge müßte man besonders gut thun. Reuchlin.

Franz Xavier. Eine seltene, edle Blüthe am Baum der Gesellschaft Jesu, einer der merkwürdigsten Männer in der alten und neuen Geschichte der Missionen. Wir stehen vor einer Persönlichkeit, mit hohen Gaben des Geistes und Gemüths ausgerüstet, voll Kraft und Feuer, aber auch voll Demuth und Sanftmuth, unerbittlich streng gegen sich selbst, weich und freundlich gegen Andere, von brennendem, sich selbst vergessendem Eifer für die Ehre seines Erlösers und die Ausbreitung seines Reiches und von der aufopferungsvollsten Liebe zu den Ungläubigen, und insbesondere zu den Heiden beseelt. Er heißt nicht mit Unrecht der Apostel von Indien, weil er das der Ueberlieferung nach von dem Apostel Thomas dort begonnene Werk wieder aufzunehmen und fortzuführen zu seiner Lebensaufgabe machte. In Spanien auf dem Schlosse Xavier, in der Nähe von Pamplona im Schooße einer reichen, altadeligen Familie geboren am 7. April 1506,

zeichnete er sich frühzeitig durch Lernbegierde, hellen Verstand und ungewöhnlichen Scharfsinn aus. Er studirte in Paris im Kollegium von S. Barbara, erlangte den Grad eines magister artium und hielt dort Vorlesungen über Philosophie. Den Namen eines ausgezeichneten Gelehrten zu erlangen, war das Ziel seines Ehrgeizes. Da gerade um diese Zeit der berühmte Stifter des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola in Paris Theologie studirte, so traf es sich, daß Xavier sein Stubengenosse wurde. Anfangs spottete dieser über den schwärmerischen Loyola, über seine phantastische Ascese, seine freiwillige Armuth, aber nach und nach wurde er durch die aufopfernde Freundschaft, die Liebenswürdigkeit und Frömmigkeit seines Stubengenossen überwunden. Einmal war es nahe daran, daß er die Grundsätze der Reformation liebgewonnen hätte, indem er heimlich Zusammenkünfte von Protestanten besuchte; aber er wurde von Ignatius gewarnt, und hielt sich von da an ferne davon. Immer näher fühlte er sich zu diesem hingezogen, nahm an seinen geistlichen Uebungen Antheil, fastete mehrere Tage, lernte seinen Ehrgeiz bekämpfen, und beschloß, sich dem Studium der Theologie zu widmen. Es waren sechs talentvolle, glaubenseifrige junge Männer, welche auf Loyola's Anregung in Montmartre einen religiösen Bund schlossen. Zu den hervorragendsten unter ihnen gehörte Xavier. Sie gelobten auf die Hostie beständige Keuschheit und freiwillige Armuth; nach vollendeten Studien wollten sie in Jerusalem ihr Leben der Pflege der Christen oder der Bekehrung der Sarazenen widmen; würden sie aber daran gehindert, so wollten sie jeder andern Weisung des heil. Vaters, wohin es auch gehen möge, unbedingt und ohne Lohn Folge leisten. Sie trennten sich eine Zeit lang, um sich in Venedig wieder zusammen zu finden und von dort die Reise in das heilige Land anzutreten. Weil aber Venedig damals sich mit der Pforte im Krieg befand, so konnten sie nicht abreisen und dienten einstweilen in den Hospitälern. Dem Xavier wurde das Hospital der Unheilbaren zugewiesen. Hier erfüllte er bei Tage alle, auch die niedrigsten Dienste eines Krankenwärters, die Nächte brachte er im Gebete zu. Vorzüglich nahm er sich derjenigen Kranken an, deren Uebel ansteckender Natur war, oder in ekelhaften Geschwüren bestand. Seine Natur schauderte manchmal davor zurück; aber nachdem er sich einmal dazu gezwungen, einem Kranken, in dessen Nähe sich Niemand mehr wagen wollte, ein bösartiges Geschwür auszusaugen, war aller Ekel bei ihm verschwunden. 1537 zum Priester geweiht, wohnte er in einer ärmlichen Hütte bei Padua, predigte Buße und suchte sein tägliches Brod vor den Thüren der Einwohner. Nachdem der Orden sich förmlich konstituirt hatte, erbat sich der Gesandte des Königs von Portugal sechs Jesuiten für die ostindische Mission. Mit S. Rodriguez wurde Xavier dafür bestimmt. Johann III. hatte solche Achtung und Liebe zu ihm, daß er ihn gerne in seinem Reich zurückbehalten hätte; aber er ließ sich durch Nichts in seinem Verhaben erschüttern, den armen Heiden das Licht der göttlichen Wahrheit zu bringen. Er wird vom Pabste zum apostolischen Nuntius für Indien ernannt und mit ausgedehnten Vollmachten versehen. Im Jahr 1541 reist er mit zwei andern Ordensbrüdern ab, verzichtet auf alle ihm angebotenen Bequemlichkeiten, erklärt den Matrosen den Katechismus, sucht sie vom Fluchen, Spielen und Gotteslästern abzubringen, predigt jeden Sonntag auf dem Schiffe und bedient die Kranken. Bei der Ankunft in Goa, der Hauptstadt des portugiesischen Ostindiens, findet er nur schwache Ueberreste des Christenthums, die Heiden in schrecklicher Verwilderung, die Portugiesen vom Trachten nach Reichthümern gefangen. Weil das lasterhafte Leben der dortigen Christen so viel Anstoß gibt, so richtet er sein Augenmerk vorzüglich auf die Jugend, nimmt sie in seinen Unterricht und unterstützt das dort bestehende Seminar zur Bildung von Nationalgehülfen. Er pflegt dort die Kranken, besucht die Gefangenen, und schon am frühen Morgen sieht man ihn ein Glöcklein in der Hand durch die Straßen gehen, um Knaben und Knechte zum Religionsunterricht herbeizurufen. Seine Sanftmuth, Demuth und Liebe zeigt eine unwiderstehliche Gewalt; es entsteht eine große Erweckung, so daß die ärgsten Sünder sich ihm zu Füßen werfen, ihre Sünden bekennen und sich ihrer Laster zu schämen anfangen. Kaum hat er von dem Stamm der Paravas am Südrand der Küste von Koromandel gehört, daß es

ihnen an Lehrern fehle und sie in Gefahr seyen, bald nach der Taufe wieder in's Heidenthum zurückzusinken, so eilt er mit drei Gehülfen von Goa dorthin, und bringt es durch ein Gebetswunder begünstigt dahin, daß die ganze Bevölkerung das Christenthum annimmt und sich taufen läßt. Auch an andern Orten wurde seiner Friedensbotschaft dadurch eine weite Thüre geöffnet, daß er, wie Orlandini erzählt, Kranke gesund machte, die bösen Geister aus den Besessenen vertrieb und sogar zwei Todte auferweckte. Er soll zweimal die außerordentliche Sprachengabe der Apostel erhalten, wilden Räubern Schrecken eingeflößt und verheerenden Seuchen durch sein Gebet Einhalt gethan haben. Als Malakka von den Feinden der Portugiesen zu Wasser und Land hart bedrängt war: herrschte unter ihnen große Bangigkeit. Xavier bestieg die Kanzel, betete und ermunterte zum Gottvertrauen; plötzlich hielt er inne, nach einer Weile verkündigte er den erfochtenen Sieg über die Feinde, und ermunterte die Zuhörer zum Dank gegen Gott, der den Sieg verliehen habe. In den nächsten Tagen bestätigte es sich, daß die Feinde geschlagen seyen. Er pflanzte das Christenthum in vielen Städten und Dörfern, oder stellte es wieder her, wo es dem Untergang nahe war. Heiden, Juden und Muhamedaner wurden in großer Zahl gewonnen, wiewohl er auch großen Widerstand bei den Braminen und Bonzen fand. In Travankor soll er in einem Monat 10,000 Heiden, ja manchmal an Einem Tage die Bevölkerung ganzer Dörfer getauft haben. Diese Bekehrungen, wenn sie auch nicht übertrieben sind, waren freilich zu schnell, als daß sie hätten gründlich und dauernd seyn können. Er wirkte dabei mehr durch seine strenge Lebensweise, seinen Verläugnungssinn, seine Sanftmuth und Liebe, als durch Wunder, deren Wahrheit sich nicht wird bestreiten lassen, wenn auch der Verherrlichungstrieb und die Parteisucht Manches erdichtet oder ausgeschmückt haben möchte. Um den Erfolg seiner Mission zu sichern, ließ er einen kleinen Katechismus in die Landessprache übersetzen, lernte ihn selbst auswendig und unterrichtete nach demselben. Auch drang er darauf, daß das apostolische Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote, das Gebet des Herrn, das Ave Maria, nebst andern Gebeten auswendig gelernt wurden. Ferner bestellte er an jedem Ort aus den neugewonnenen Christen die Vorzüglichsten zu Lehrern und sorgte für ihren Unterhalt. Sein Plan ging dahin, über ganz Deccan und den indischen Archipelagus ein Netz von Missionen auszuwerfen, wobei er jedoch eine falsche Stütze, die Einführung der Inquisition für nöthig hielt. Seit 1547 richtete Xavier sein Auge auf das große Kaiserthum Japan, das von den Portugiesen erst seit Kurzem entdeckt war. Zwei Jahre nachher traf er dort ein. Hier lernte er die schwere japanesische Sprache und predigte in derselben das Evangelium. Er taufte über 100 Japanesen, und verrichtete Wunder unter ihnen; die Bonzen aber erregten den Haß des Volkes und bewogen den König, die Ausbreitung des Christenthums bei Lebensstrafe zu verbieten. Er predigte nun auch in mehreren Städten dieses Reichs, fand aber starken Widerstand, besonders in den spitzfindigen Einwendungen der Bonzen. Jetzt wendete sich sein kühner Unternehmungsgeist nach China. Ungeachtet allen Ausländern der Zutritt in dieses große Reich bei Strafe einer immerwährenden Gefangenschaft verboten war, ungeachtet man ihm seinen Tod bestimmt vorhersagte und der portugiesische Statthalter ihm nicht erlaubte, nach China abzusegeln, bestand er doch auf seinem Entschluß. Er wünschte sogar, daselbst in's Gefängniß geworfen zu werden, um wenigstens unter den Gefangenen das Evangelium verbreiten zu können. Schon war er auf der Insel Santhian angelangt, als ihn am 2. Dezbr. 1552 der Tod ereilte. Er starb mit den Worten: In te Domine speravi, non confundar in aeternum, nachdem er $10^1/_2$ Jahre in Indien gewirkt hatte. Himmlische Freude soll aus dem Angesichte dieses christlichen Helden geleuchtet haben. Im Jahr 1622 wurde er von Gregor XV. heilig gesprochen, nach einem Breve Benedikts XIV. sollte er als Protektor von Indien verehrt werden. In der Nähe vom Cap Komorin ist noch seine Bildsäule aufgestellt, wohin die Heiden von Nah und Fern pilgern. S. Historiae societatis Jesu pars prima s. Ignatius auctore N. Orlandini. Antw. 1620. Die bekannteste Lebensbeschreibung ist von P. Bouhours. 1621. 4. Es fehlt noch an einer kritischen Geschichte des berühmten

Mannes. Vgl. J. M. Schröckh, christl. Kirchengeschichte seit der Reformation. III. Th. 528. 653 ff. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. III. 2. 658. Ersch u. Gruber, Encyklopädie. Fronmüller.

Franz I. König von Frankreich 1515—1543, geboren zu Cognac am 12. September 1494 war der Sohn Karls von Angoulême und der Prinzessin Louise von Savoyen, und der Urenkel des Herzogs Ludwig von Orleans. Diese Abstammung berechtigte ihn nach dem salischen Gesetz zur Thronfolge in Frankreich, als Ludwig XII., mit dessen Tochter Claudia er sich am 18. Mai 1514 vermählt hatte, ohne männlichen Nachkommen den 1. Januar 1515 gestorben war. Franz I. mit seiner persönlichen Anmuth und Ritterlichkeit, mit seiner galanten Leichtfertigkeit, seiner kriegerischen Tapferkeit, seinen Eroberungsplänen, seinen Geschmack an Kunst und Wissenschaft, ist recht eigentlich der Typus der französischen Nationalität. Die Geschichte seiner Regierung, die Bewerbung um die deutsche Kaiserkrone, die Kämpfe der Rivalität mit Kaiser Karl V. gehören nicht in das theologische Lexikon, hier kommt zunächst nur sein Concordat mit dem Pabst und sein Verhältniß zur kirchlichen Reformation in Frage. Schon im Anfang seiner Regierung hatte er mit Pabst Leo X. über Annahme der pragmatischen Sanktion zu unterhandeln, welche Karl VII. 1438 als Grundgesetz der gallicanischen Kirche aufgestellt und womit er dem Pabst Anerkennung der Superiorität der Concilien zugemuthet und ihm die höchste kirchliche Gerichtsbarkeit, sowie den Genuß der Annaten entzogen hatte. Sie war von Seiten des Pabstes nicht anerkannt, von Ludwig XI. zurückgenommen, vom Parlament aber aufrecht erhalten, und seitdem von der gallicanischen Kirche nur schüchtern behauptet worden. Nun erwartete man von dem siegreichen Franz I., daß er diesem schwankenden Zustande ein Ende machen und den Pabst entweder zur definitiven Annahme bringen, oder sie gegen anderweitige Zugeständnisse zurücknehmen werde. Franz I. schlug den letzteren Weg ein, und schloß ein Concordat mit dem Pabst, in welchem zwar das durch die pragmatische Sanktion ausgesprochene Verbot der päbstlichen Reservationen und Anwartschaftsertheilungen, sowie die Verordnungen gegen den Mißbrauch der Appellationen und des Interdikts wiederholt, dagegen die Satzung, daß der Pabst unter einem allgemeinen Concil stehe, weggelassen, auch der Abschaffung der Annaten nicht gedacht wurde. In einem besondern Vertrage wurde sogar die Erhebung derselben dem Pabste ausdrücklich zugestanden und festgesetzt, daß der Pabst einen Legaten nach Frankreich schicken sollte, um in Gemeinschaft mit einigen, vom König zu ernennenden, Prälaten den Ertrag der jährlichen Einkünfte der französischen Kirchen und Klöster abzuschätzen. Dagegen machte der Pabst dem König ein sehr wichtiges Zugeständniß, indem er ihm dieses Recht ertheilte, sämmtliche Erzbisthümer, Bisthümer und Abteien nach eigener Wahl, jedoch unter Vorbehalt päbstlicher Bestätigung zu besetzen. Wie wichtig das Recht war, leuchtet ein, wenn man beachtet, daß es 10 Erzbisthümer; 83 Bisthümer und 527 Abteien waren, die auf diese Weise in die Hände des Königs kamen. Die französische Kirche kam dadurch in völlige Abhängigkeit vom König und dessen Macht wurde bedeutend gesteigert.

Am 18. August 1516 wurde das Concordat vom Pabst unterzeichnet, aber von König Franz I. erst nachdem eine päbstliche Bulle, welche die pragmatische Sanktion verdammte und ihre Beobachtung bei strengen Strafen untersagte, vom lateranischen Concil angenommen worden war, im Dezember dem Pariser Parlament zur Registrirung vorgelegt. Um einem Widerspruch des Parlaments vorzubeugen, begab König Franz sich selbst in dasselbe und ließ durch seinen Kanzler mittheilen, daß er mit dem Pabst, nachdem er ihn vergeblich zur Anerkennung der pragmatischen Sanktion zu bewegen gesucht, ein Concordat abgeschlossen habe, in welches alle wesentlichen Artikel desselben aufgenommen und nur einige unbedeutende Punkte geändert seyen, und daß er nur dadurch die Freundschaft des Pabstes und der Schweizer habe erlangen können. Dessenungeachtet verweigerte das Parlament die Registrirung des Concordats und verlangte die Aufrechthaltung der pragmatischen Sanktion. Erst nachdem er unter Androhung das Parlament aufzuheben, demselben den Befehl hatte zugehen lassen, sich zu fügen, registrirte es am 22. März 1518

das angefochtene Concordat. Auch die Pariser Universität hatte sich dagegen erklärt und unterwarf sich erst, nachdem der König ihre angesehensten Mitglieder mit großen Geldstrafen belegt hatte.

Das Verhältniß Königs Franz I. zur Reformation und den deutschen Protestanten war keineswegs durch religiöse Sympathieen, sondern allein durch politische Gründe bestimmt. Franz war, wie es sich von seiner geistig regsamen Natur nicht anders erwarten läßt, von den Ideen der Reformation nicht unberührt geblieben, an seinem Hofe war sogar das Lesen der heiligen Schrift eine Zeit lang Mode geworden, man sprach günstig von Luther und seinen Schriften, man setzte sich in Opposition gegen den orthodoxen Eifer der Sorbonne und nahm geistreiche Protestanten in Schutz. Aber es waren nur humanistische Anflüge, von dem tieferen Ernst einer religiösen Ueberzeugung war nicht die Rede. Ueber die kirchlich-theologischen Ansichten Königs Franz gab sein Gesandter Wilhelm du Bellay den 1535 zu Schmalkalden versammelten protestantischen Ständen in einer Unterredung mit dem sächsischen Kanzler Brück einigen Aufschluß. Den Primat des Pabstes finde der König nur im menschlichen, nicht aber im göttlichen Rechte begründet; in der Abendmahlslehre neige er sich zwar zu der Ansicht der Protestanten, seine Theologen aber wollten von der Transsubstantiation nicht lassen. Die Lehre vom Fegfeuer, glaube er, werde von den Geistlichen der Seelenmessen, Ablässe und Vermächtnisse wegen festgehalten. Hinsichtlich des Klosterlebens sey er bereit, darauf anzutragen, daß die Gelübde nicht vor dem 30. oder 40. Jahre abgelegt werden dürften, für die gänzliche Aufhebung sey er aber nicht, weil die Klöster Schulen der Wissenschaft seyen. Während er übrigens hier protestantische Hinneigungen bezeugen ließ, bot er gleichzeitig dem Kaiser Karl an, zur Unterwerfung Deutschlands unter König Ferdinand behülflich seyn zu wollen, wenn der Kaiser seinen zweiten Sohn mit Mailand belehnen wollte. Ernstlich gegen den Pabst aufzutreten, verbot ihm sein politischer Vortheil, weil der Pabst dadurch auf die Seite des deutschen Kaisers getrieben worden wäre. Der Hauptgrund seiner dem Protestantismus feindseligen Politik aber war die Rücksicht auf die Nation. Denn in Frankreich hielt die Masse der Nation an dem alten Kirchenthum fest, nur Einzelne aus der gebildeten Aristokratie, oder aus dem Kreise der Gelehrten, oder den unteren Klassen hingen der Reformation an, der Mittelstand in seiner überwiegenden Mehrzahl blieb der Bewegung fremd. Eine Erklärung des Königs für die Reformation würde vielen Vasallen einen Vorwand zum Abfall, dem Parlament, der Universität und andern mächtigen Korporationen Anlaß zur heftigsten Opposition geboten haben. So war der König darauf angewiesen, eine Bewegung, die nur eine Entzweiung der Nation zur Folge haben konnte, zu unterdrücken. Wenn er dessenohnerachtet die Protestanten in Deutschland vielfach unterstützte, wenn er dem Landgrafen Philipp von Hessen eine Pension zukommen ließ, dem Herzog Ulrich von Würtemberg durch Geldbeiträge zur Wiedereroberung seines Landes behülflich war, noch am Ende seiner Regierung Sachsen und Hessen zur Fortsetzung des Kriegs gegen den Kaiser 100,000 Goldgulden anbot, so war der Beweggrund dazu Opposition gegen seinen alten Rivalen, den deutschen Kaiser. Er starb am 31. März 1547. Ueber sein Verhältniß zu den Protestanten vgl. Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich, Bd. I. Leipzig 1853 und in Betreff seiner Auffassung überhaupt: Ranke, französische Geschichte Bd. I. Stuttgart und Tübingen, 1852. Klüpfel.

Französische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen.

Französisches Glaubensbekenntniß (confessio gallicana). Nachdem es im Jahr 1559 in französischer Sprache verfaßt, von der ersten National-Synode in Paris bestätigt und dem König Heinrich II. dargereicht worden war (worüber s. d. Art. französische Reformation), fand sich bald eine Gelegenheit, dasselbe dem König Karl IX. auf der Synode von Poissy (1561) in Gegenwart der weltlichen und geistlichen Großen und Würdenträger des Reiches zu übergeben. (S. d. Art. Poissy, Religionsgespräch zu.) Hernach wurde es der Nationalsynode von Rochelle 1571 vorgelegt, und von derselben

wiederum bestätigt; daher es in französischen Kreisen öfter confession de la Rochelle genannt wird, und sich bei Einigen die irrige Meinung gebildet hat, daß das unter diesem Namen vorkommende Glaubensbekenntniß ein anderes sey als das 1559 verfaßte und 1561 in Poissy vorgelegte. In La Rochelle wurde es von den anwesenden Geistlichen und Aeltesten unterschrieben, so wie von Johanna, Königin von Navarra, Heinrich, Prinzen von Navarra, Heinrich von Bourbon, Prinzen von Condé, Ludwig Grafen von Nassau, Admiral Coligny und mehreren anderen Herren und Edelleuten. Der französische Text findet sich in Beza's histoire ecclesiastique Tom. II. 173 seq. und in den confessions de foi des églises réformées, Montpellier 1825. In Genf wurde im J. 1566 eine lateinische Uebersetzung herausgegeben, die sich im Corpus et Syntagma und in anderen Sammlungen findet; beide Texte hat Niemeyer aufgenommen. Eine deutsche Uebersetzung erschien bereits 1562 in Heidelberg, eine davon abweichende im Märtyrerbuche des Crocius. Bremen 1682. — Der calvinische Geist, der das Ganze durchdringt, hat zu der irrigen Vermuthung Anlaß gegeben, daß Calvin der Verfasser sey. Die strenge Festhaltung des biblischen Prinzips zeigt sich nicht bloß in der namentlichen Verwerfung der dem Worte Gottes zuwiderlaufenden Ueberlieferungen und Satzungen, sondern auch in der Aufzählung aller einzelnen kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Die Prädestinationslehre nebst den damit zusammenhängenden anthropologischen Sätzen wird, jedoch ohne Supralapsarismus, vorgetragen. Das schärfste calvinische Gepräge trägt die Lehre von den Sakramenten und vom Abendmahle insbesondere. Das große Gewicht, das Calvin und mit ihm die französische reformirte Kirche auf Kirchen-Verfassung und -Zucht legt, zeigt sich in den betreffenden Artikeln. Die Confession meidet auch sorgfältig den Schein, als ob die reformirte Kirche Ungehorsam gegen die Obrigkeit predige; sie vindicirt sogar dem Magistrate das Recht, die Uebertreter der Gebote der zweiten Tafel, d. h. die Ketzer zu bestrafen. Dieses Glaubensbekenntniß ist schon längst außer aller Kraft gekommen. Herzog.

Französisch-katholische Kirche. Die Darstellung dieser Kirche, die wir hier zu geben haben, kann weder eine kritische, aus irgend welchem Standpunkt aufgefaßte, noch eine polemische, sondern bloß eine historische oder rein wissenschaftliche, sowie rein objektive seyn. Es darf auch die Idee derselben nicht anders als sehr bestimmt und speziell aufgefaßt werden. Die französisch-katholische Kirche ist nicht die katholische Kirche überhaupt, sie ist nur ein Theil derselben, wohl einer der wichtigsten in mancher Beziehung, aber doch nur ein Theil: sie ist eine Schattirung, eine Einzelnheit, die, einem großen Ganzen angehörig, obgleich ihres Karakteristischen sich wohl bewußt, aus Grundsatz in dem Ganzen doch gerne sich birgt, wo nicht verliert. Also nicht was die katholische Kirche überhaupt bezeichnet, sondern nur was in Frankreich sie auszeichnet, aber dieses Alles, rein und scharf bestimmt, gehört hieher; und vielleicht ist die so beschränkte Aufgabe schwieriger, als die weitere, eben weil sie eine besondere und gefärbtere ist, in sich begreifend alle Eigenthümlichkeiten, die eine sehr reiche Nationalität zu einer an sich schon sehr reichen Kirche hinzubringt, und zwar in aller Frische des Lebens und fortschreitender, unaufhaltbarer Entwickelung. So wenig die französische Kirche nämlich als Theil eines Ganzen mit diesem verwechselt werden darf, so wenig einer ihrer Theile mit ihr selbst. Weder die frühere gallicanische Kirche, selbst wie Bossuet sie auffaßte, noch die spätere *Petite Eglise*, die in hohem Fluge als die reinste sich geberdete, weder der romantische Katholicismus, wie Chateaubriand ihn so begeistert zu schildern liebte, noch der theokratische, wie Joseph de Maistre und Louis de Bonald sich ihn construirten; auch nicht der poetische von Lamartine, noch der philosophische von Lamennais oder der politische von Montalembert sind mit der französischen Kirche zu identificiren. In sich selbst ist diese aufzufassen und zwar in Beziehung auf 1) ihren eigenthümlichen Organismus und dessen Bestandtheile, 2) die Handhabung ihrer Kräfte, 3) ihre Stellung und ihr Verhältniß zur Gesammtkirche und zum Staate, 4) ihre Lehre, ihre Disciplin und ihren Cultus,

5) ihren Geist und ihre Richtungen, 6) ihre Werke und schließlich 7) noch in Beziehung auf ihren Gesammteinfluß.

Die Frage, ob das, was sie ist und leistet, eben nach unserer protestantischen Ansicht auch das Rechte und Beste sey, ist bei gegenwärtiger Darstellung um so sorgfältiger zu entfernen, als dies überhaupt gar keine Frage ist, und ein Tendenz-Gemälde immer zu einer rein polemischen, das heißt der unrichtigsten von allen Auffassungen nächst der rein panegyrischen, führen müßte.

I. Der Organismus der Kirche ist durchaus mit dem des Klerus nicht zu verwechseln. Viel zu oft, weil unwahr, wird gesagt oder angedeutet, daß für den Katholicismus der Klerus eigentlich schon für sich die Kirche ist, während doch das bloße Wort „Klerus" den Irrthum schon evident macht. In der Wahrheit besteht die katholische Kirche, die sich immer die Gesammtheit der Gläubigen nennt, 1) aus dem Klerus, 2) aus den ihm untergebenen Laien und 3) einer mehr oder minder bedeutenden Anzahl von sogenannten geistlichen Genossenschaften, die, obgleich in der öffentlichen Meinung über den Laienstand gestellt, dennoch dem Priesterstande durchaus nicht angehören, so innig sie auch an denselben sich anschließen, oder so leicht sie in denselben hie oder dort auch übergehen mögen. In dieser Hinsicht nun zeichnet sich aber die französisch-katholische Kirche vor allen ihren Schwestern eben durch die weniger hervorragende Stellung aus, die sie dem Klerus und den geistlichen Orden anweist, so sehr man auch beide über den Klerus und die kirchlichen Orden anderer Länder zu stellen im Lande selbst geneigt seyn mag. Denn dies hat die französische Nationalität mit jeder andern gemein, daß sie eben ihren eigenen Priestern und Ordensgliedern den Vorrang vor allen andern ertheilt, und ausgezeichnet sind sie auf jeden Fall.

Die französische Kirche zerfällt in 15 Erzbisthümer, 69 Bisthümer, 3393 Pfarreien, 29532 succursales, 7190 vom Staate bezahlte Vicariate, die congrégations und communautés de femmes nicht mitgerechnet.

In Hinsicht auf Verwaltung besteht der französische Klerus 1) aus dem Vorstande, 2) den untergebenen Geistlichen.

Den Vorstand bilden 6 Cardinäle, nämlich die Erzbischöfe von Lyon, Bourges, Besançon, Reims, Bordeaux und Tours, wovon einer der Geburt nach dem mittleren Adel, die andern alle dem Bürgerstande angehören; 15 Erzbischöfe, die an der Spitze der geistlichen Provinzen von Aix, Alby, Auch, Avignon, Besançon, Bordeaux, Bourges, Cambrai, Lyon, Paris, Reims, Rouen, Sens, Toulouse und Tours stehen, und 69 Bischöfe, die denselben mehr bei- als untergeordnet sind, denn als eigentliche und einzige Vorsteher ihrer Diöcesen correspondiren sie direkt mit der Regierung des Staates und dem Oberhirten der Kirche.

In der Verrichtung ihres Amtes und der Verwaltung ihrer Diöcesen sind die Bischöfe wie die Erzbischöfe, die, wie bekannt, als Cardinäle keine besondere Verwaltung zu leiten haben, zunächst von General-Vikarien und einem Sekretariat, dann von einer Officialität und einem Capitel unterstützt. Die Anzahl der Generalvikare und der Sekretäre, wovon die erstern für den Bischof oft persönlich auftreten, während die letztern ihm nur schriftlich an die Hand gehen, wechselt nach der Größe des Sprengels und dem Umfang der Geschäfte; die der Generalvikare von 2 bis zu 15, die der Sekretäre von 2 bis 3. Selbst der Erzbischof von Bordeaux, welcher in seiner Erzdiöcese 9 Bisthümer, und darunter 3 in den Kolonieen (Martinique, Guadeloupe und Réunion) zählt, beschränkt sich auf 3 Sekretäre um so leichter, als die kirchlichen Angelegenheiten dieser Inseln größtentheils von Paris aus geleitet werden. Die Officialitäten, deren gegenwärtige Competenz mit derjenigen älterer Zeiten, seit dem Code Napoléon, nicht mehr zu vergleichen ist, die aber durch die fortschreitende Wiederherstellung der Synoden, an Ausdehnung und Wichtigkeit wieder zunehmen, so wie sie durch den Verlust aller unkirchlichen Justizpflege nur desto mehr an kirchlichem Sinne gewonnen haben, bestehen aus einem Präses, dem Official, einem Vice-Official, einem Vertreter der öffentlichen Partei, pro-

moteur, einem oder mehreren Assessoren und einem Greffier. Schon die Ordonnanz v. J. 1539, die Déclaration du roi von 1710 und die häufigen Appels comme d'abus, sowie die Entscheidungen der Concilien und Parlamente hatten die Geschäftsrolle eines Gerichtes vermindert, das hauptsächlich mit Schlichtung der aus Eheverlöbnissen und Ehetrennungen entstandenen Streitigkeiten sich zu befassen hatte. Die Capitel, denen ehemals die Wahl der Bischöfe anvertraut war, und die so oft nicht bloß neben, sondern über das Haupt der Diöcese sich erhoben, besonders als Verwalter ihrer reichen Präbenden und der so bedeutenden Güter der Kirche, sowie sie nach unten gewaltsam in die Rechte der Pfarrer einzugreifen pflegten, haben jetzt eine weit bescheidenere Stellung. Die Mitglieder werden von den Bischöfen ohne Rücksicht auf Geburt ernannt, vom Staate und den Departements bezahlt, und haben sich bloß rein kirchlicher Thätigkeit, wie kirchlicher Sitte zu befleißigen. Die Zahl ihrer Glieder, die sich in 3 Klassen unterscheiden, wechselt nach der Wichtigkeit der Diöcese. Die höhere Klasse, die der Chanoines d'honneur, wenig zahlreich, besteht aus Prälaten anderer Diöcesen, deren Namen dem Capitel einverleibt werden, um die Diöcese zu ehren, etwa wie fremde Fürsten als Ehrenhäupter an die Spitze gewisser Regimenter hie und da gestellt sind. Die zweite Klasse bilden die Chanoines honoraires, Geistliche, denen der Bischof diese Auszeichnung gewährt; eine dritte, die chanoines titulaires, bilden die eigentlichen thätigen Mitglieder. Das Erzbisthum Paris zählt 10 chanoines d'honneur, 16 chanoines titulaires, 69 chanoines honoraires in dem Sprengel und 19 außerhalb, meist Pfarrer, Pfarrvikare, Professoren der theologischen Fakultäten, Vorsteher und Professoren von Seminarien, Colléges und Institutions, mitunter auch Häupter von Frauengenossenschaften. Unter denselben sind Holländer, Belgier und Italiener. Die ehemals zahlreichen Landcapitel oder außerbischöflichen Capitel sind, wie ihre Officialitäten und wie die der Archidiakonen, schon längst verschwunden, dem Wunsche gemäß, den die Cahiers des Bailliages von 1789 allgemein ausdrückten und welcher die berühmte „constitution civile du clergé" herbeiführten. Dagegen hat sich aus den Trümmern der Vorzeit neben der Fürstengruft von St. Denis durch kaiserliches Dekret von 1806 ein neues Capitel erhoben, das seitdem verschiedenemal umgebildet, zwar nicht durch Geschäftskreis und Einfluß, wohl aber hohe Stellung sich auszeichnet, und aus zwei Klassen besteht, die eine von 4 ehemaligen Bischöfen nebst zwei Ehrenmitgliedern; die andere aus 10 Domherrn, nebst 10 Ehrengliedern, worunter 4 Kapläne des Kaisers.

Die untergebene Geistlichkeit, die der Gesammtheit der einzelnen Gemeinen vorsteht, unterscheidet sich in Curés, Desservants und Vicaires. Dazu kommen noch die Pro-curés, die sich in einigen Diöcesen finden; die Aumôniers des Lycées, colléges, écoles normales für Lehrer und Lehrerinnen, sowie der verschiedenen Hospitäler und Gefängnisse, der Armee und der Flotte, wovon jede ihren aumônier en chef hat. Auch kommen noch die Kapläne der Männer- und Frauencongregationen hinzu. Alle zusammen bilden eine Anzahl von ohngefähr 39,000 Personen, die Professoren und die Studirenden, die in den großen und kleinen Seminarien zum geistlichen Stand sich vorbereiten, nicht mitgerechnet.

Welche Stelle sie auch versehen und welche Titel sie führen mögen, alle geistlichen Beamten der Diöcese erhalten Titel und Stelle entweder von der Hand des Oberhauptes derselben oder mit seiner Einwilligung von Seiten der Regierung; es sind aber alle von seiner Seite der Absetzung wie die desservants, der Versetzung wie die curés cantonnaux oder der révocation des pouvoirs, wie die chapelains und aumôniers, unterworfen.

Desohngeachtet herrscht, wie bekannt, zwischen dem Bischof und dem geringsten Priester nur eine Verschiedenheit des Ranges, zwischen diesen und den Laien aber ein Unterschied des Standes, den auch die französische Kirche so streng wie nur irgend eine andere handhabt.

Der Laienstand zählt ohngefähr 34 Millionen Mitglieder, dem Vorstande zwar nach der ganzen Strenge des kanonischen Gesetzes unterworfen, aber doch an der Verwaltung der kirchlichen Güter und ihrer Angelegenheiten bedeutenden Antheil nehmend. Die einen

betheiligen sich daran als Marguilliers de paroisse, oder Mitglieder der sogenannten Fabrique, die andern als Mitglieder freier Vereine jeder Art; aber die einen wie die andern bleiben vollkommen ausgeschlossen von der Berathung und Entscheidung über alle geistlichen Dinge; denn unumstößlicher Grundsatz ist es, daß die Schlichtung dieser nicht bloß geistliche Wissenschaft, sondern auch geistlichen Sinn und geistlichen Karakter erheischt. Gesetzkundige Advokaten werden als Laien officiös und selbst officiell befragt und zur Vertheidigung der Güter und Rechte der Kirche begehrt, wie sonst Waffenkundige im Mittelalter; aber daß sie mit dem Präsidium einer kirchlichen Verwaltung, mit der Direktion religiöser Angelegenheiten oder mit irgend einer Auktorität in geistlichen Sachen beauftragt werden könnten, wie in andern Kirchen geschieht, dies begriffe die französische Abtheilung der katholischen Kirche ebenso wenig, als z. B. die italienische. Auch sind die Marguilliers, Fabriciens oder Gagiers, wie sie bisweilen auf dem Lande noch heißen, nur Rechnungsführer der Kirchengelder, und nur als solche von den neuern Gesetzen gegen die frühern revolutionären, die sie abschafften, wieder anerkannt. Desohngeachtet sind sie von jeher in den Sitten des Landes so einheimisch und in der öffentlichen Meinung so geachtet, daß Heinrich III. sich eben so gerne Marguillier von St. Germain l'Auxerrois nannte, als andere seiner Vorgänger sich Chanoine von Bourges benannten. Wie bedeutend das Amt ist, zeigt am besten das spezielle Werk eines gefeierten Prälaten, des 1848 zu Paris verstorbenen Affre.

Eine Art von Uebergang vom Laienstande zum Klerus, aber auch nicht mehr, bilden die religiösen Genossenschaften, oder die geistlichen Orden, wovon einige, freilich nur durch ihre geistlichen Mitglieder, an der innern Leitung der Kirche einen wenigstens ebenso bedeutenden Antheil haben, als der Klerus selbst, was schon die bloße Hindeutung auf den Namen dieser oder jener Societät zur Genüge beweisen würde.

Die religiösen Genossenschaften unterscheiden sich in 3 Hauptklassen, wovon die erste, die eigentlichen Ordres religieux, ihrem Stande durch beständige Gelübde sich weiht; die zweite, die communautés, etwas freier durch ähnliche Gelübde an ähnliche Werke unter ähnlichem Costüme sich anschließt; die dritte hingegen, die Sociétés und Confréries, sich bloß zu einigen jener Werke und gewissen Klassen jener Uebungen, ohne alle Form von Gelübden und ohne Costüme sich verpflichten.

Die geistlichen Orden, deren Glieder in geschlossenen Häusern (Klöstern) leben und nur ausnahmsweise außerhalb derselben erscheinen, waren ohnlängst (wie die Krieger- oder Ritterorden, die sich denselben gerne zugesellten, namentlich die Malteser) durch gänzliche Abschaffung im Namen des Gesetzes und der öffentlichen Meinung verschwunden. Doch entweder in der kirchlichen Sitte erhalten, oder durch Gunst verschiedener Umstände und durch bedeutende Persönlichkeiten wieder hergestellt und gehoben, werden sie von der Regierung, wo nicht immer vom Gesetze und vom Staate theils gepflegt, theils geduldet, und mehrere derselben sind in erneuter Kraft, mit veränderter Ansicht zu zeitgemäßerem Wirken erblüht. Als die mächtigste Stütze der Kirche zeigt sich ohnstreitig der früher mit so großer Festigkeit beseitigte, mehrmals vertriebene und zuletzt auf ewig unterdrückte Orden der Jesuiten, der schon bald nach der Restauration von 1814 eine bedeutende Anzahl von Erziehungshäusern leitete und von seinen Profeß- oder Centralhäusern aus nicht nur auf die Kirche und den Klerus, sondern auch auf den Staat und seine Politik, auf den Hof und seine Tendenzen, eine in den Kammern und Tagblättern oft angegriffene, aber immer steigende Ausdehnung sich zu sichern wußte, bis endlich die volle Emancipationskrise von 1848 ihm auch volle Toleranz durch Gesetz zugestand. Ausgezeichnete Lehrer, Redner und Schriftsteller haben wohl zu seiner schnellen Restauration eben so viel beigetragen, als Gunst der Umstände und Wohlgefallen der Herrscher. (S. Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, indiquant tous les ouvrages publiés par les membres de la compagnie ainsi que les apologies, les controverses et critiques soulevées à leur sujet, par Augustin et Aloïs de Backer, de la même compagnie, 1 Vol. in 8. à 2 colonnes). Daß die Restauration durchaus voll-

ständig sey und die gegenwärtige Macht des Ordens seiner alten Stellung im Lande überall entspreche, könnte desohngeachtet ohne Uebertreibung nicht behauptet werden. So oft auch in's Allgemeine von seinen geheimen Schätzen und geheimen Intriguen, von seinem jenseits der Berge noch bedeutendern Einflusse als diesseits gesprochen wird, was übrigens auf jeden Fall nur theilweise von der französischen Provinz des Ordens gälte, so kann doch nicht gezeigt werden, worin dies große Vermögen und dies allzugroße Gewicht in kirchlichen Dingen, von politischen nicht zu reden, eigentlich bestehe. Die herrschende Ansicht scheint uns auch mehr auf Erinnerungen und Befürchtungen, als auf richtige Beobachtung sich zu gründen. Daß aber die französische Provinz des Ordens wieder hergestellt, dem General des Ordens unterworfen, ganz regelmäßig verwaltet, sehr vielseitig sich beschäftigt und auch nach Verhältniß ihrer Leistungen betrachtet, vielleicht im Blicke auf die Vergangenheit und in Aussicht auf die Zukunft etwas überschätzt wird, indeß wirklich im Besitze mancher Erziehungs- und Uebungshäuser (Colléges, Missions, Retraites, Noviciats) ist, sind ebenso viele von ihren Mitgliedern und Freunden anerkannte Thatsachen. Wäre es zudem gegründet, daß viele Ansichten, die früher nur die des Ordens waren, jetzt überhaupt die des Klerus geworden sind, was leichthin zu sagen, aber schwer zu beweisen ist, so wäre dies wohl ein Zeichen einer doppelten innern Umgestaltung zuerst des Ordens, sodann der französischen Geistlichkeit selbst, irgendwie erklärbar durch die Erscheinungen und die Leistungen der Zeit; doch wird die polemische Ansicht das Ganze weit lieber als ein Zeichen höchst geschickter Machtübung von Seiten der vor Allem mit ihrer eigenen Restauration beschäftigten Jesuiten selbst betrachten wollen. Einwirkung auf die Kirche im Allgemeinen, Handhabung ihrer Lehre und ihrer höhern Interessen ist übrigens die eigentliche Mission des Ordens, und es ist die eifrigste Befleißigung der französischen Provinz desselben, jenem Ziele von ihrem Standpunkt aus nach allen Richtungen hin vollständig nachzukommen.

Nächst der Gesellschaft Jesu kommen die Reste der Benediktiner, die sich gerne nach alter Vorliebe mit kirchlicher Geschichte, Liturgie und Literatur befassen (s. *Dom Pitra*, Spicilegium Solesmense, Paris, 1 Vol. in fol.), aber zu einer bedeutenden Verbreitung oder auch nur zum festen Wiederaufbau ihres Ordens keiner sichern Aussicht sich erfreuen. Nicht in Folianten, sondern in Tagblättern, nicht in gedruckter, sondern in mündlicher Rede spricht im neuern Frankreich der Geist zum Geiste; und wer spricht, nicht wer schreibt, beherrscht in der Gegenwart die Gemüther.

Dies hat der hochbegabte Wiederhersteller des Dominikaner-Ordens (Frères prêcheurs) Lacordaire so richtig eingesehen, daß er seine ganze Thätigkeit auf Ausbildung einer für die Bedürfnisse der Zeit besonders berechneten Beredtsamkeit als Stifter einer neuen Rednerschule verwendet, selbst die erste Stelle (Provincial), die er in seinem Orden einnimmt, gerne aufgebend, um in der zweiten als Lehrer desto nachdrücklicher wirken zu können. Daß ein wohlgebildeter Prediger der nützlichste Geistliche des Jahrhunderts ist, tritt in Frankreich auch bestimmter vor die Augen, als in irgend einem andern Theil der katholischen Kirche: schöne und hohe Beredtsamkeit wird nirgends mehr gesucht und bewundert.

Aehnliche Ansichten haben auch in den letzten Jahren die Wiederherstellung der Oratoriens unter dem ehemaligen Pfarrer und Ehrenkanonikus Pététot veranlaßt, und werden das noch schwache, aber doch schon eines vom Institut gekrönten Philosophen, le Père Gratry, sich erfreuende Haus mit der Zeit auch begünstigen. Die zum Anbau unfruchtbarer oder vernachläßigter Ländereien sehr nützlichen Trappisten, deren Hauptsitz immer noch die Bretagne (la Trappe à Meilleray) ist, steigen ebenfalls in der öffentlichen Meinung, besonders da sie auch in Algerien ihren Orden ehren und ihre Kirche stützen, Beides ohne irgendwo Aufsehen zu erregen oder Herrschaft zu erstreben, ebenso still und fromm im Innern als thätig gegen außen, nirgends Opfer der Verläugnung scheuend und Kräfte des Geistes wie des Körpers jederzeit bereitwillig spendend.

Weniger Popularität genießt der Orden der Karthäuser, deren Hauptort immer

noch die Grande Chartreuse selbst ist, fünf Stunden von Grenoble, ein sehr ausgedehntes Aggregat von Gebäuden, Wohnsitz eines Generals, der ohngefähr einundzwanzig Häuser des Ordens in Frankreich und auswärts leitet. Geringer noch ist die Stellung der Capuziner (frères mineurs capucins), die weder als Prediger noch als Lehrer in der Kirche einen bedeutenden Einfluß beansprechen.

Wie sehr diejenigen Verbindungen, die ohne Mönchsorden zu bilden, ein gemeinschaftliches Leben führen, um desto kräftiger den Bedürfnissen der Zeit und den aufgeklärten Wünschen der Kirche zu entsprechen, in der öffentlichen Meinung Fortschritte machen, zeigen besonders die Lazaristen (prêtres de la mission), die sich von dem frühern Ritterorden (chevaliers de S. Lazare) völlig unterscheiden, sowie die Prêtres des missions étrangères, die sich hauptsächlich mit dem Missionswerke unter heidnischen Völkern befassen und auf diesem Felde mit ebenso viel Geschicklichkeit als Wetteifer arbeiten. Zur Verbreitung der französischen Kirche in der Ferne leisten sie mehr als irgend eine andere Genossenschaft.

Unter den Männerorden sind im Grunde nur wenige, die ein wirklich abgeschlossenes, von der Welt und ihren Geschäften geschiedenes Daseyn sich wählen; ein rein contemplatives Leben ist heute eine Ausnahme selbst in den kirchlichen Sitten. Auch Frauenorden dieser letztern Art sind selten. Zwar erhalten sich die Benediktinnerinen, Carmeliterinnen, die Treuen Gefährtinnen Jesu (fidèles compagnes de Jésus), die Visitantinnen oder Salesianerinnen, die Schwestern des heiligen Régis, die Schwestern der heil. Familie, die Trappistinnen und andere, deren Beschäftigung nicht näher angegeben wird, als in den Worten „ewige Anbetung des heiligen Herzens;“ aber diese letztere Angabe ist nicht mit Strenge zu deuten, und die vorangehenden Ordensnamen bezeichnen ebenso wenig ein rein beschauliches Leben. Nur Eins steht fest: am meisten gedeihen die aufgeklärtesten, d. h. die thätigsten Orden, denn in Frankreich ist wohl Aufklärung eine annehmbare Bezeichnung. Und die Wahrheit unseres Satzes stellt sich ebenso sehr in den Genossenschaften (Congrégations und Communautés) der Frauen als in denen der Männer heraus. So mannichfaltig und so zahlreich sie auch seyen, alle diejenigen, welche einem wohlthätigen Zwecke entsprechen, und in ihrer Thätigkeit wohlberechnete Mittel mit Geschicklichkeit und Eifer verbinden, haben eines fortschreitenden Erfolges sich zu erfreuen. Diese Vereine hier alle karakterisiren oder auch nur aufzählen zu wollen, wäre ebenso schwer als zwecklos, da sie ohnerachtet der Verschiedenheit ihrer Benennungen, dem Geiste ihrer Kirche gemäß, eine merkwürdige Aehnlichkeit der Grundsätze, der Regeln und Uebungen, und selbst der Kleidung und Lebensweise, sowie der Werke befolgen. Von den 34 Frauenvereinen der Erzdiöcese von Paris widmen sich 14 dem Unterrichte weiblicher Jugend, 6 dem Unterrichte und den Liebeswerken in Spitälern (institutrices et hospitalières). Mehrere leiten Pensionate, mit oder ohne Aufnahme von Frauen, die im Verbande mit ihrer Genossenschaft leben (retraite). Andere verbinden Erziehung, retraite, mit refuge für gefallene und Besserungsbedürftige Mädchen und Präservation für bedrohte oder gefährdete; noch Andere eine Arbeitsschule, ouvroir, mit Präservation.

Aehnliche Gehülfinnen findet die katholische Kirche in allen übrigen Diöcesen für Schulen, Spitäler, Gefängnisse; für Häuser, wo Verwahrloste und Reuige gepflegt werden (Maisons du bon Pasteur), Refuges pour les filles repenties und Pénitenciers de jeunes filles détenues; für Bildungshäuser, wo Mägde erzogen werden, die auch nach ihrem Austritte im innigsten Verbande mit dem Mutterhause bleiben, bisweilen in dasselbe zur Erfrischung ihrer Grundsätze und Gewohnheiten auf Wochen und Monate lang wieder zurückkehren und sich gewöhnlich auf's Vortheilhafteste durch eine fromme, züchtige Lebensweise auszeichnen.

Da die meisten dieser Genossenschaften, weit entfernt sich auf eine Diöcese zu beschränken, der ganzen Kirche, wo diese derselben bedarf, namentlich auch in Algerien und in den Kolonieen zu Dienste stehen, so begreift sich von selbst die bedeutende Anzahl ihrer Stationen. So haben die Religieuses du bon Pasteur, deren Hauptsitz in Angers seit 1829 sich befindet und deren Generalat seit 1835 vom Staate anerkannt ist, 46 in der

ganzen, nicht nur in der französischen Kirche, zerstreute Stifte, und diese sind in Italien und Belgien, in Asien, Afrika und Amerika ebenso gerne gesehen, als im Vaterlande selbst.

Zur tiefern Auffassung des sittlichen Zustandes einzelner Diöcesen, des kirchlichen Sinnes ihrer Bewohner, des geistlichen Einflusses ihrer Hirten, wäre das nähere Studium dieser Genossenschaften und ihrer Schattirungen nach den verschiedenen Provinzen ein höchst beachtenswerthes Mittel. Z. B. in dem für Wahnsinnige zu Montredon bei Le Puy eröffneten Hause (Sainte Marie de l'assomption) werden die irren Männer von Brüdern, die irren Frauen von Schwestern gepflegt, was in demselben Hause, ohnerachtet aller Trennungen, doch auch Berührungen erfordert, die in andern Gegenden kaum zulässig wären, in dieser aber sich als höchst fördernd herausstellen. Eine ächte Reinheit und Feinheit der Sitte ist übrigens wie der durchaus kirchliche Sinn und die ausnahmloseste, evangelische Hingebung eine unbestreitbare Zierde dieser Vereine, und ihre Tugenden sind wie ihre überall fühlbaren Leistungen vielleicht der schönste Theil der faktischen Apologie der Kirche. Die Soeur de charité ist, wo nicht ihre glänzendste, doch ihre beste Apologie in den Augen des Volkes, und es verdienen daher diese selbst in ihrem Vaterlande nur in statistischer Hinsicht und grosso modo gekannten Frauengenossenschaften nebst ihrem mit dem innersten Volksleben verzweigten Wirken auch im Auslande vom rein evangelischen Standpunkt aus eine größere Aufmerksamkeit und Würdigung, als die sie oft nur vom polemischen Standpunkt aus gefunden haben.

Zwischen Ordres und Communautés religieuses ist keine scharfe Grenzlinie möglich, da die gemeinschaftliche Bezeichnung congrégations oft für beide Kategorieen gebraucht wird und die mannigfaltigen Schattirungen derselben sich sehr durchkreuzen. Hingegen sind die confréries (Brüderschaften) von Beiden sehr verschieden, da die Glieder der letztern weder dem Laienstande noch dem weltlichen Leben sich entziehen (ils n'entrent pas en religion). Doch nehmen sie nicht nur an gewissen Werken, Festen, Gebeten, Uebungen, Ceremonieen und Zusammenkünften, sondern auch an äußern Auszeichnungen (gesegneten médailles von Heiligen und dergleichen), oft auch an Unterstützungen und auf jeden Fall an der besondern Zuneigung und Ergebenheit von Seiten der Brüder und Schwestern Antheil.

Freier, aber doch zum Theil einflußreicher, weil oft zeitgemäßer und ausgedehnter, sind die besondern Vereine oder Gesellschaften (Sociétés) für bestimmte Zwecke, die an die Kirche, an ihre Ansichten, an ihre Thätigkeit, an ihre Bestrebungen, an ihre Angelegenheiten und ihre Geschäfte des Tages sich anschließen. Solches thut namentlich die Gesellschaft von St. Vincent de Paul, die sich ursprünglich in Paris bloß mit Liebeswerken beschäftigte (Unterstützung von Armen, Besserung und Regulirung wilder Ehen) die aber nach und nach über ganz Frankreich und auch die Nachbarländer sich ausdehnte, und so sehr an Bedeutung gewann, daß ohnlängst ihre letzte, zu Rom unter dem Präsidium von Hrn. Baudon im Vatikan gehaltene Generalversammlung selbst mit der Gegenwart des Pabstes beehrt wurde. Auch hat sie nun bei weitem schon die ehemalige Confrérie du sacré Coeur de Jésus übertroffen, die unter der Restauration, in Verbindung mit politischen und kirchlichen Tendenzen die Congregation κατ' ἐξοχήν genannt wurde. Diesen Erfolg, diesen höhern Fortschritt hat die neue Gesellschaft übrigens nicht gerade dem Umstande zu verdanken, daß sie, ihrem kirchlichen Wirken ausschließlich treu, allen politischen Berücksichtigungen sich entschlägt. Sie will allerdings kein politisches Ziel, sondern wie die Kirche in ihrer höchsten Idealität sich über alle Formen der Verfassung erhebt, so will auch sie, über alle Metamorphosen der Regierungen sich stellend, ihre eigenen Zwecke verfolgen, aber doch Zeiten und Umstände von ihrem Standpunkte aus frei und unabhängig berücksichtigen, wie neuere Ereignisse bezeugen.

Daß auf diese Weise Laien durch die vielen Genossenschaften und Vereine, in welchen sie der Kirche und ihrem Geiste dienen, dennoch mit dem Klerus, von welchem sie durch die geistliche Weihe des letztern so scharf geschieden sind, an einem und demselben Werke arbeiten und ein und dasselbe Ganze bilden, ist sehr beachtenswerth, denn eben die-

sem Umstande ist es zu verdanken, daß ohnerachtet der so scharf gezogenen Grenzlinie der Kirche selbst die Handhabung aller ihrer Kräfte so leicht wird, zu welcher letzteren wir hier übergehen.

II. Die Hauptsache über diese Handhabung hat schon die Berücksichtigung des Organismus der Kirche uns angegeben. Hier haben wir vor Allem hervorzuheben das Eigenthümliche der französischen Kirche, daß sie unter keinem gemeinschaftlichen Nationaloberhaupte steht, von keinem Primas geleitet und von keinem Patriarchen auch nur nominell vertreten wird, daß sie im Gegentheil jedem Bischofe die direkte Handhabung aller Kräfte seines Sprengels gestattet. Alter, Würden und Titel der Bischöfe bedingen verschiedenen Rang unter ihnen, geben aber nicht Auktorität dem einen über den andern. Apostolischer Protonotar, römischer Prälat oder Graf, Assistent des heiligen Stuhls, Primas von Aquitanien oder selbst Primas von ganz Gallien (Primat des Gaules, Primat d'Aquitaine): dies Alles sind bloß Auszeichnungen (wie das Pallium, das an gewissen Sitzen haftet, z. B. dem Stuhle von Autun), nicht einmal Würden. Ganz brüderlich ist die Unterordnung der Bischöfe unter die Metropolitane oder Erzbischöfe, welche in die innere Verwaltung der ihrer Metropole zugethanen Bisthümer gar nicht eingreifen. Zwar besteht in einigen Erzdiöcesen, außer der Officialität des Sprengels, noch eine besondere Metropolitan-Officialität, sie ist aber wenig beschäftigt und erlaubt sich keine Eingriffe in die Officialitäten der einzelnen Bisthümer. Apostolische Gleichheit der Bischöfe ist oberster Grundsatz, und unter dem römischen Primat leitet jeder Bischof seine Diöcese, bestimmt die theologische Erziehung, gibt das Programm der Studien, wählt die Lehrbücher, ernennt die Professoren, prüft die Zöglinge, ordinirt die Priester, setzt sie ein und ab, erlaubt oder untersagt, stiftet oder bestätigt alle kirchlichen Genossenschaften, gibt ihnen Regel, Vorstand und Seelsorger; beruft oder genehmigt die Geistlichen an den Schulen des Staates auf jeder Stufe, wie die seiner eigenen Schulen; confirmirt die Laien, nimmt sie auf zur Kirche oder schließt sie aus. Mit Einem Wort, der Bischof ordnet und regiert das Ganze mit einer nur durch die allgemeinen Gesetze der Kirche und den Willen des gemeinschaftlichen Oberhauptes derselben beschränkten Vollmacht. Eine größere scheint so wenig denkbar als wünschenswerth, denn einer geregelten Spontaneität der persönlichen Freiheit läßt sie einen im höchsten Grade ausgedehnten Spielraum. Aber doch gehört nichts der Willkür. Denn neben dem unabänderlichen Gesetze und dem wechselnden Oberhaupt stehen noch die „ununterbrochene“ Tradition, der Sinn der Menge, der Geist der Kirche, abhold der Neuerung. Ohne dies wird jeder Oberhirt berathen und gehalten durch seine Gehülfen, seine ihm bei- und untergebenen Behörden, seine Seminarien und seine Geistlichkeit. Von dieser sind die bedeutendern Glieder in ihren Pfarreien besonders den größern, den chefs-lieux de canton, freilich in anderm Maßstabe, eben so fest und können ebenso durchgreifend auftreten, als der Vorsteher der Diöcese im weitern Kreise, aber bewacht und geleitet von diesem, wie er selbst es ist vom Gesetz, vom Geist und vom Haupt der Kirche. In diesem letztern Verbande, im Verhältniß Aller zu Einem, findet sich immer wieder die monarchische Einheit des Ganzen. Dem Anscheine nach ist allerdings die aristokratische Regierungsform der Diöcesanhäupter die vorherrschende, da ihr Wirkungskreis so ausgedehnt ist und ihre Fürstengewalt so weiten Spielraum besitzt, daß in nicht bestimmten Dingen nicht selten zwischen ihren Ansichten und Verordnungen ein bis zum öffentlichen Widerspruch führendes Auseinandergehen zum Vorschein gekommen. Namentlich ist dies in den letzten Jahren im Streit über die innersten Fragen des öffentlichen Unterrichts, über das Verhältniß der geistlichen Erziehung zur weltlichen und über die Zulassung der Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums, sowie über Einführung oder Empfehlung gewisser Tageblätter im kirchlichen Kreise besonders der Fall gewesen. Soweit ging oft Spaltung und Erbitterung selbst in amtlichen Erlassen und Hirtenbriefen, daß nur Schlichtung von höchster Hand, wo nicht die Einheit der Ansicht, doch die Duldung der Verschiedenheit und das Schweigen des Friedens wieder herzustellen vermocht hat.

Eine wirkliche, bestehende Abwesenheit von Einverständniß unter den französischen Diöcesen oder ihren Häuptern ist übrigens aus diesen Vorfällen nicht zu erschließen. Dieses Einverständniß, geschlossen durch gemeinschaftliche, unwandelbare Lehre — denn auch in der französischen Kirche ist unwandelbar, was in Glaubenssachen entschieden ist, — gehalten durch gemeinschaftliche Unterwerfung unter ein einziges Oberhaupt, befestigt durch gemeinsamen Geist und gemeinsame Stellung, gepflegt durch fortdauernden, brüderlichen, mit allen Formen zarter Verehrung und inniger Liebe geführtem brieflichen Verkehr ist um so größer, je mehr Alle im Bestehen dieses Einverständnisses die reinste Quelle ihrer persönlichen Anerkennung finden.

Und so sind nicht nur alle Kräfte der französischen Nationalkirche, welchen Namen sie auch führen mögen, von irgend einer kirchlichen Behörde, von irgend einem Gliede des Klerus, sey es einem höhern oder niedern geleitet, sondern in letzter Instanz vom höchsten in wo nicht vollkommenem, doch äußerst merkwürdigem Grade gehandhabt. Die Macht des Ganzen erklärt sich aus keinem andern Umstande besser, als aus diesem.

Doch hier treffen wir bei einem Hauptpunkte an, die Stellung und die Verhältnisse der französischen Kirche zu ihrem Centrum, der römischen, und zum Staate.

III. Die französische Kirche ist ohnstreitig von allen Nationalkirchen diejenige, deren Verband einerseits mit Rom und anderseits mit dem Staate, mit der geistlichen und weltlichen Regierung von jeher am meisten besprochen, am genausten bestimmt oder ausgesprochen und auf irgend eine Weise festgestellt worden. Aber es ist desohngeachtet ein beständiger Wechsel in demselben zu gewahren. Je nachdem die französische Kirche, die sich früher so gerne die gallicanische benannte, der geistlichen oder der weltlichen Regierung mehr bedurfte, schloß sie genauer an die eine oder die andere sich an; und sie selbst, diese zwei Mächte, zeigten sich in ihrer Stellung zu einander und in ihrem Verkehr mit der Nationalkirche fester oder zarter, waren nachsichtiger oder schroffer, je nachdem die eine der andern mehr oder minder bedurfte oder auch die eine der andern zu leisten vermochte. Von Jahrhundert zu Jahrhundert spiegelt sich immer wieder in der Geschichte der französischen Herrscher und der römischen Päbste, die jüngsten nicht ausgenommen, das wechselnde Verhältniß ab, das einst zwischen Karl dem Großen, Pabst Stephan und und Pabst Leo bestanden. Vor Karl d. Gr. hatte die französische Kirche ihren eigenen Gesang, den gallicanischen, eine gallicanische Messe, die der eifrige Fürst durch den gregorianischen Gesang und das gregorianische Hochamt ersetzte. Auch später noch hat sie eigene Gebräuche, Sitten und Einrichtungen befolgt, aber besonders auf die Gebräuche, als ein Palladium freier Bewegung und glorreicher Selbstständigkeit (Libertés de l'église gallicane) hohen Werth gesetzt. Die Bischöfe Frankreichs stellten besonders gerne an die Spitze ihrer Privilegien diese beiden Maximen: 1) Die Obergewalt des Pabstes über die Bischöfe, denen der hl. Geist die Leitung der Kirche anvertraut, ist bloß in geistlichen Dingen verbindlich; in weltlichen sind sie den weltlichen Oberherrn den Gehorsam und den Eid der Treue schuldig. 2) In der Lehre sind seine Entscheidungen nur dann unverbesserlich (irréformables), wenn sie durch das Organ der Generalconcilien die allgemeine Zustimmung erhalten haben. Dazu kam der rein politische Satz: Könige und Fürsten sind nach Gottes Ordnung im Zeitlichen keiner geistlichen Gewalt unterworfen. Diese Grundsätze, welche Ludwig XIV. während seiner durch Ausdehnung des Königsrechts (droit de régale) auf alle Bisthümer mit dem Pabste ausgebrochenen Fehde, auf's Bestimmteste durch Bossuet in der Assemblée du clergé von 1682 aussprechen, und von dieser Versammlung bestätigen ließ — diese Grundsätze sind aber von Rom nie anerkannt, von Innocenz XI. im Gegentheil verdammt, von der französischen Kirche selbst nicht immer mit allgemeiner Sympathie gehandhabt worden. Von der französischen Regierung sind sie nur in Zeiten politischer Aufregung und des Kampfes gegen Rom bisweilen wieder erneuert und namentlich eine Zeitlang von Napoleon I. als ein durch den öffentlichen Unterricht dem Geiste der Nation einzuprägendes Gesetz vorgeschrieben, aber von andern Dynastieen und in andern Umständen wieder so sehr auf die Seite geschoben worden,

daß der Gallicanismus zuletzt im Schooße des Klerus ebenso unwillkommen und viel fremder geblieben ist, als sein alter Gegner, der Ultramontanismus. Dieser Umschwung, oft so blind mißdeutet, ist durchaus nicht die Folge irgend eines Bedürfnisses der Unterwerfung, das überall selten ist, in Frankreich aber nirgends sich findet. Er ist erstens der natürliche Erfolg der Erfahrung, die seit mehr als sechszig Jahren die französische Kirche belehrt, daß sie, wo nicht ihre festeste Stütze der Unabhängigkeit — denn diese Unabhängigkeit will und hat sie nicht — doch der Selbstständigkeit, die sie in hohem Grade genießt, eher im engern Anschlusse an die Gesammtkirche und ihre unwandelbare Regierungsform findet, als im Anschluß an den Staat und an seine wandelbaren Formen. Hat doch eine dieser letztern sie mit Gut und Leben zu verschlingen gedroht. Doch nicht jene veraltete Art von Ultramontanismus, die sich Alles von Rom und für Rom gefallen ließ, auch die Ausführung bedeutender Schätze jenseits der Alpen, und die Verzichtung auf wichtige Privilegien, sondern ein ganz anderer belebt die französische Kirche: ein solcher, der sich durch gutes Einverständniß mit Rom und unter Beobachtung aller Formen der aufrichtigsten Unterordnung, aber ohne Aufopferung irgend eines Vortheils vom Oberhaupt der Kirche höhere Achtung und vom Staate freiere Bewegung zu sichern versteht. Daß Rom es anders meine und mehr wünsche, daß aber der französische Episkopat, ohnerachtet häufigerer Besuche im Vatican, und größerer Hingebung als vormals, dennoch weiter nicht gehe als früher, beweist am schlagendsten die päbstliche Encyclique aux évêques de France, aus dem Anfange des Jahres 1853. Der französische Episkopat schreibt sich jetzt, wie immer, Rechte (attributions) zu, die ihm jure proprio angehören und nicht erst durch die Gnade des Pabstes verliehen sind. Die Bischöfe sind nicht apostolische Vikarien, sondern die Nachfolger der Apostel von Gottes Gnaden. Das herkömmliche Recht ihrer Sprengel können sie, wo es der römischen Tradition oder den päbstlichen Verfügungen aus irgend welcher Zeit nicht gleich ist, diesen gleich stellen, wenn sie es vorziehen: es steht dies nur bei ihnen. Die päbstlichen Entscheidungen (bulles) sind in Frankreich erst verpflichtend, wenn sie einmal vom Episcopate angenommen sind. Und so sehr jene Encyclique die Aenderung dieser Sachlage sich leicht zu machen scheint, indem sie letztere bloß als einen schwindenden Rest von Gallicanismus bezeichnet, so erhellt doch aus dem Tone, in welchem sie klagt, daß es ebenso sehr der herrschende Sinn des Episkopats als sein wahres Heil ist, warum es sich handelt. Daß im alten Episkopat ein gar lebenskräftiger Gallicanismus noch übrig bleibt, geht auf eine vielleicht mehr aufgeregte als aufregende Weise aus dem feierlich gehaltenen Aufrufe von Clausel de Montals hervor (Coup-d'oeil sur la constitution de la religion catholique et sur l'état présent de cette religion dans notre France. Paris 1854). Der alte, ehrwürdige Prälat, bekanntlich einer der Ersten im Kampfe des Klerus gegen die Universität, erklärt darin unumwunden, daß alles Uebel, worüber er trauert, aus der Hintansetzung der Würde und Ehre der gallicanischen Kirche hervorgehe und daß diese Hintansetzung selbst aus unreiner Quelle, aus Lamennais fließe. „C'est à lui que remonte le mépris insensé du nom seul de l'église-gallicane.“ Ein anderes habe der Abt von Solesmes verschuldet. „Son livre sur la liturgie est la principale cause du bouleversement qui s'est fait depuis une douzaine d'années dans le cérémoniel religieux d'une partie de nos diocèses.“ Man solle von Rom aus nicht rein monarchisch verfahren. „La monarchie pure n'est au fond qu'un pur despotisme“ p. 16. Die päbstlichen Entscheidungen seien von höchster Kraft, aber nicht ohnfehlbar. „Nous reconnaissons sans peine que les décisions du Souverain pontife ont une autorité immense; mais nous n'accordons pas que cette autorité soit irréformable et pleinement infaillible,... Il faudrait que le pape fût inspiré pour que ses réponses fussent regardées comme un oracle descendu d'en haut. Or il n'est point inspiré“ p. 46.

Doch dies ist, wie gesagt, die Stimmung, die Ansicht eines Mitgliedes des ältern Episkopats, und wie wenig Echo sie im neuen findet, scheint aus den angeführten Thatsachen, wie aus einem bedeutsamen Stillschweigen über seinen Aufruf deutlich hervorzugehen.

Die Stellung des Episkopats zum Staate hat durchaus denselben Gang genommen wie die Stellung zur römischen Curie. Inniger und gebundener dem Anscheine nach, ist sie in der Wirklichkeit unabhängiger und freier, eine sehr natürliche Erscheinung für denjenigen, der in der Ausbreitung, dem Einflusse des Christenthums und seinen Fortschritten den ersten Keim und die allmählige Entwickelung so mancher Freiheiten in der politischen wie in der religiösen Welt erkennt. Inniger und gebundener als je erscheint die Stellung des Episkopats zum Staat auf den ersten Blick. Der Staat ernennt den Bischof, denn er schlägt ihn dem Pabste vor und nimmt keine Weigerung entgegen. Er besoldet ihn, wie den ganzen Klerus, er regiert ihn durch das Ministerium der verschiedenen Culte; er baut und reparirt ihm seine Gotteshäuser; er nennt ihm die Priester, die er als aumôniers an alle öffentlichen Anstalten zu senden hat; er bewacht ihn und seine Leitung der Diöcese; er schützt durch Gesetz, Polizei, Armee und Magistrat sein Ansehen, seine Würde, alle Verrichtungen seines Amtes, sowie die aller seiner Priester und Untergebenen. Der Staat versetzt selbst die Bischöfe von einer Diöcese zur andern, oder befördert sie zum Erzbisthum, zum Cardinalat, denn keine andre als die vom Staatshaupte Bezeichneten, creirt der Pabst zu Erzbischöfen und Cardinälen. Ungefällige, Compromittirte oder Widerspenstige weiß der Staat auch zu beseitigen oder zu bändigen. Endlich kann kein Bischof eine Synode berufen ohne Erlaubniß des Staates. Aber doch ist dies Alles mehr Schein als Wirklichkeit. Ueber jede geistliche Ernennung, die durch den Staat geschieht, wird die Geistlichkeit selbst befragt. Der Staat kann aus Priestern Bischöfe machen, aber aus Laien keine Priester. Und selbst aus Priestern macht er keine Bischöfe, und aus diesen keine Cardinäle, ohne Vorschlag oder Zustimmung, wo nicht immer von Seiten der Geistlichkeit, doch immer von Seiten der kirchlichen Meinung. Bei allen Ernennungen von Geistlichen durch den Staat werden Geistliche vom Fürsten, seinen Ministern oder ihren Räthen angehört, so daß es im Grunde doch die Geistlichkeit ist, die nicht nur sich selbst bildet und perpetuirt, sondern die auch, was sie in ihrem Schooße findet, zu den höhern und höchsten Stufen erhebt. Daß es nicht immer so war, ist eine anerkannte Thatsache. Daß in der Gegenwart durchaus kein Abbé de Choisy, kein Bischof Godeau, kein Cardinal Dubois mehr möglich sey, soll hier nicht behauptet werden; aber sicherlich wird unser Geschlecht keine Verirrungen dieser Art zu sehen bekommen. Besoldet auch der Staat und hat auch die Kirche ihre Reichthümer verloren, sie hat dadurch dennoch an Unabhängigkeit eher gewonnen: Qui terre a, guerre a. Sie ist vieler Sorge eben durch ihre scheinbaren Verluste entledigt, sowie großer Impopularität enthoben. Sie hat andrerseits den Staat zu ihrem willigen Schaffner bekommen, zu ihrem großmüthigen Finanzminister, zu ihrem sorgsamen Bauherrn: sie ist um Vieles dadurch kirchlicher und geistiger geworden. So sehr auch der Staat die Maxime sich versagt, daß wer besoldet, auch befiehlt, so befiehlt er doch der Kirche durch das Ministerium des Cultus äußerst wenig. Dagegen bittet er um Gebete und Tedeums, um Segnungen und Einweihungen, um Vorschläge und Zustimmungen, und in allem Verkehr wählt er immer, selbst wenn er im Namen des Fürsten sich ausspricht, Formen und Ausdrücke der höchsten Verehrung. So weit entfernt ist jeder Gedanke von wirklicher Herrschaft und eigentlicher Regierung in geistlichen Dingen, daß alles vom Staate Befohlene auf's Aeußere, Materielle sich beschränkt, circa sacra. Einen offenen Eingriff, eine sich noch so fein verbergende Einmischung in Lehre, Disciplin und Cultus, in's Innere und Wesentliche, von Seiten des Staates, würde weder der einzelne Bischof noch weniger der Episkopat, ja würde selbst der Geringste der Priester nicht gestatten. Jeder Einzelne fände für Widerstand, Schutz in den Grundsätzen und im Vorstande der Kirche.

Der Verlust einer Besoldung, der ohnedies nicht so leicht gesetzlich auszusprechen ist, wäre für Wenige ein Beweggrund der Unterwerfung gegen die Stimme des eigenen Bewußtseyns, für Keinen gegen die des Oberhirten. An Geld gebricht es der französischen Kirche für keinen ihrer Zwecke, wenn sie der öffentlichen Stimmung entsprechen. Widerstand zur Vertheidigung geistlicher Interessen, im Namen bischöflicher

Vollmacht und oberhirtlicher Verantwortlichkeit, ist gerade die karakteristische Erscheinung der Zeit. Und wie ausgedehnt der Kreis dieser Interessen ist, zeigt am deutlichsten der lange und endlich siegreiche Kampf des Episkopats mit dem Ministerium des Staates in den für unser Jahrhundert alle andern an Wichtigkeit übertreffenden, so tief in Gesetze und Sitten, Verfassung und Regierung eingreifenden Angelegenheiten der gemeinschaftlichen Erziehung und des öffentlichen Unterrichtes. Ein Coadjutor Retz, an der Spitze des Volkes und der Stadtverordneten von Paris, dem Fürsten Trotz bietend und öffentlichen Krieg führend, wäre jetzt ein sonderbarer, undenkbarer Anachronismus; aber auf ihre Pflicht als Oberhirten im Namen Gottes sich berufend und von der stillen Zustimmung des Episkopats getragen, haben die beiden letzten Erzbischöfe von Paris unter sehr wechselnden Ministerien und verschiedenen Dynastieen sich gegen König und Kammern selbst in geachteter, obgleich geahndeter Opposition gehalten. Selbst bei der feierlichsten Scene, die das erneuernde Jahr mit sich führt, hat der Ruhigste derselben, Erzbischof Affre, das Haupt einer neuen Dynastie bloß unter dem Prädikate „Prince" begrüßt, mit Hintansetzung der neuen ihm gewordenen königlichen Würde.

Die Stellung der französischen Kirche und ihres Episkopats ist ganz einfach deswegen eine freiere und unabhängigere als früher, weil beide ihren Antheil an jenem Gange der Zeit genommen, der Alles unter gemeinschaftlichem Gesetze regelnd, jedem seinen natürlichen bestimmten Spielraum gestattet. Weit freier ist jetzt unter dem Gesetze, und nur unter ihm stehend jeder kaiserliche Gerichtshof, dessen Mitglieder alle vom Fürsten ernannt werden, als früher irgend je ein aus hohem Adel und Großwürdenträgern nach Herkommen und angestammten Rechte zusammengetretenes Parlament. Eine jussion royale, ein lit de justice, wäre ebenso unmöglich, als die klassische Jagdpeitsche, und ein „grand-aumonier de France" von königlicher Willkühr wegen einer Perlenschnur in Arrest verwiesen, ein noch undenkbarerer Anachronismus. Aber in der Gesammtheit der neuen Zustände, im Herzen der neuen Welt, nicht in irgend einer vom Episkopate selbst gewählten Stellung ist der Grund seiner freieren Bewegung und seiner größeren Unabhängigkeit, dem Pabste wie dem Staate gegenüber, zu finden.

Daß diese Unabhängigkeit nur eine größere Freiheit der Bewegung in besser und gesetzlicher geregeltem Spielraume sey, ist schon angedeutet und geht auch aus der Art hervor, wie Lehre, Cultus und Disciplin in der französischen Kirche behandelt werden.

IV. Ihre Lehre ist natürlicher Weise nicht ihr ausschließlich eigen, sondern es ist die Lehre der Gesammtkirche, und bezeichnend für sie ist nur die Art, wie sie dieselbe darstellt, dem Nationalsinne anpaßt, dem Geschmacke der Zeit, mit Bewahrung alles Unwandelbaren, zurichtet; ihr eigen ist nur die Wissenschaft und die Fertigkeit, mit welcher sie nach Umständen in systematischer oder populärer Gestalt, im akademischen, homiletischen oder katechetischen Unterrichte oder in Schriften die Wahrheiten derselben darstellt, anknüpfend an die Wahrheiten, die ein unbestreitbarer Fortschritt in allen Gebieten des menschlichen Forschens durch glänzende Entdeckungen herbeiführt.

Im akademischen Unterrichte sind zwei Richtungen bezeichnend, eine alte und eine neue. Die alte ist die schon vor Entstehung der großen Scholastik sich ankündigende Liebe zur metaphysischen Spekulation, die eben deswegen schon sich älter erweist, als die Scholastik, da sie diese erzeugt hat, und Albert der Große wie Thomas von Aquino doch ohnstreitig die ächten Söhne von Lanfranc und Anselmus, wo nicht von Berengar und Abälard sind. Sowie bei Thomas die Summa philosophica die nächste, die innigste Verwandte der Summa theologica und die eine ohne die andere nur sein unvollständiges Wissen, der mangelhafte Spiegel seiner Lehre ist, so sind seit dem durch diesen immer noch befolgten und berühmten Lehrer geschlossenen Bunde Philosophie und Theologie vereint, vermischt und verwechselt geblieben; die Philosophie, nämlich in dem Sinne von Thomas genommen, wie sie in seinem bekannten Werke de Veritate catholicae fidei contra Gentiles seu Summa philosophica, bestimmt ist. Die neue Richtung ist eine ganz spezielle Befleißigung, die Wahrheiten der biblischen Lehre mit denen der allgemeinen Physik,

Kosmologie und Geologie in Einklang zu bringen, oder im Einklang mit den neuesten Fortschritten dieser Wissenschaften zu erhalten. Es werden daher diese Wissenschaften mit einem früher nicht gekannten Eifer in allen bedeutenden Schulen der Geistlichkeit gepflegt, und schon bezeugen sehr zu beachtende Werke den Erfolg dieser Richtung, auf die besonders Cardinal Wiseman von England aus, wo sie von jeher einheimisch waren, nicht ohne Einfluß geblieben. (Pradié, Essais sur l'Etre divin, ou Recherches scientifiques des Lois universelles. — Vgl. Harmonie du catholicisme avec la nature humaine, par Me. de Challié.)

Wie sehr auch die alte philosophische Richtung gerade jetzt gefällt und zunimmt, leuchtet ebenfalls aus mehrern theils bedeutenden, theils nur andeutenden Schriften hervor. (Programme d'un cours de philosophie, par l'Abbé *Bourgeat.* Histoire de la philosophie orientale, von demselben. *Gratry,* de la connaissance de Dieu. 2 Vol. in 8.)

Schon früher wurde diese Richtung zum Theil von Frayssinous und selbst von Lamennais, der einst eine so eifrig-kirchliche Epoche in seiner so anti-kirchlich geendigten Laufbahn zählte, hervorgerufen und von Affre (Philosophie du christianisme) sowie von Hrn. Bautain, der auch die physischen Wissenschaften mit den philosophischen zur Ausbildung der Theologie verbindet, fortgepflanzt. Ihr spezieller Karakter ist indeß, daß sie mehr der nichtkirchlichen, der unabhängigen und selbstständigen Spekulation oder rationalistischen Metaphysik sich entgegenstellt, als an dieselbe versöhnend sich anschließt. Und wenn in einigen ihrer Erzeugnisse die apologetische Seite mehr hervortritt als die polemische, wie bei Hrn. Martin de Noirlieu (Exposition et défense des dogmes principaux du christianisme, 1854), so führt doch am liebsten die andere das Wort. (V. Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis vingt ans. — L'Eglise ou les systêmes de philosophie moderne. — Origine des connaissances humaines d'après l'Ecriture sainte. — De la valeur de la raison humaine) lauter Schriften vom Rev. Père Chastel, der nicht zu verwechseln ist mit dem durchaus verschollenen abbé Châtel, Primat des Gaules von eigener Hand, wovon im Anhange das Nöthige gesagt werden soll.

Daß bei diesen beiden Richtungen keine der beiden Grundmaximen der katholischen Kirche von der französischen hintangesetzt werden darf, erklärt Hr. Pradié, einer der thätigsten ihrer Bekenner. „Der Grund der christlichen Lehre ist unwandelbar, und entwickelt sich nicht (ne se développe pas — was wohl nicht den eigentlichen Gedanken des Verfassers ausdrückt, denn er denkt an Fortschritt); aber das Strahlen der Philosophie auf die Religion und das Strahlen der Religion auf die Philosophie lassen uns doch mit jedem Tage neue Gesichtspunkte in den Dingen erblicken, die sich indeß wirklich nicht ändern, weil sie in ihrem Wesen selbst unveränderlich sind.“ Der Titel und der besondere Inhalt einer Schrift von Dr. Newman ward Veranlassung zu dieser Erörterung. Sie konnten eine andere Ansicht begünstigen. Deßwegen setzt Hr. Pradié hinzu: Nur so weit und nicht weiter geht Dr. Newman in seinen Développements de la Doctrine chrétienne. (S. das Tagblatt L'Univers vom 8. Januar 1854). Es steht daher die „Somme théologique“ wie die „Somme philosophique“ von Thomas von Aquino noch vollkommen auf der Höhe des Tages und ein Lehrbuch von Bonaventura (La théologie séraphique) ist noch so zeitgemäß als im 13. Jahrhundert.

Da jede andere Ansicht unkatholisch wäre, braucht diese Maxime auch keine Rechtfertigung. Daß aber ohnerachtet der alleraufrichtigsten Unterwerfung unter dieselbe das Gesetz des Fortschrittes seine Rechte behauptet und daß die Philosophie, auch nur zugelassen, dennoch überall ihr Daseyn verräth; daß also die französische Kirche in der Form, in der Darstellung der gemeinschaftlichen Lehre den hohen Anforderungen der Zeit zu entsprechen sich bemüht, geht aus allen ihren Bewegungen sowie aus vielen ihrer Leistungen hervor. Daß sie noch dazu unter dem Standpunkt keiner andern Nationalkirche zurückbleiben will, ersieht man aus ihren zahlreichen Uebersetzungen aus dem Englischen (unter andern aller Werke von Newman und Wiseman), aus dem Italienischen und Spanischen (beson-

ders der Werke von Balmès) und zum Theil auch aus dem Deutschen (unter andern einer der schönsten Schriften von Dr. Tholuck).

Der akademische Vortrag vertheilt sich unter Seminarien, Fakultäten und eine Ecole des hautes Etudes. Da jeder Bischof in der Regel sich seine Geistlichen bildet, obschon er bei Mangel an Candidaten auch Priester aus andern Sprengeln annimmt, insofern sie ein Exeat vorzuweisen haben, hat jeder Sprengel ein höheres und ein oder mehrere niedere Seminarien, die auch geistliche Sekundär-Schulen genannt werden.

Die höhern Seminarien (grands Séminaires), die unter dem Vorsitze des Bischofs von einem Vorsteher (supérieur), einem Schaffner (économe) und einem Verwaltungs-Bureau geleitet werden, haben von fünf bis fünfzehn Professoren, für 50 bis 300 Zöglinge, die sie in folgenden Fächern unterrichten: Ecriture-sainte, dogme, morale, droit canon überall; Hébreu, Philosophie, Physique, chants, cérémonies, liturgie, cours préparatoire, histoire de l'Eglise, nach Umständen. In den an Deutschland gränzenden Sprengeln kommen Exegese und Pastoral-Theologie vor. In der Pariser Diöcese, wo die Priester der Congregation de St. Sulpice das Ober-Seminar übernehmen, werden Philosophie, Physik und Mathematik in der Abtheilung von Issy gelehrt, die gleichsam ein Unterseminar bildet.

In derselben besteht ein Séminaire des Irlandais und eine Sekundär-Schule mit zwei Abtheilungen, die eine von 200 Schülern, und ein Institut Slave. Viele Diöcesen besitzen auch mehr als eine Sekundär-Schule.

Höhere akademische Studien werden in den vom Stifter der kaiserlichen Universität gestifteten theologischen Fakultäten getrieben, die zwar im Aeußern vom Ministerium des öffentlichen Unterrichtes abhängen, welches die Professoren und Dekane derselben ernennt und besoldet, die Studienprogramme und die Diplome der akademischen Grade (bachelier, licencié, docteur en théologie) visirt. Aber die innere Leitung derselben steht bei dem Bischofe des Sprengels, welcher auch die zu ernennenden Professoren vorschlägt und überwacht, sowie er über jede bedeutende Angelegenheit mit Sorgfalt befragt wird. Die Zahl der Lehrstühle oder der Lehrfächer wie der Professoren — denn jedes Fach hat seinen Lehrer, und nie fiele es einem derselben bei zu gleicher Zeit, wie etwa in Deutschland, Moral und Dogmatik, oder Exegese und Kirchengeschichte lesen zu wollen, was geradezu als eine unbegreifliche Anmaßung erscheinen würde — geht von 3 zu 7. Es sind diese Fächer: Ecriture sainte, dogme, morale, histoire ecclésiastique et discipline, Eloquence sacrée Droit canonique, Hébreu (nur in Paris).

Die Fakultäten, wenig zahlreich (nur in Paris, Rouen, Bordeaux und Lyon), und sehr wenig besucht, beim Episcopate beinahe bis auf den heutigen Tag eben so unpopulär als bei dem alten und neuen Klerus, sind in aller Wahrheit durchaus entbehrlich, trotz früherer Dekrete, da weder die Zeugnisse noch die Diplome, die sie ertheilen, bei Beförderung zu kirchlichen Aemtern berücksichtigt werden. (S. Discours prononcé à la Sorbonne par Mr. Maret, Doyen.) Sie zeichnen sich auch vor den Seminarien, die Fakultät der Sorbonne in Paris ausgenommen, weder durch freiere Lehrart, noch durch höhere Wissenschaft aus, und nicht in ihren Hörsälen, sondern in denen einer vom Episcopate selbst gestifteten Anstalt soll für die höchsten Bedürfnisse der theologischen Spekulation und der akademischen Erziehung gesorgt werden. Und wirklich ist diese Anstalt, die Ecole ecclésiastique des hautes études (zu Paris) eine wahre Huldigung dem Geiste der Zeit mit klarer Einsicht dargebracht. Auch ist die wohlverstandene Organisation derselben in der Wirklichkeit eine Huldigung dem wissenschaftlichen Supremat des Laienstandes dargebracht: nämlich die Schule, in zwei Klassen getheilt, die der Geistlichen und die der Laien, jede unter ihrem besondern Direktor, hat zu Lehrern zehn Laien, die alle bei der Universität das Diplom als Docteur oder Licencié ès sciences, oder ès lettres erhalten haben. Es war auch unabläßiges Erforderniß, daß die Lehrer dieser Anstalt, die als Erzieher der dem Klerus anvertrauten Jugend den ausgezeichneten Meistern in den Schulen des Staates gegenüber gestellt werden sollen, sich derselben ebenbürtig erwiesen. Also Unterricht durch Laien, Erziehung durch Geistliche wäre die Formel

des Klerus. Wie weit die Schule vorangehen wird, läßt sich allerdings nicht vorhersehen, aber daß weder die Einsicht dessen, was die Zeit erfordert, noch die Thätigkeit im unternommenen Werke abgehen, steht vor Augen. Schon jetzt zeugt davon Alles, was bei Gelegenheit des vom Erzbischofe von Paris jüngst veranstalteten Studienfestes, eine neue sehr merkwürdige und wohl folgenreiche Erscheinung, ausgesprochen und für die Zukunft gestiftet worden ist. Namentlich zeugt davon die Stiftung von jährlichen Preisen für die besten Abhandlungen aus dem höhern Gebiete der theologischen Spekulation und Pastoralkunde, eine Anstalt, deren Leitung einer geübten und geschickten Hand, einem mit hohen Ansichten geschmückten Geiste, dem Abbé Bautain, anvertraut ist.

Die homiletische und populäre Form ist bekanntlich der eigentliche Glanzpunkt in der Lehrart der französischen Kirche. Nicht nur hat die Natur selbst die Nation zur Rede jeder Art reichlich ausgestattet: sie hat ihr besondere Freude daran und eigenen Geschmack dafür verliehen. Jeder im Klerus und im Volke schließt sich gerne an die Muster des Alterthums und insbesondere an die der französischen Kirche selbst in ihrer schönsten Periode mit wetteifernder Begeisterung an, und jeder befleißigt sich außerordentlich eines schönen, hinreißenden Vortrags. Auf allen Stufen beeifert sich der Geistliche, mit feuriger Beredtsamkeit die Kanzel zu betreten, und er hat dazu nicht nur in den stehenden Festen, sondern auch in außerordentlichen Veranlassungen die lebhaftesten Aufforderungen. Die Prédicateurs-missionaires, die im Innern anregen sollen und die etwas Erkalteten, die Gleichgültigen, die Verirrten, die feindlich Gestellten, die Aufgeklärten, die Rationalisten, die Atheisten, die Materialisten, eines Bessern zu belehren haben, finden sich wirklich wie genöthigt durch den Reiz ihrer Worte, dem Ernste ihrer Lehre Eingang zu verschaffen. Nicht auffallend ist es daher, daß besonders in gegenwärtiger Zeit die Anzahl der ausgezeichneten Kanzelredner bedeutend ist, denn neben Ravignan, Lacordaire, Coeur, de Guerry und Dupanloup, früher Professor der geistlichen Beredtsamkeit, jetzt Bischof in Orleans, stellen sich Coquereau, Bautain, Felix und eine ganze Reihe andrer, die in jeder andern Kirche weit mehr Anpreisung fänden.

Der populäre Vortrag der kirchlichen Lehre nimmt besonders gerne die Form von beredten Conferenzen an, bald mit der gebildeten männlichen Jugend, wie jetzt noch im Munde von Lacordaire, bald in Notre Dame, bald zu Nancy, Toulouse &c., und früher im Munde von Senac, in der Kirche Saint Etienne du Mont; und 1811 Frayssinous in Saint Sulpice. In einigen Diöcesen, z. B. der von Toulouse, sind besondere Uebungshäuser für Prediger vorhanden (Maison de prédications diocésaines et de retraites ecclesiastiques à Castres). Keine besondere Veranlassung zu populären Ansprachen wird vernachläßigt; am meisten werden zu begeisterten Reden benutzt die heiligen Zeiten, Advent, Weihnachten, die Wochen vor Ostern, die Pfingsttage, das Frohnleichnamsfest, die Feste der Jungfrau, die durch das neue Dogma einen neuen Schwung erhalten und an die schon so viele Brüderschaften sich anschließen. (S. La Revue de la Prédication contemporaine. Sermons, conférences, homélies, instructions, panégyriques et discours des meilleurs orateurs.)

Die katechetische Lehrart, zu ähnlichem Glanz nicht geeignet, vielleicht auch in Frankreich bis jetzt nicht so systematisch gepflegt wie in der katholischen Kirche Deutschlands, hat überall den Karakter der definitiven Bestimmtheit und unwandelbaren Festigkeit des Dogmas. Es ist dies ein nicht zu übersehender Vortheil im religiösen Leben des Mannes aus dem Volke, denn ein Jeder weiß da Rechenschaft zu geben von seinem Glauben in den Worten seines vollkommen ein- und auswendig gelernten Katechismus; und wenn wirklich wahr wäre, was Jouffroy sagt Le catéchisme donne la solution de toutes les grandes questions (Mélanges philosophiques p. 424), so wären wir eine in Metaphysik gar weit vorgerückte Nation. Der Katechismus gibt indeß Formen oder höchstens Glauben in Formen, aber nicht Lösung; und Glauben ist ja eben Annehmen ohne Lösung. Daß übrigens selbst im katechetischen Unterrichte, namentlich wie er in Normalschulen, in Lyceen und in den Collèges von der Geistlichkeit ertheilt wird, große

Berücksichtigung der herrschenden Denkart und ein aufrichtiges Streben den philosophischen Tendenzen der Zeit zu genügen, sich kundthue, ist nicht zu läugnen. Es ist der Geist der Nation seit einem ganzen Jahrhundert ein zweifelnder und prüfender, und dieser Thatsache wird auch ohne systematisches Verfahren unwillkürlich Rechnung getragen.

Diese große Richtung der ganzen Kirche wird also wohl ihren Zweck nicht verfehlen: sie wird Viele und Vieles gewinnen. Beides fängt schon an sich zu erweisen. Obgleich gar nicht zu läugnen ist, daß die alte Spannung zwischen den kirchlichen und philosophischen Richtungen, Endzwecken, Methoden und Schriften besteht, und daß ohnerachtet aller Concessionen und Nachahmungen sowohl von Seiten des kirchlichen Unterrichts als von Seiten des Staates, die Verschiedenheit und also die Opposition im Grunde des Herzens, im Wesen des Gedankens, sich erhält, sind doch Friedensworte und Harmoniekläge von bedeutenden Stimmen, um andre nicht zu berücksichtigen, an der Ordnung des Tages. An Jouffroy's Bekenntniß über den Katechismus schließt sich die Erklärung von Hrn. Cousin über Religion und Philosophie vollkommen an. „La philosophie et la Religion, sagt der bekannte Vertreter einer gelehrten Schule, ne diffèrent que par les formes qui les distinguent sans les séparer“ (s. le Beau, le Vrai et le Bien 2 édit. p. 429), was auch seine Richtigkeit hat, wenn man nämlich unter Religion die philosophische versteht. Aber schwerlich läßt sich von der Lehre irgend einer Kirche behaupten, daß sie nichts anders sey als eine philosophische. Wenigstens würde die katholische Kirche nicht zugestehen, daß sie bloß die Philosophie sey unter anderer Form.

Katholisch ist in der That nur das, was in der christlichen Kirche von jeher, überall und von allen Gläubigen gelehrt worden, oder was geeignet ist, in Uebereinstimmung mit jenem gelehrt zu werden. Denn nicht darf vergessen werden der gemeinschaftliche Karakter aller Formen der Lehrart, der akademischen wie der homiletischen und katechetischen, der Karakter des schon Bestimmten, des nicht mehr zu Suchenden, des auf Ewigkeit Entschiedenen, also nicht mehr Auszumittelnden. Auf diesen Vortheil, der hoch angeschlagen wird in der Polemik der französischen Kirche, ist sie entschlossen, selbst in ihrem kühnsten Streben nach dem neuesten Wissen und nach der erhabensten Speculation nicht zu verzichten. Doch ist dieser Karakter nicht in dem Sinne zu fassen, als ob über alle Fragen entschieden, und als ob alle Dogmen jetzt schon aufgestellt wären. Eben die Freiheit in noch Zweifelhaftem ist das große Privilegium, das die französische Kirche so gerne in Anspruch nimmt. Und wie sehr sie es gebraucht, zeigen schon die nicht selten über ihre Erzeugnisse vom römischen Oberhirten ausgesprochenen Censuren, Verurtheilungen, streng befohlenen Retractationen oder angedeuteten Emendationen. Die französische Kirche spielt in dieser Hinsicht eine sehr bedeutende Rolle. Sie erscheint ziemlich oft im Index, der freilich in ihrem Schooße kein großes Ansehen genießt, denn er war früher in Frankreich nicht angenommen, wie der obgenannte ehemalige Bischof von Chartres mit Recht behauptet. (S. Index librorum prohibitorum, bis zum Jahr 1853, Paris bei Lagny.)

Daß aber demungeachtet die französische Kirche ihre Lehre sich nicht vorschreiben läßt, sondern selbst die schon bestimmte als Eigenthum besitzt, geht schon aus der Maxime der Bischöfe hervor, daß sie nämlich als Nachfolger der Apostel ihr Amt im Namen des heiligen Geistes verwalten. Dies geht auch aus dem Umstande hervor, daß selbst der Pabst ihnen die Befugniß, zu dem noch zu Bestimmenden mitzustimmen, nicht bestreitet, sondern sie förmlich anerkennt, z. B. in der neuesten Encyclique, in welcher er sie zur letzten Versammlung nach Rom berief, um mit ihm das zu entscheidende Dogma über die „Unbefleckte Empfängniß“ zu bestimmen. War doch über und für diese Angelegenheit ein eigener Correspondent mit Frankreich in Rom ernannt worden, zum deutlichen Beweis, daß wenn auch die Entscheidung keinem General-Concilium anheimgestellt werden sollte, doch anderer Seits auch der Pabst, auf keine bloße Congregation sich stützend, sie übernehmen wollte. Nun ist außer der italienischen Kirche, die eine Ausnahme ist, keine andre in solcher Anzahl von bedeutenden Persönlichkeiten berufen worden als die französische.

Und doch wird demungeachtet von bedeutender Hand, Clausel de Montals, gegen Einführung einer ultramontanen Theologie und Verurtheilung der rein gallikanischen mit vieler Energie geschrieben. „Tout l'enseignement des écoles sacrées de notre France est bouleversé. On a introduit dans les Séminaires une théologie où tous les principes ultramontains ont été insérés et qu'une main *autorisée par je ne sais qui* a envoyée dans les écoles cléricales“ p. 60. Noch besonders erhebt sich der alte Bischof gegen das neue Kirchenrecht und findet, daß Rom sich eben so sehr verfehlt, indem es das mehr gallikanische Werk von Abbé Lequeux (le Droit canon) als wenn es die bessere ältere Theologie von Abbé Bailly in seinen Index setzt; er meint jenen Index „dont l'autorité très-médiocre autrefois, est très grande aujourd'hui. Herr v. Clausel sagt noch mehr als dies. „L'index n'est pas reçu en France non plus que dans d'autres pays catholiques.“ Doch ist es Thatsache, daß ein in den Index eingetragenes Werk von einem schweren Schlag getroffen ist, denn es kann in keiner Schule eingeführt werden und findet im Zeitgeiste nicht mehr den Ersatz früherer Jahrzehnten, nämlich nicht mehr einen reißenden Absatz.

Dieselbe Stellung des Hinneigens zu Rom nimmt die französische Kirche in Hinsicht auf Disciplin und Cultus ein. Sie stimmt gerne mit Rom überein und ist dazu geneigter als je, aber doch im Bewußtseyn, daß sie es mit freier Ueberzeugung thut. Von alten Zeiten her hat sie ihre eigene Liturgie beinahe in jeder Diöcese. So hat auch jede ihre eigenen Gebräuche, Feste, Heilige, in der Hauptsache übereinstimmend, in den andern verschieden. Im höhern Maßstabe war dies bekanntlich der Fall mit den alten, berühmten Liturgieen von Rom, Mailand, Gallien, Spanien. Zu jenen herkömmlichen Verschiedenheiten unschuldiger Art sind nun im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts, und vielleicht etwas im Geiste des letztern, andere hinzugekommen, die einigen jetzt lebenden Mitgliedern des Klerus sehr mißfallen und sie zur unbedingten Annahme der römischen Liturgie bestimmt haben. Besonders haben die Bischöfe von Amiens (jetzt Erzbischof von Toulouse) und Mans (Bouvier, der jüngst in Rom gestorbene Verfasser einer der beliebtesten dogmatischen Handbücher) nebst dem Abbé Gueranger (Benediktiner von St. Maur) durch ihre sieggekrönten Bemühungen um die Annahme der römischen Liturgie sich ausgezeichnet (s. La question de la liturgie réduite à sa plus simple expression par un chanoine, Paris 1854). Speziell handelt es sich um das Breviarium und das Missale. Die Sache ist also für die römische Curie von großer Bedeutung. Doch nicht deßwegen, noch aus irgend einem vermeinten Unterwerfungstriebe, sondern aus Ueberzeugung, im Interesse der Einheit, im Gefühle besserer Wahl und in Folge großer Abneigung gegen die obgenannten Aenderungen im Bréviaire und Missel, namentlich vom Jahr 1744, geht die Annahme in einer Diöcese nach der andern vor sich. Jene Veränderungen waren vorgenommen worden unter dem Vorgeben, die Feier des Gottesdienstes (l'office divin) in schönere Ordnung zu bringen, die Psalmen besser zu vertheilen, veraltete Legenden zu beseitigen, und verkommne Gesänge durch reinere Dichtungen zu ersetzen. Die zu beseitigende Liturgie ist also vergleichungsweise eine neue. Nun befehlen zwei Bullen von Pius V. im Namen des Concils von Trident sein von ihm herausgegebenes Breviarium so wie sein Missale in allen Diöcesen einzuführen, wo nicht andere seit wenigstens zwei Jahrhunderten eingeführt sind. Die Bischöfe sind also sehr berechtigt, die ihnen beliebige Aenderung vorzunehmen, wie es schon früher zwei französische Synoden (die von Toulouse 1590 und von Narbonne 1609) beschlossen hatten. Sehr einfach tritt diese auswärts vielleicht ganz anders gedeutete Umgestaltung des Cultus in ein günstiges Licht. Man sehe darüber die Lettre pastorale et Mandement des vormaligen Bischofes von Carcassonne, jetzt von Evreux (Hr. von Bonnechose, Bruder des bekannten protestantischen Schriftstellers). Jener Hirtenbrief vom 5. Jan. 1854 ist wohl eins der merkwürdigsten Denkmäler dieser Art. Kraft dieser Akte werden nebst dem römischen Breviarium und dem römischen Missale auch das Rituale, Ceremoniale und die Gesänge der römischen Kirche in derselben Diöcese angenommen. Eine Uebersetzung des bekannten Werkes von *Baldeschi* Caerimoniale Romanum, von Abbé Favrel,

ist schon in der vierten Ausgabe erschienen (Paris 1854). Doch wird von gallikanischer Seite gar sehr über diese ultramontane Umwälzung und den Abbé de Solesmes, der sie hervorrief, geklagt.

Der Cultus der französischen Kirche zeichnet sich übrigens immer vor jedem andern durch das, was vom Nationalgeschmacke abhängt, aus, in den Städten besonders durch reichliche und elegante Ausschmückung der Kirchen, Kapellen, Altäre, so wie an vielen Orten, namentlich im Mittäglichen durch schönen Gesang, von den mit großem Pompe gefeierten Festlichkeiten, wozu oft auch dramatische Sänger berufen werden, nicht einmal zu reden. Daß diese Berufung und jene Ausschmückung hie und da von Strengern getadelt werden, ist sehr erklärbar, aber doch bloß Ausnahme; so wie die beiden oft besprochenen Beispiele, die Kirchen la Madeleine und Notre Dame de Lorette selbst nur Ausnahmen sind. Die Kathedrale Notre Dame dürfte eleganter gehalten werden und im Ganzen sind Bauten und Reparaturen, so wie Erhaltung kirchlicher Denkmäler sehr verständig und zweckmäßig unternommen, den Grundsätzen der Kirche gemäß. Sie stehen unter der Oberdirektion des Ministeriums der Culte und der Leitung einer Commission des arts et édifices religieux, die sich in drei Sectionen spaltet (Architecture et Sculpture, Vitraux peints et ornements religieux, Orgues et musique.) Die Ausführung der Beschlüsse geschieht unter Aufsicht von drei beigegebenen „Inspecteurs des travaux diocésains,“ denen ihrerseits Diöcesan- und Präfectural-Commissionen aller Art, sowie achtzig Baumeister unter dem Titel architectes diocésains zur Seite stehen (s. Decret du 7. Mars et arrêté du 20. Mai 1853 sur le service des édifices diocésains).

Noch freier als der Cultus ist die Disciplin, bei der es Grundmaxime ist, daß Alles, was ihr durchaus angehört, dem Gebiete des Glaubens ferne steht, und daß es also nach Zeit und Ort wechseln kann, folglich jeder Nationalkirche, ja in allen secundären Dingen selbst jeder Diöcese überlassen ist. Die französische Kirche hat daher die allgemeinen Beschlüsse des Conciliums von Trident ohne die auf Disciplin sich beziehenden Kanones annehmen können. Doch da es eine andre Grundmaxime ist, daß die Kirche zwar alle Disciplinargesetze ändern dürfe, ohne das Dogma anzugreifen, aber dagegen nie ohne solche Gesetze bestehen könnte, so hat die französische Kirche von jeher ihre eigenen, obgleich in gewisser Uebereinstimmung mit der Gesammtkirche, gehandhabt. Es haben dieselben in stürmischer Zeit oft Schiffbruch und in philosophischer wenigstens Abbruch gelitten, und der Episkopat hat deßwegen in den letzten Jahren sich sehr bemüht, sie auf Diöcesansynoden, welche die jetzige Regierung ohne Schwierigkeit ermächtigt, wieder aufzubauen, zu befestigen und zu vervollständigen. Bei der bedeutenden Rolle, welche eine feste Disciplin in jeder Kirche spielt, die auf kirchliche Sitte und geregelte Ordnung hält, sind diese Versammlungen wohl eine der folgenreichsten Erscheinungen unserer Zeit. Mit Sorgfalt geleitet, fassen sie unter bischöflichem Vorsitze nach präcisen Berichten und kurzen Erläuterungen bestimmte, selten bestrittene Beschlüsse und finden, ohne je Spaltungen zu veranlassen, freudige Zustimmung bei allen Synodalgliedern, so wie bei dem Klerus. Da sie nur auf Wiederaufbau und Entwickelung, nicht auf Neuerung und Umwälzung ausgehen; da auf denselben die großen Fragen über Lehre, Kirche, Pabst und Kaiser oder Könige gar nicht vorkommen, sind ihre ruhigen Erörterungen mit den aufgeregten Debatten der Concilien des 15. Jahrh. eben so wenig zu vergleichen, als mit einem Kirchentage des evangelischen Deutschlands. Vielleicht nirgends besser als auf diesen Diöcesansynoden spricht sich der friedliche und jeder Macht der Zeit gegenüber nur Harmonie erstrebende Geist der gegenwärtigen französischen Kirche aus.

V. Es ist wirklich gegenwärtig Haupttendenz und Geist dieser Kirche, ihre grundsätzlich gewollte Herrschaft über die Gemüther auf dem Wege der Ueberzeugung, zwar unter Anwendung fester Mittel, nach unwandelbarer Lehre und bestimmter Regel, aber ohne materiellen Zwang, durch lichtvolle Aufstellung dessen, was ihrem Sinne nach die exclusive Wahrheit ist, sich in ausgedehnterm Maßstabe als je zu sichern. „Wir zucken die Achseln,“

sagt eins der eifrigsten ihrer Glieder, „wenn man uns Tyrannei, Despotismus und brutale Gewalt vorwirft, in Gegenwart unserer offenen Kirchen, der Predigt des apostolischen Wortes, der blühenden katholischen Colléges, der freien und gedeihenden Genossenschaften des Glaubens.“ Das Wort Toleranz wird auch gerne gespendet, obgleich die Stifter jeder Dissidenz immer noch sehr strenge behandelt werden. Nächst der deutschen ist wohl unstreitig die französische Kirche toleranter als irgend eine andere. Doch von Toleranz im protestantischen Sinne, welche ewiges Heil auch Christen eines andern Bekenntnisses zugesteht, kann selbst bei ihr grundsätzlich nicht die Rede seyn. Sie würde ja sonst aufhören, der katholischen Gesammtkirche anzugehören. Aber offener als je geht sie in die bessern Ansichten der Zeit über Gewissensfreiheit ein, wohlbegreifend, daß die Zeiten der Glaubensgerichte und Verfolgungen auf immer mit der wilden Barbarei verschwunden sind, die sie erzeugt hatte. Bei Gelegenheit wälzt sie mit Eifer von sich auf den weltlichen Arm, auf den schlimmen Zustand der allgemeinen Sitten und der Staatsgesetze alles Frühere, was der Geist der Humanität und das Wort des Evangeliums der Kirche selbst zum bittern Vorwurf machte. Auch jetzt noch wird Alles dieser Art, was in Frankreich vorfällt, alle Schwierigkeiten und Hindernisse, welche andre Culte treffen, dem Gesetze überlassen und den Staasgewalten zugeschrieben. Die französische Kirche läßt selbst die leiseste Anklage, die in diesem Sinne ertönt, sich nicht mehr zur Last legen. Wie etwa einzelne zelotische Stimmen sich aussprechen, überläßt sie ihrem Gewissen. Es ist dies ein höchst beachtenswerther Umschwung, dem selbst die Heftigen und die Verspäteten in ziemender Form sich anschließen.

Doch auf geistliche Waffen und Kriege, auf wissenschaftliche Polemik, auf jenen eifrigen, thätigen Bekehrungssinn, dessen Uebergriffe als Proselytismus so streng gerügt werden, wird keineswegs verzichtet. Dies erfordert schon „der Besitz ausschließlicher Wahrheit.“ Und die protestantische Kirche oder einzelne Lehren, Anstalten, Erscheinungen, Lehrer, Mitglieder derselben sind natürlicher Weise der erste Gegenstand aller Anstrengungen, die versucht werden, um jene Wahrheit über Alle leuchten zu lassen. Davon zeugen Schriften, Reden und Arbeiten jeder Art (s. *Cattet*, la vérité de l'Église catholique démontrée, 2 vol. in-8. Paris 1854) — correspondance entre un prêtre catholique et un ministre protestant (le père Gautrelet et le pasteur Albaric) ou le principe de la réforme vingt fois démontré insoutenable et faux, Clermont-Ferrand 1853. Vergl. das Journal l'Univers vom 30. Nov. 1853 und 5. Jan. 1854). Auch die so scharf polemischen in Italien und Spanien gegen den Protestantismus gerichteten Schriften werden gerne übersetzt (s. Perrone, bekanntlich Rector des Collegio romano, le protestantisme et la règle de foi, trad. par l'abbé *Peltier.* 2 vol. Paris 1854. — *Balmès*, Mélanges religieux et philosophiques, trad. par *Bareille.* 3 vol. in-8.). Auch deutsche Polemik wird, wie das früher gesuchte Gastmahl Theoduls von Starck, immer noch in's Französische übertragen. Doch am meisten wird die englische übersetzt, besonders die Schriften der aus dem Puseismus hervorgegangenen Verfasser, da dieselben so zahlreiche und zum Theil so glänzende Eroberungen unter Geistlichen und Mitgliedern höherer Stände herbeigeführt haben. Mehr als irgend eine andre, die römische nicht ausgenommen, hat wohl die französische Kirche diese Erscheinung gefeiert. Fast alle Erzeugnisse von Pater Newman sind in's Französische übersetzt, erläutert, empfohlen und von seiner Bekehrungsgeschichte begleitet eifrig gelesen worden. (S. besonders die Uebersetzungen und die daran sich schließenden Erläuterungsschriften von H. Jules Gondon.) Daß es bei dieser Polemik mit der Geschichte nicht sehr genau genommen wird, daß die Convertiten der Kirche, die das Wort führt, alle aus den reinsten Beweggründen, die der Gegner aus zweifelhaften oder selbst den strafbarsten handeln, ist bei solchen Streitern schon ausgemachte Sache. Der Geist der französischen Kirche hat seit Bossuet in dieser Hinsicht kaum einen fühlbaren Fortschritt gemacht (s. Histoire de l'Église de France, par Mr. l'abbé Guette, bis jetzt 9 Bände in 8.). Man kann auch wohl sagen, daß von den durch Bossuet aufgestellten Punkten, ohnerachtet aller historischen Erläuterungen, Berichtigun-

gen und Enthüllungen der Wahrheit auf alle mögliche Weise, keiner zurückgenommen worden. Noch jetzt bestehen bei vielen Gebildeten und selbst bei Gelehrten die alten Vorwürfe, Vorurtheile und Anklagen als Stereotyp-Artikel, und es bilden dieselben den eigentlichen Kern der Denkart über Alles, was außer der kath. Kirche sich bewegt oder was die Bewegungen der Zeit außerhalb derselben erzeugen.

Dieser Geist spricht sich natürlicher Weise auch in allen Werken der Kirche dahin aus, daß alle anderen von einem andern Sinne erzeugten und belebten Schöpfungen des christlichen Geistes als falsch in ihrer Quelle und gefährlich in ihren Erfolgen betrachtet, sowie jeder Beitrag und jede Theilnahme an solchen Anstalten vermieden werden. Da besonders gemeinschaftliche Studien für die Jugend, wo nicht gerade Hoffnung ist, die Dissidenz auf diesem Wege zu absorbiren, als höchst gefährlich betrachtet werden, so wird auch auf Werke der Trennung, auf gesonderte, rein kirchliche oder confessionnelle Lehr-Anstalten am meisten verwendet.

VI. Die Werke und Leistungen der franz. Kirche zerfallen in ältere, andauernde und neuere durch den Zeitgeist hervorgerufene. Die einen wie die andern schließen sich an Anstalten an, die dem Organismus der Kirche angehören, Anstalten, welche entweder von den Werken selbst erzeugt wurden, oder von denen die Werke ihr Leben erhalten haben. Sie lassen allerdings von den Anstalten sich leicht unterscheiden; man darf sie aber um so weniger pedantisch zu trennen versuchen, da die einen wie die andern oft durch denselben Namen (oeuvres) bezeichnet werden, und die Verwechslung, wenigstens das Ineinanderfließen beider aus der Natur der Dinge in die Sprache übergegangen ist. Voran stellen wir billigerweise die Werke christlicher Liebe, die Verpflegung von Armen, Kranken, Wittwen, Waisen und Aller, die materieller Hülfe bedürftig sind. Es ist dies eben eine der Glanzseiten der französischen Genossenschaften, wenn diese profane Bezeichnung gebraucht werden darf. In der That sind wenige Nationalkirchen, die in dieser Beziehung so Vieles, unter so vielen, so schönen und zuvorkommenden Formen leisten. Nicht leicht wäre es, so wie übrigens hier zweckwidrig, ein vollständiges Verzeichniß aller Werke und aller Anstalten dieser Art, auch nur in der Hauptstadt, geben zu wollen. Aber laut muß es gesagt werden, daß nicht nur eine unermüdliche Thätigkeit zu diesem heiligen Zwecke unerschöpfliche Opfer bringt, sondern, daß sie es auch nicht ganz ohne evangelischen Sinn thut. Daß dabei Kirchliches, und namentlich die Idee einer Heiligung durch gute Werke ihre Rolle spielt, und daß diese Idee mehr wuchert als selbst die Epistel von Jakobus es will, wer wird sich darüber wundern? Wo die Heiligung, als Büßung aus Furcht vor Gottes Zorn aufgefaßt wird, und wo liebevolle Mildthätigkeit aus Hoffnung, Gottes Gnade zu verdienen, ihre Nahrung zieht, da kann jenes nicht fehlen. An Werken dieser Klasse nimmt daher nicht nur der Klerus, der dazu antreibt und sie stiftet, nimmt nicht nur die größte Mehrheit der geistl. Orden und religiösen Vereine, die sich besonders jenen Anstalten widmen, sondern auch die große Mehrheit der Laien aus allen Ständen Antheil. Reichliche Almosen, stehende Unterzeichnungen, bedeutende Vermächtnisse an Geld, Gütern und Häusern werden der Kirche gerne dargebracht. Von persönlicher Betheiligung an diesen Werken sich fernehalten, stellt in ein falsches Licht, während Theilnahme daran sehr gesucht und geehrt wird. Wenn es in den ältern Zeiten für die reiche Aristokratie eine verpflichtende Sitte war, durch Vermächtnisse und Stiftungen dieser Art sich selbst, seinen Namen und seine Familie in gehörigem Ansehen zu erhalten, so ist es jetzt für die ganze vermögende Klasse nicht zu verletzende Schuldigkeit, an Werken der Liebe sich namhaft zu betheiligen. Ja selbst in Tagblättern, also nicht nur an der letzten Ruhestätte, ist es wie eine stehende Lobpreisung für Verstorbene, daß sie die Armen der Parochie reichlich bedacht haben. Wo die Verstorbenen es vergessen, helfen die Gebliebenen nachträglich aus. So will's die Sitte.

Beinahe eben so zahlreich sind die Anstalten und eben so wohl berechnet und sorgfältig vollbracht sind die Werke der Liebe für geistige Verpflegung, Besserung von Sträflingen, Aufnahme von Reuigen, Bekehrung von Verirrten, Bewahrung von Verlassenen

jedes Geschlechtes und Alters. Und auch hier muß es laut bekannt werden, daß die meisten dieser Anstalten sehr praktisch geleitet sind, daß nicht nur der rechte Sinn zu solchen Aufgaben, sondern eine bewundernswerthe Geschicklichkeit, die Frucht langer Erfahrung, und eine durch die feste Auctorität der Kirche so wie durch den einfachen Ernst der äußern schon durch das Costüm begünstigten Haltung die so namhaften zu wenig gekannten Leistungen dieser Art begünstigen.

Im Auslande wie im Inlande hat sich vielleicht die französische Kirche durch andere Werke, durch ihre Bekehrungs-Versuche unter nichtchristlichen Völkern am meisten Ehre gemacht. Davon sind die alten Lettres édifiantes ein dauerndes Denkmal, wie Vieles auch an der frühern, von einem berühmten Orden bisweilen befolgten Methode von einem andern Orden getadelt worden ist. Unermüdlich stellen sich willige, bis zum Märtyrtode entschlossene Arbeiter in's große Aerntefeld, und begeben sich zu allen nichtchristlichen Völkerschaften mit allem dem Eifer und der Geschicklichkeit, die sie im Mutterhause empfangen haben. Eine achtbare Reihe von Vereinen beschäftigt sich beinahe ausschließlich mit Vorbereitung der zu diesem Werke Berufenen. An der Spitze derselben steht die Congrégation des Prêtres de la Mission, die Gesellschaft der Lazaristen, die mit dem alten Ritterorden von St. Lazarus nicht zu verwechseln ist. Es zählt dieselbe unter einem Supérieur général sieben Directoren, ein Seminar zu Paris mit fünf Professoren, Stationen in Constantinopel und Salonichi, ein Collége zu Bebek am Bosphorus, zwei Posten in Griechenland, ein Haus und ein Collége in Smyrna, fünf Stationen in Syrien, eine in Persien, drei apostolische Vicariate und ein Bisthum in China, Niederlassungen in Abyssinien und Aegypten, in letzterm Lande ein Collége. Viel bedeutender und zahlreicher sind ihre Anstalten in Amerika, besonders in den Vereinigten Staaten, wo sie zu ihren vierzig Aposteln, die allen Nationen Europa's angehören, noch fünfundzwanzig Studenten gewonnen, und in Brasilien, wo sie drei Hauptanstalten, ein Hospitium, ein Seminar und eine Mission besitzen. Nächst dieser steht das Séminaire des Missions étrangères. Im Jahr 1663 gestiftet, 1792 abgeschafft, 1825 wiederhergestellt, zählt dasselbe unter einem Supérieur und sechs Direktoren, welche die Studien und Verwaltung von der Hauptstadt aus leiten, Stationen auf Korea, in Japan, Mandschurien, China (13, wo Bischöfe, Coadjutoren, apostolische Vicare und Präfekte, 16 an der Zahl, sich finden) und Indien, d. h. Pondichéry, Maïssour und Coïmbatour (wo ebenfalls drei apostolische Vikare mit bischöflicher Würde arbeiten). Die Congrégation du sacré coeur et de l'adoration perpétuelle hat rue Picpus ein Seminar mit neun Professoren der Theologie und Philosophie unter einem Supérieur général, und in Issy ein Noviciat unter drei Professoren. Sie zählt mehrere Anstalten in Frankreich, Belgien, Chili, Peru, Californien, und übernimmt auch in Ost-Oceanien die Missionen, welche ihr von Rom übertragen werden. Auch mit Unterricht in den Colléges befaßt sie sich gerne. Die Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-coeur de Marie, die 1703 gestiftet, 1792 unterdrückt, 1805 und 1816 wieder hergestellt und 1848 mit der von Libermann 1841 errichteten Congrégation du Saint-coeur de Marie vereint worden, hat seit dieser Zeit eine bedeutende Ausdehnung gewonnen. Sie zählt unter der Leitung eines Supérieur général und vier Assistenten, in Paris ein Séminaire colonial unter sieben Professoren, ein Novizenhaus bei Amiens unter fünf Professoren, ein Haus in Bordeaux, ein Noviciat und ein den Frères de Lamennais anvertrautes Collége in Ploërmel, das von einem Bruder des berühmten Schriftstellers gestiftet worden. Sie besitzt Stationen in beiden Guineen, in Senegambien, am Senegal, mit zwei Bischöfen und einem apostolischen Präfekten; eine Direktion des Seminariums auf Martinique, eine Direktion des Klein-Seminariums auf Guadeloupe; zwei Genossenschaften von Missionären auf der Insel Bourbon; eine andere in der Guyane française, zwei auf der Insel Maurice (englische Kolonie). Außer den Kolonial-Bisthümern werden auch mehrere apostolische Präfekturen durch diese Congregation bedient, und von der Bedeutung dieser Präfekturen macht man sich einen etwas bestimmteren Begriff, wenn man bedenkt, was diejenige von Guyane

z. B. zu regieren hat: nämlich siebenzehn Priester; verschiedene Anstalten der Brüder des christlichen Unterrichtes; vier Pensionnate der Schwestern von S. Joseph von Cluny; eine „Leproserie“ unter denselben Frauen; fünf Anstalten, die unter den „Soeurs de S. Charles von Chartres“ stehen, welche auch die „Etablissements pénitentiaires“ übernommen haben. Von ähnlicher Wichtigkeit sind die Leistungen der andern Präfekturen, demselben Orden anvertraut. Die Jesuiten verwalten nur die Präfektur der kleinen Madagascar-Inseln. — Die Société des prêtres de la miséricorde, die 1834 gestiftet und der Propaganda in Rom affiliirt worden, bereitet unter der Direction des Centralhauses in der Hauptstadt, in einem Noviziat zu Orleans, und in ihren Anstalten von Bordeaux, New-York und Saint-Augustin in Florida geistliche Arbeiter für Missionen im Vaterland und im Ausland vor, aber auch Lehrer für lateinische Schulen und Prediger oder Direktoren für jene außerordentlichen geistlichen Uebungen, die in der französischen Kirche so beliebt sind. Bekannt ist, daß sie unter sehr verschiedenen Formen und in gewissen Provinzen auch für Frauen veranstaltet werden, ohnstreitig ein Mittel großen und heilsamen Einflusses bei Laien, Ordensgliedern und Priestern, wo sie in evangelischem Sinne geleitet werden.

Daß auch Frauenvereine an diese Missionswerke sich anschließen, ist zwar schon angedeutet worden, verdient aber doch besonders noch hervorgehoben zu werden. Es ist dies namentlich bei den Stationen in Indien der Fall, wohin das Frauenkloster des Bon Pasteur von Angers eine Anzahl der Seinigen regelmäßig absendet. Auch andre nicht besonders oder nicht auf eine allgemein bekannte Weise mit Missionswerken beschäftigte Orden haben in verschiedenen Gegenden nicht ganz unbedeutende Posten. So namentlich die Capuziner, welche zuerst in Trebizonde (so schreiben sie), und hierauf in Erzerum (dem ehemaligen Arx Romanorum), wo über fünfhundert vereinigte oder katholische Armenier wohnen, mit vieler Anstrengung, unter Begünstigung des französischen Consuls, H. de Challaye, eine rasch voranschreitende Niederlassung errichtet haben. Auch hier ist die Schule die Vorhalle der Kirche; auch hier gibt eine Katecheten-Schule vielleicht Anlaß zu einer gelehrten Schule.

Indeß sind unter allen kirchlichen Werken und Anstalten diejenigen die beliebtesten und wichtigsten, die wo nicht Kinder eines ganz neuen Geistes, doch eines am meisten erneuerten Sinnes sind, und welche für die Bedürfnisse der Zeit am besten berechnet, den Einfluß der Kirche am meisten befördern: wir meinen diejenigen, die Erziehung und Unterricht zum Hauptgegenstande haben.

Von jeher hat in Frankreich die Geistlichkeit, unterstützt von den religiösen Vereinen beider Geschlechter, die Bildung der Jugend aller Stände als Verpflichtung und Vorrecht in Anspruch genommen. Selbst bei der Stiftung der mit aller öffentlichen Erziehung beauftragten kaiserlichen Universität war es eine Lieblingsidee des erlauchten Stifters, ihren Gliedern den Geist einer Congregation, mit Cölibat, einzuhauchen. Wir haben hierüber besondre Dokumente von einem Vertrauten der innern Berathungen zur Ansicht erhalten. Doch über beide Punkte konnten nur halbe Maßregeln genommen werden, und da der herrschende Zeitgeist das Gegentheil forderte, nämlich eine Laiendirektion und einen weit mehr nationalen als kirchlichen Sinn, brach frühe schon der Zwiespalt zwischen Universität und Klerus aus, obgleich manche Geistliche auf alle, auch die höhern Stufen der Verwaltung und des Lehramtes berufen wurden. Bekannt sind alle die Formen, welche der immer bestimmter sich gestaltende Kampf, von 1808 bis 1848 genommen hat; weniger die gewandte Thätigkeit, mit welcher vom Klerus die Freiheiten der letzten Zeit benutzt worden, um eigene Anstalten, eine eigene Verwaltung, eine kleine geistliche Universität, der größern, so schwer angeklagten, nicht in allen Stücken unschuldigen, aber durchaus weder der Kirche noch dem Christenthum feindlichen, obgleich nach letzterem in seinen Quellen wenig forschenden Universität gegenüber zu stellen. Weder an Fleiß, noch an Geschick, auch nicht an Opfern, hat ein bedeutender Theil, ja die Mehrheit des Klerus es ermangeln lassen, um einen eignen Cyklus von kirchlichem

Unterrichte zu veranstalten. Eben im Augenblicke, wo ihm die Thore der gemeinsamen Nationalerziehung am weitesten geöffnet wurden, hat er sich eigene zu öffnen gewußt, und so ist zur Hebung und Belebung beider Systeme eine ganze Reihe von colléges catholiques und von maisons d'éducation dirigées par des ecclésiastiques seit dem Gesetz vom 15. März 1850 entstanden. Schon sind 52 Diöcesen mit Schulen und Erziehungshäusern unter verschiedenen Benennungen versorgt: Pensionnat, Pensionnat secondaire, Pension primaire, collége, collége ecclesiastique ou catholique, collége libre, collége diocésain, collége de la Providence, Institution, Institution libre, Institution catholique, Institution ecclésiastique, Institution diocésaine oder bloß Maison d'école. Einige dieser Diöcesen zählen schon mehr als eine dieser Anstalten, das Erzbisthum Cambrai nicht weniger als fünfzehn. Das einfache Haus von Annonay hat unter einem Principal und drei Directoren achtzehn Professoren, worunter welche für neue Sprachen, die englische, deutsche und italienische. Es sind dies ohnstreitig glänzende Anfänge für eine in der Geschichte der allgemeinen Kirche nicht gewöhnliche, mit ebensoviel Freimuth als Bestimmtheit unternommene Gegen-Reform gegen das ganze vom Staate selbst unterhaltene und verwaltete Unterrichts- und Erziehungswesen. Ein schnelleres Gedeihen des Werkes wäre kaum denkbar.

Daß mehrere der genannten Congregationen mit Bildung von Lehrern sich eben so gerne beschäftigen als mit der von Missionären, ist von uns schon angedeutet worden. Es hat aber außerdem der Erzbischof der Hauptstadt mit Zustimmung des Klerus noch eine besondre Normalschule gestiftet (Ecole des Carmes) und es erregt dieselbe große Erwartungen. Die höhern Facultäts-Studien des Rechtes und der Medicin, so wie die der Spezial-Institute für die verschiedenen Fächer der Staatsdienste, müssen allerdings dem Staate überlassen werden; doch zieht die Kirche durch ihre zahlreichen Vereine die studirende Jugend auch aus dieser Sphäre in die ihrige und in ihr Wirken hinein. Namentlich zählt die Genossenschaft von Saint Vincent de Paul eine bedeutende Anzahl von Studenten, und es ist das hier angeregte religiöse Element durchaus nicht zu verkennen. Auch steht ein höchst bedeutender Theil der Volksschulen beider Geschlechter beinahe ausschließlich unter der Leitung der Kirche und ihrer Vereine. So reichlich auch der Staat, die Departemental- und Municipal-Verwaltung oder einzelne Wohlthäter für diese Schulen steuern, und so sorgfältig sie sich das Aufsichtsrecht über gute Ordnung und hinreichende Salubrität der Schulräume vorbehalten, so nehmen sie doch an der innern Leitung derselben keinen wirklichen Antheil: der Haupteinfluß bleibt hier dem Klerus. Denn die Oberherrschaft des Ganzen kommt dem Episkopate, die Bestimmung des Lehrplanes und der Methode, wie die Verfertigung oder die Auswahl der Lehrbücher den Vorstehern der zahlreichen Genossenschaften zu, die ihren Sitz zum Theil in der Hauptstadt, theils in bedeutenden Provinzstädten haben. Sie alle sind den Häuptern der Diöcesen untergeordnet, können aber doch in ihrer Sphäre sich noch mit ziemlicher Freiheit bewegen. Das Institut général des frères des écoles chrétiennes ist in der Hauptstadt wie ein kleines Ministerium. Ebenso bedeutend ist die von Lasalle gestiftete Société des frères de la doctrine chrétienne, deren Hauptsitz in Passy sich befindet. Mit ihnen theilen die Leitung der Volksschulen die Frères de l'instruction chrétienne, deren Mutterhaus zu Saint-Laurens-sur-Sèvres, Diöcese Luçon; die Frères de S. Joseph, de Sainte-Croix du Mans; die Frères de Lamennais, die Frères de S. Paul-trois-châteaux; die Frères de la société de Marie; die Frères de Marie oder de l'Institut de Marie.

Nicht geringer ist die Anzahl der Anstalten und der Arbeiterinnen für die weibliche Jugend. Schon ist angedeutet, daß die Mehrzahl der Frauengenossenschaften mit Unterricht und Erziehung sich thätig befassen und sich dabei nicht auf die ehemals so bevorzugten höhern Stände beschränken, sondern ihre Pflege auch den Kindern des Volkes zuwenden. Wo nur eine etwas bedeutende Gemeinde sich findet oder auch eine ganz geringe zu einem hinlänglichen Opfer sich versteht, findet sich bereitwillig eine oder mehrere Schwestern für die Errichtung einer Mädchenschule oder einer Salle d'asile. Der Um-

stand, daß die gewöhnliche Regel der diesem Dienste sich widmenden Frauen das Zusammenseyn von wenigstens zweien erforderte, damit die eine die Haushaltung und die andre das Lehramt desto ungestörter führe, erschwerte früher ihre allgemeinere Verbreitung, so wie die oft hochgespannten Forderungen der Prüfungsbehörden. Beidem ist abgeholfen durch Aenderung der Regel oder Stiftung neuer Vereine und die Verfügung, daß die Lettres d'obédience schon zum Lehramte der niedern Stufe befähigen. Durch Ausdehnung wie durch gewissenhafte Erfüllung ihres Wirkungskreises zeichnen sich besonders aus die Filles du Saint-Esprit, welche die Armen auf dem Lande in ihren Wohnstätten aufsuchen, Ouvroirs, Salles d'asile, Pensionnate und Schulen halten. Im Jahr 1706 gestiftet, 1810 erneuert und vorzüglich in der Bretagne, um ihren Hauptsitz, Saint-Brieuc, thätig, zählt der Verein 384 Glieder in 105 Anstalten. Für die spezielle Frage der Volksbildung vom religiösen Standpunkte aus höchst interessant, aber hier nicht an ihrer Stelle wäre die vollständige Aufzählung und die rein evangelische Würdigung aller pädagogischen Niederlassungen und Leistungen dieser für die Kirche so wichtigen, bei weitem nicht genug gekannten Genossenschaften.

An Werken und an Anstalten der Liebe und der Wohlthätigkeit, der Rettung und Bekehrung, der äußern und innern Mission, des Unterrichtes und der Erziehung ist wohl kein andrer Theil der katholischen Kirche reicher als der französische, und dies ist unstreitig das einfache und glänzende Mittel, welches ihn nach revolutionärer Auflösung und augenblicklicher Unterdrückung schon nach einem halben Jahrhundert nicht nur wieder auf den frühern Fuß, sondern auf eine ungemein höhere Stufe gestellt hat. Nicht als ob dabei die Restauration vom Staat und der Hand eines mächtigen Herrschers allzu gering sollte angeschlagen; nicht als sollte hiemit gesagt werden, daß diese Werke etwas ganz Neues wären: nur dies soll behauptet werden, daß viele davon neu, und daß alle mit einem neuen Geiste beseelt sind. Und eben dieser doppelte Karakter des ganz Neuen und des Neuen im Alten gibt die richtige Erklärung der großen Thatsache. Auch darf ohne Anstand behauptet werden, daß, welches auch Organismus, Handhabung der Kräfte, Lehre, Cultus und Disciplin oder Geist und Richtung einer Kirche seyn mögen; wie sehr sich in diesem Allem Festigkeit, Geschicklichkeit, Kunde aller Schwächen und aller Stärke des menschlichen Herzens vereinigen mögen, dennoch ihre Gesammtstellung und ihr Gesammteinfluß, zuletzt am meisten von ihren Anstalten und ihren Werken abhängen, mitinbegriffen freilich den Geist, der sie beseelt.

VII. Die Gesammtstellung der französischen Kirche läßt sich am besten in den Worten zusammenfassen, daß sie überall in allen Zuständen, Lagen und Verhältnissen des franz. Volkes vertreten wird. Sie steht als Chapitre impérial an der Gruft der dahin gegangenen Dynastieen, als grande-aumônerie im Palaste der herrschenden. Im Senat, wo sie allein durch ihre Geistlichkeit vertreten ist, nehmen ihre Cardinäle die erste Stelle ein. In der Armee, und auf der Flotte ist sie allein zu officieller Seelsorge berufen, während protestantische Geistliche bloß ermächtigt sind zu freiwilligem Dienste. Bei allen öffentlichen dynastischen Akten hat sie allein zu amtiren. Bei allen rentrées der Staatsbehörden und der Magistratur werden nur ihre Gebete (la messe du Saint-Esprit) begehrt: ausgenommen sind bloß die politischen und dynastischen Feierlichkeiten, an welchen alle Culte sich betheiligen. Sie sitzt nicht nur im Obersten Rath des öffentlichen Unterrichtes (conseil impérial de l'Instruction publique), sondern auch in allen conseils académiques und in den Conseils jedes Departements, in einer Stellung und Bedeutung, die den Kirchen der Minorität nicht zukömmt, sie hat dazu noch, wie vorher gezeigt worden ihre eigenen Unterrichts- und Erziehungshäuser, ihr eigenes Lehrpersonal und ihre besondre Verwaltung. Sie steht nicht nur an der Spitze der religiösen Bildung der Nation, sondern sie ist Herrin und Führerin dieser Bildung, über welche sie allein entscheidende Stimme hat. Sie spielt überhaupt durch große schriftstellerische Thätigkeit, durch eine reiche kirchliche Literatur, durch Erzeugnisse über alle Theile des menschlichen Wissens, selbst durch Betheiligung an der Presse des Tages, eine namhafte Rolle. Alle

politischen Blätter ohne Ausnahme gehören ihr an, und nie hat eine akatholische unter den großen Zeitungen sich länger als auf ein Paar Monate Daseyn zu verschaffen vermocht. Mit einem Worte, ist auch nicht die katholische Kirche mit der französischen identisch, so ist doch die französische Nation, obgleich nicht in ihrem Gesetze, doch in ihren Sitten und Gebräuchen katholisch. Vor dem Gesetze sind alle Culte gleich; aber von einer wirklichen Gleichstellung des Klerus der verschiedenen Culte oder von einer faktischen Gleichstellung der verschiedenen Kirchen kann in den Sitten eben so wenig die Rede seyn, als im Budget, worin für die katholische Kirche zweiundvierzig Millionen Francs, für die akatholischen zusammen anderthalbe ausgesetzt werden. Die Sitten sind allerdings nicht katholisch im alt-spanischen, italienischen oder selbst alt-französischen Sinne, und es hat schon das Ende des achtzehnten Jahrhunderts beinahe so viel Licht in die öffentliche Denkart gebracht, als der Anfang des neunzehnten in das allgemeine Gesetzbuch. Denn nicht nur hat das achtzehnte Jahrhundert das neunzehnte ja herbeigeführt, sondern schon die philosophische Forschung des siebzehnten und selbst die religiöse Polemik des sechszehnten haben der französischen Nation einen reinern Sinn für historische Prüfung und freie Forschung eingepflanzt, die sie dem Protestantismus in manchen Ansichten sehr nahe gebracht, insoferne nämlich Protestantismus Opposition gegen Auctoritätsdogmen und Glaubenszwang bedeutet. Dennoch muß man über den wahren Karakter dieser protestirenden Sinnesart sich ja nicht täuschen. Die Reformation, als Lehre oder Gottesdienst aufgefaßt, mit einem Worte, der nicht politische, der evangelische Protestantismus, so sehr auch einzelne seiner Bekenner geehrt, einige seiner kritischen oder philosophischen Tendenzen, ja seine ganze Einwirkung auf Bildung, Wissenschaft und öffentlichen Wohlstand mögen anerkannt werden, ist im Ganzen dem Herzen des Volkes so wenig genehm, daß noch immer gegen denselben die ältesten Vorurtheile und die aufrichtigste Abneigung bestehen. Daß die Stellung, welche der Klerus gegen denselben behauptet, nur der gesteigerte Ausdruck dieser Denkart ist und auf Fortpflanzung derselben den größten Einfluß übt, dessen hat er durchaus kein Hehl, da er sich aus dieser Haltung eine seiner ersten Pflichten macht. So wie er gegen jede von der Kirche unabhängige Philosophie, gegen jede von dieser allein ausgehende Wissenschaft oder Praxis, Moral oder Politik sich äußert, so ist er auch gegen jede von ihr unabhängige Theologie gestimmt. Gegen die Letztere schreitet er nicht minder eifrig als gegen die erstern ein. Und groß ist durch seinen Einfluß der Gesammt-Einfluß der Kirche. Doch müssen wir uns hüten, diesen zu überschätzen. Wir wollen hier die Beschränkungen, die Grenzlinien genauziehend, die Wirklichkeit vom Scheine trennen. Der Einfluß der Kirche bleibt sehr unter seinem Ideale, denn dies geht grundsätzlich auf vollkommene Feststellung der Lehre bei allen Gläubigen und auf vollständige Leitung des religiösen Lebens. Von diesem Ziele nun steht die französische Kirche vielleicht ferner als jede andere, so groß ist die Anzahl derjenigen ihrer Mitglieder, die bloß an's Aeußere sich anbequemend, dem Innern, der Ueberzeugung, zum Theil oder selbst größern Theils, sich entziehen, und der That, der Praxis, sich nur in der Noth, nur zum Scheine und nur wo Gewohnheit, Sitte, Familien- oder Staats-Rücksichten es gebieten, sich unterwerfen. So bedeutend aber die Anzahl dieser Widerspenstigen oder Unzuverläßigen, die übrigens in keiner Kirche fehlen, unter dem männlichen Geschlechte und in gewissen Ständen auch seyn mag, so ist sie in andern, und unter dem weiblichen Geschlechte doch eine seltene Ausnahme. Im Allgemeinen behauptet die Kirche nicht nur in ihren Grundsätzen, sondern auch in ihren Werken ihren idealen Einfluß. Wir sagen idealen, denn sie kapitulirt mit Keinem, und steht ihre Lehre, wie ihren Cultus und ihre Disciplin, die sie als heilig und als ausschließlich hinstellt, als solche von der öffentlichen im Lande, in seiner Denkart und seinen officiellen Organen wirklich herrschenden, Meinung hingenommen und getragen. Auch ist ihr nicht nur die ganze religiöse Erziehung und Bildung, sondern selbst die Leitung des innern Lebens, ja des innersten, theils geblieben, theils wieder geworden, und zwar in mancher Rücksicht in einem weit höhern und festern Grade als z. B. im letztverflossenen Jahrhundert. Es darf dieser rein moralische, zum Theil durch

rein politische Zustände herbeigeführte Umstand, durchaus nicht übersehen werden, denn mehr als jeder andre erklärt er die großartigen Unternehmungen und das ganze Wirken der Kirche. Er hat auch seinen entschiedenen Antheil an der Erscheinung, daß in der französischen Kirche kein nicht-kirchliches oder nicht-geistliches Mitglied sich je erlaubt, eine Stimme über Lehre, Cultus und Disciplin als maßgebend zu erheben. So hoch ein jedes auch sonst gestellt seyn mag, im Staate oder in der Wissenschaft, es äußert sich nie anders als mit demüthiger Unterwerfung unter die Kirche über solche Gegenstände, zwar gerne seine philosophische Bildung durchblicken lassend, aber doch dieselbe mit dem Mantel tiefer Bescheidenheit gehörig umhüllend. Auf den Gang der philosophischen Speculation und den Fortschritt des Experimental-Wissens, selbst auf die in Frankreich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt so fühlbaren Umbildungen der schönen Literatur hat die Kirche als solche im Grunde keinen andern Einfluß als den des Gegenkampfs und des Widerstrebens, insofern die Bewegung das Religiöse bedroht. Dem Scheine nach hingegen, und eben wegen dieser polemischen Stellung ist ihr Einfluß sehr bedeutend; und wirklich, im Ausdrucke, in der Form, werden ihre Ansichten und ihre Aussprüche mit äußerster Schonung, mit allen Protestationen der zartesten Ehrfurcht behandelt, in der That aber nicht im mindesten berücksichtigt, wenn nicht gerade persönliche Schwäche das Gegentheil erzwingt. Zur Unterdrückung dieser oder jener leichtfertigen oder auch heillosen Waare, deren Erscheinung Themis nur duldet, wenn sie die Binde etwas tief auf die Augen sinken läßt, ist die Kirche schon mächtig genug; doch sind auch ihre starken Pfeile oft wirkungslos, um so mehr die andern, d. h. diejenigen, die selbst die öffentliche Verwaltung oder das öffentliche Recht sich zur Zielscheibe wählen. Indeß bleibt auch da ihre Hand nicht ganz kraftlos, wo sie beide mengt, wie der Bischof von Luçon ohnlängst gethan, der geradezu allgemein geachtete Schriften und selbst Uebersetzungen der Bibel mit schlechten Romanen, die allerdings jeder Kirchenhirt untersagen muß, in dieselbe Klasse reiht. Das officiell beschlossene Verzeichniß einer vom Staate ernannten Commission über Colportage greift er dazu officiell auf eine Weise an, die in andern Zeiten wohl zu bitterm Conflicte geführt hätte. Es ist allerdings eine sonderbare Erscheinung, daß der Vorsteher einer Diöcese nicht nur in einem amtlichen Avis au clergé de son diocèse sur le colportage des mauvais livres, die in seinem Sprengel nicht eingeführten kirchlichen Bücher und die von der Kirche verbotenen oder nicht angenommenen Uebersetzungen der Bibel mit den Romanen von Alex. Dumas, Paul de Kock und andern heillosen für das Volk berechneten, und dessen Verstand eben so sehr als dessen Herz verwirrenden Produkten unter die allgemeine Rubrik mauvais livres stellt, sondern noch weiter geht. Nämlich diese Bezeichnung dehnt er auch auf die Martyrs von Châteaubriand und auf das für die Vorbereitung zum Baccalaureat von der Universität so lange Jahre vorgeschriebene Siècle de Louis XIV. von Voltaire aus. Daß ein solches Auftreten tief in die Freiheit des Handels und der Presse eingreift, fällt in die Augen. Doch darf auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß es einem obersten Seelsorger wohl zusteht, mit seinem Klerus sich über alles Verfängliche und Gefährliche geradezu öffentlich zu erklären, welches auch die Irrthümer seyn mögen, die in gedachtem Hirtenbriefe das Wahre und Gegründete, das wirklich Annehmbare begleiten und färben. Durchaus nicht ohne allen Einfluß bleibt daher bei Klerus und Laien eine bischöfliche Erklärung, wo die mauvaises petites brochures protestantes und die Bibles protestantes mit der Bibel von Abbé Genoude und andern in eine Klasse gestellt werden.

Der fast ausschließliche Einfluß, den die Kirche früher auf die schönen Künste äußerte, in Zeiten, wo Architektur, Skulptur, Malerei und Musik, von religiösen Ideen begeistert und von kirchlicher Gunst gehoben, sich mehr noch als Philosophie, Literatur und überhaupt alle Wissenschaft wie Dienerinnen zur Gebieterin verhielten, ist beinahe gänzlich verschwunden. So viele Arbeiten auch die Kirche noch verfertigen läßt, nicht von ihren, von ganz andern Einflüssen hängen die herrschenden Ideen, der wahre Fortschritt, der gute Geschmack in der Kunst des Jahrhunderts ab. Nicht einmal zum wiederaufblühen-

den Ogival-Styl, dessen herrlichste Denkmale sie in frühern Zeiten gepflegt, hat sie Anregung oder Zeichen gegeben. Es ist ihr darüber übrigens im Geringsten nichts vorzuwerfen, denn soviel auch Wahres an dem oft so falsch gefeierten innigen Bund zwischen Religion und Kunst seyn mag, so hat doch die Kirche eine ganz andere Sendung als Pflege der schönen Künste.

Dasselbe muß von ihrem Einflusse auf Politik, auf Gestaltung und Verwaltung des Staates gesagt werden. Sie hat diesen Einfluß durchaus nicht mehr. Zwar spielt sie in der französischen Politik, wie von jeher, eine bedeutende Rolle. Sie findet sich überall, bei jeder großartigen Scene, bei jeder Umwälzung, am Anfange, in der Mitte, zu Ende, man nehme 1789 und 93 oder 1814 und 15, 30 und 48. Aber keine von diesen Revolutionen, weder die kleinern noch die größern, hat sie wirklich herbeigeführt, geleitet oder beendigt. Bei jeder ist sie gewesen, was sie ihrer Natur gemäß seyn mußte, ein bedeutendes geistiges oder moralisches Element in materieller Gestalt und socialer Form, ein Element, das nicht übergangen werden sollte, das seine eigene Rolle spielen wollte, und sie gespielt hat. Aber weder die erste noch die zweite Rolle hat sie übernommen oder überkommen. Auch nicht auf einen einzigen Punkt, noch auf einen einzigen Artikel der Verfassung oder Umgestaltung des Staates von nicht kirchlicher Natur hat sie irgend einen fühlbaren Einfluß ausgeübt. Ja sie hat im Gegentheil mehrere bloß als Beschränkung ihrer Wünsche und Richtungen, ihrer Eingriffe und Uebergriffe hervorgerufen. Sie ward bisweilen mit Unrecht in ihren Rechten verkannt und verletzt, was aber jedesmal ihr Ansehen und ihre Energie nur steigerte. Es ist daher der durchaus profanen Politik einerseits und der verständigen Kirche andrer Seits nichts anzurathen, als der erstern, daß sie die zweite bei allen ihren in der Natur der Sache gegründeten Rechten durchaus schütze; und der zweiten, daß sie mit allem Uebrigen sich durchaus nicht befasse.

Es ist dies wohl, dürften wir meinen, eine Maxime, deren absolute Beobachtung alle jene bis jetzt so bittern und dennoch so fortwährend beliebten Conflikte niederschlagen würde, die den Staat und die Kirche in ihren edelsten Kräften immer noch allzu oft lähmen.

So weit die Kirche auch von der Annahme dieser Maxime entfernt seyn dürfte, was wir auf sich beruhen lassen, mit Wahrheit kann doch nicht gesagt werden, daß sie auf die Principien der Verfassung, auf die Maximen der Regierung, auf den Gang der Verwaltung, oder noch viel weniger auf die Verhältnisse und die Geschäftsführung nach außen, selbst Rom nicht ausgenommen, namhaft wirke. Auch darf nicht behauptet werden, das sie auf die Debatten der Kammern, auf die Gerechtigkeitspflege des Landes, auf die Stimmung der Armee oder der Flotte, einen wirklichen, einen übergreifenden, einen solchen Einfluß äußere, den nicht in demselben Grade die englische Kirche in England oder die preußische in Preußen ebenfalls nach bestem Willen und Vermögen ausüben. Dem Einflusse der katholischen Kirche in andern, selbst constitutionellen Ländern, steht die französische Kirche, wozu ihr sehr Glück zu wünschen ist, durchaus nicht gleich, so glänzend sie auch gestellt ist. Es trägt freilich zum Theil das geistige Leben des Volkes, das Innere, wie das Aeußere, das Gepräge des Katholicismus; es herrscht dieser in Kunst, Literatur, Sitten und Gesetz; aber doch nur so weit als es der Natur der Sache nach kaum anders möglich seyn dürfte. Wäre dies Gepräge aus allem Genannten verschwunden, so wäre es ja der Katholicismus selbst. So lange dieser nun als geistige Macht so fest steht wie jetzt, und so lange er noch so viele Gläubige, wenn auch unter noch so viel Kalten zählt, ist es doch reine Unmöglichkeit, daß er sich weniger fühlbar mache, selbst im Gesetze. Es ist getadelt worden, daß er hier ausschließlich herrsche und z. B. durch das absolute Verbot der Ehescheidung auch Nicht-Katholiken verbinde, ihr Gewissen belästige ꝛc. Aber für sich selbst hat er doch kraft seiner Lehre ein Recht an dies Gesetz, und würde denn eine gesunde Gesetzgebung und eine gesunde Politik, indem sie es ihm gibt, sehr schmeichelhaft für andre Religionsgenossen verfahren, wenn sie ein zweites laxeres für sie daneben hinstellte? Haben denn die Länder, die ein solches be-

sitzen, sich wirklich dessen so sehr zu erfreuen? Wo in einem Reiche das Verhältniß zweier Kirchen wie 1½ zu 36 ist, lassen sich die Anderthalben, um des christlichen Friedens willen, schon gerne dies und jenes gefallen, oft weiter gehend als von Nöthen, und gegen ihre eigenen Grundsätze, überwunden durch gemeinschaftliche Sitten und Sprache, Anderes annehmend, das wenig ihnen paßt. So ist es wirklich, bei aller frühern Spannung in den letztern Zeiten und Verfügungen bei beiden protestantischen Kirchen, der einen jedoch mehr als der andern, zur Annahme des unevangelischen Grundunterschiedes zwischen Klerus und Laien gekommen, und zu der Meinung, wo nicht der Lehre von der „Indélébilité du caractère pastoral," wenigstens zur officiellen Aufstellung des Grundsatzes, daß wer die Ordination erhalten, oder nur gewisse akademische Grade, z. B. den eines Doctor theologiae, nie mehr in den Laienstand zurücktreten könne, oder so er auf eine Zeitlang in denselben übertrete, nimmer als Doctor theologiae wieder lehren könnte. Es ist dies unstreitig auf den ersten Anblick eine auffallende Erscheinung, ein Einfluß der katholischen auf die protestantische Kirche, der beide nicht anders als überraschen muß. Und doch ist er so erklärbar, daß er keine der beiden befremden darf. In Zeiten, wo zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Confessionen der Verkehr so innig, und die Verbindungen jeder Art so häufig sind, daß sich aus beiden nicht nur eine sogenannte Nationalfamilie, sondern überall Familien im eigentlichen Sinne bilden, ist ein solcher Aus- und Eintausch eine unabwendbare Thatsache. Wenn der Ort hier dazu wäre, würde es uns ein leichtes seyn, eine ganze Reihe recht auffallender Thatsachen über den Katholicismus im französischen Protestantismus, sowie über den Protestantismus im französischen Katholizismus aufzuführen. Bekannt ist ja die ähnliche Erscheinung in andern Regionen und nur unbesonnene Albernheit kann darüber in Erstaunen, oder gar in jene Entrüstung gerathen, die von engherzigem Parteigeiste in einem berüchtigten Libell zur Schau getragen wird.

Mit einer leisen Anspielung auf so blödsinnige Entrüstung ist wohl hinlänglich geantwortet, doch hat diese eben in den letzten Tagen unter uns einen fömlichen Feldzug gegen den Einfluß des Katholicismus auf die evangelische Kirche in Frankreich unternommen. Sie hat letzterer nicht nur in ihren Anstalten Nachahmung katholischer Werke, oder wie sie sagt, Stiftung von Klöstern (die Vereine der Diakonissinnen), sondern auch in einigen ihrer Schriften Hinneigung, wo nicht zum Katholicismus, doch zum Puseismus anzudichten versucht. Es hat aber dies Alles auch nicht einen Anschein von Begründung. Nur soviel ist wahr, was auch die Geschichte der Reformation in Deutschland lehrt, nämlich daß eine etwas angeregte Stellung zwischen beiden Kirchen, förderned auf die eine wie auf die andre wirkt, und daß beide an den Fortschritten jeder auch unwillkürlich sich betheiligen. So soll es seyn. Es ist dies Gottes Wille.

Anhang. Eine neue französisch-katholische Kirche hat im Schooße der röm.-kath. ein Geistlicher dieser letztern nach der Revolution von 1830 zu stiften versucht, und obgleich dieser Versuch nach Verlauf eines Dutzend von Jahren beinahe spurlos verschwunden ist, so kann dessen ungeachtet seiner gedacht werden, wäre es nur um die alte Wahrheit zu bestätigen, daß um eine christliche Kirche zu stiften, man irgend wie Christ bleiben müsse. Der Abbé Ferdinand François Châtel, 1795 zu Gannat en Bourbonnais von armen Eltern geboren, und auf Kosten eines wackern Geistlichen im Seminar von Montferrand erzogen, war zuerst seit 1818 Pfarrverweser an der Hauptkirche von Moulins, dann Pfarrer in Monetay sur Loire, hierauf von 1823 bis 1830 Aumônier in verschiedenen Regimentern gewesen. Er hatte während dieser letztern Periode mehrmals in der Hauptstadt durch Predigten, so wie durch aufregende Aufsätze im Réformateur und im Echo de la Religion et du siècle, die Aufmerksamkeit des Publikums und seiner eigenen Vorsteher auf sich gezogen. Nach Ausbruch der Revolution von 1830, von welcher man glaubte, sie würde tief die bestehende Kirche erschüttern und der neuen Regierung große Lust nach durchgreifenden Neuerungen um so mehr einflößen, je mehr man Klerus und Kirche der alten ergeben wähnte, sammelte Châtel mehrere unzufriedene Geistliche um

sich, und gewann durch dieselben ein Häuflein, das seine Versammlungen in verschiedenen Straßen, besonders rue du faubourg Saint-Martin hielt. Bald gelang es dem Neuerer öffentlichen Gottesdienst an verschiedenen Stellen in Paris, in der Nähe der Hauptstadt und auch in größrer Entfernung zu begründen, und sich von seinem Anhange zum évêque-primat erwählt zu sehen. So lange bloß von Opposition und Reform, von größerer Freiheit in der Verfassung und größerer Reinheit in der Lehre die Rede gewesen, hatte sich im Volke, nach dem ersten Staunen, wohl einige Zuneigung gezeigt und von Seiten der Staatspolizei auch vollkommne Duldung. Doch als Abbé Châtel sich, wie bevorwortet, im Jahr 1831 zum Evêque-primat des Gaules erheben und in dieser Eigenschaft von Fabre Palaprat, dem in Paris als gutmüthigen Gesellschafter und „Grand-maître des Templiers" wohl bekannten Laien weihen ließ; als bei jedem Gottesdienste, bei jeder Predigt und jeder Veröffentlichung über die neue Lehre die volle Abwesenheit jedes christlichen Elementes aus der hohlen Terminologie immer deutlicher hervortrat; als der Stifter selbst sein Glaubensbekenntniß in diesen Worten zusammenfaßte: „la loi naturelle, toute la loi naturelle, rien que la loi naturelle;" als selbst einer seiner Anhänger Abbé Auzou gegen diese gehaltlose Lehre sich erklärend, in der neuen Kirche eine neuere zu bilden versuchte, da änderte sich die öffentliche Stimmung. Da nun auch bei der Polizei über anstößige Vorträge geklagt wurde, so schloß sie im Jahr 1842 den neuen Gottesdienst, und der Stifter desselben erhielt eine Anstellung im königlichen Postamte, was der ganzen Unternehmung ein friedliches Ende und eine Farbe gab, die kaum erlaubt, sie in der Geschichte anders als eine Parodie kirchlicher Reform anzuführen. Was ihr diesen Stempel mehr noch aufdrückt, ist der Umstand, daß im Jahr 1848 Châtel als Advokat der Frauen und ihrer Befreiung bei verschiedenen Gelegenheiten und besonders im Klub der Madame Niboyet präsidirte, und namentlich die Scheidung in Schutz nahm. Von seinen Schriften nennen wir: Sermon à l'ouverture de la Nouvelle Eglise. — Profession de foi de l'Eglise catholique française, précédée de l'Eglise romaine. — De l'éducation antinationale des Séminaires. — Catéchisme à l'usage de l'Eglise catholique française 1833. — Le code de l'humanité ou l'humanité ramenée au vrai Dieu et au véritable socialisme, 1838. — A la chambre des Députés, 1843. Von einer Menge von Reden über das Cölibat, die Beichte, die Vortrefflichkeit des Naturgesetzes, die Bestimmung des Weibes, sprechen wir nicht, und schließen mit folgendem Satz aus dem Credo von Châtel: „Je crois que la morale de Jésus Christ est si sage, que sa vie a été si pure et son zèle si ardent pour le bonheur des hommes, que ce grand personnage doit être regardé comme un modèle de vertu et honoré comme un homme prodigieux."

Daß keine kirchliche Auctorität, weder der Pabst noch der Erzbischof von Paris, bei der Sache einschritten, ist ein Zeichen, daß sie dieselbe mehr als eine Bewegung außer als eine in der Kirche betrachtet haben. **Matter.**

Französische Reformation bis zur ersten Generalsynode im Jahre 1559 *).

*) Bei Gegenständen, welche, wie die in diesem und dem nächstfolgenden Artikel besprochenen, von der Theologie so ganz durchzogen sind, daß sie ohne sie einem Gewebe ohne Zettel und Einschlag gleichen würden und eigentlich nur ein verworrener Knäuel wären, konnte ich, obgleich Nichttheologe, dieselbe nicht ganz umgehen. Indeß verweise ich über das specifisch Theologische auf die betreffenden Artikel (wie Briçonnet, Beza, Calvin u. s. w.). Zugleich erlaube ich mir, über die weitere, mehr historische als theologische Ausführung der in diesem und dem folgenden Artikel enthaltenen wichtigen und in Deutschland weniger erkannten als bekannten Gegenstände, auf meine, so Gott will, erscheinende Geschichte des französischen Calvinismus mich zu beziehen. In ihr hat das, was man den „politischen Calvinismus" nennen kann und von Hundeshagen („Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit." Bern 1842) und Weber („Geschichtliche Darstellung des Calvinismus im Verhältniß zum Staat." Heidelberg 1836) schon trefflich vorgearbeitet worden ist, besondere Berücksichtigung und Ausdehnung erhalten.

Nächst den Umständen, welche die von Luther ausgegangene reformatorische Bewegung im Allgemeinen förderten, fand dieselbe in Frankreich sehr viele besondere Anknüpfungspunkte, welche die von ihren Anhängern genährte und selbst unter den über sie eingebrochenen Verfolgungen nicht aufgegebene Hoffnung einer völligen Reformirung dieses Landes und Staates unterstützen mußten. Gewiß nirgends hatte die Geschichte den Boden der katholischen Tradition so unterwühlt, mit theils nur antirömischem, theils wirklich evangelischem Saamen so reich besäet und mit dem Blute von Bekennern, bei all' ihrem verschiedenen Gehalte einig im Gegensatze gegen das herrschende Verderben und im Verlangen nach einem bessern Zustande, so üppig gedüngt. Im Südosten war dieser Saamen schon in den theils mitten in der großen Kirche sich erhaltenden Kirchlein der Waldenser (s. d. Art.), theils in deren weithin zerstreuten Glaubensbrüdern aufgekeimt, während eben dort, besonders aber in Südfrankreich, die Aschen- und Leichenhügel der Katharer (s. d. Art.), wenn auch eingesunken und dem körperlichen Auge entzogen, in Volkssagen und -Liedern dem geistigen Blicke sich erhalten, und diese Ueberlieferungen, mit den geschichtlichen Erinnerungen der Waldenser zusammengeflossen, an Lebensfrische und Lebenskraft gewonnen hatten. Die Kämpfe für die gallicanischen Freiheiten, wenn auch nie zu Siegen von dauerndem Erfolge gediehen, hatten doch durch ihre stete kecke Wiederholung und ihr Aufsehen den Nimbus der Päbste sehr verdunkelt; während die Universität und das Parlament von Paris deren Anmaßungen, obgleich bei der wechselnden Politik des Hofes nicht immer glücklich, doch mit dem Erfolge ausdauernder Consequenz bekämpft und so das päbstliche Ansehen in den weiten Kreisen ihres Einflusses ungemein geschwächt hatten. Wenn wir auch der reformatorischen Bewegungen innerhalb der Kirche und der mit ihnen in manchen Punkten freundlich sich berührenden humanistischen Bestrebungen, weil mit andern Ländern, namentlich Deutschland, gemein, hier nicht zu gedenken haben, so müssen wir doch der Satyriker und Humoristen erwähnen, welche ersetzten, was den vornehmern und vornehmthuenden Humanisten an ätzender, in die Tiefen des Volkslebens eindringender Kraft mangelte. Die Satyre hatte bei den damaligen Franzosen noch nicht zu höfischer, den Händen des Volks entschlüpfender Feinheit sich abgeschliffen, der Humor war nicht durch die Herrschaft einer dem Hofe verpflichteten Centralakademie aus Karakter, Sprache und Literatur gebannt und selbst der Cynismus noch nicht, von äußerer Sitte und Convenienz gehemmt, in den subtilen Todtschlag der Zweideutigkeiten und der erotischen Zierbilder getrieben worden. Auf dieses gesündere, weil der Natur näher stehende Volksleben wirkte u. A. Meister Franz Rabelais, obgleich selbst erst Franziskaner und dann katholischer Pfarrer zu Meudon bei Paris, insofern reformatorisch ein, als er, welcher „das Evangelium gekostet hatte*), gleich wie Luther und Calvin, die Sorbonnisten nur Sophisten nannte, ihren Doyen und Anführer in ihren beständigen Fehden mit den Humanisten, den Doctor Natalis Beda, seiner Gefräßigkeit wegen mit der Autorschaft von „de optimitate triparum" beehrte, welche gelehrte Abhandlung er in der Bibliothek zu St. Victor in Paris unter dem Titel: „Pantofla decretorum", „Decretum universitatis Parisiensis super gorgiasitate muliercularum ad placitum" und „L'apparition de saincte Geltrude à une nonnain de Poissy estant en mal d'enfant" gefunden haben wollte. Und

*) „. . . Alii (ut Rabelaysus . . .) ***gustato Evangelio*** eadem caecitate sunt percussi . . ." Calv. de Scandalis (S. 584 in Calv. opuscul. Genev. 1552). Um sich wegen dieses Ausfalles auf ihn an Calvin zu rächen, oder auch, wie damals Viele, vor dem Scheiterhaufen sicherzustellen, griff er den Reformator ebenso burlesk und possenreißerisch, wie die Mönche, an. Nachdem er im Prolog zum zweiten Buche seines Romans „Prädestinatianer" (prodestinateurs) mit Schwindlern, Betrügern und Verführern zusammengestellt hat, läßt er, im 32. Kap. des vierten Buches, von der auf die Natur und ihre Kinder, die Schönheit und Harmonie, neidischen Antinatur die Affen, Heuchler und Schleicher und die vom Teufel besessenen Calvine, die Betrüger von Genf zur Welt bringen.

dieses findet sich in seinem berühmten, durch Fischart uns noch näher gebrachten Roman „Gargantua und Pantagruel“, an dem die Gelehrten ebenso ihre Aus- und Einlegungskunst versuchten, wie das Volk sich ergötzte. Außerdem lagerten sich in gleich verschiedenen Schichten um den reformatorischen Kern die verschiedensten Geister am Hofe, im Parlament, Klerus, Adel und überhaupt in allen Ständen, welche die Reformation durch entschiedene Bejahung oder auch durch bloße Verneinung des Ueberlieferten, durch religiösen und sittlichen Ernst, wohlwollende und schützende Theilnahme an ihren Bekennern, wissenschaftliche und geistige Bestrebungen, Verspottung der Kleriker und Mönche, kurz auf die mannigfaltigste Weise zu fördern versprachen. Wir müssen hier zuerst den König Franz I. nennen, den „Wiederhersteller und Vater der Wissenschaften“, welchem Beza in seinen „Bildern“ (Icones) mit ebenso wahrer als zarter Anrede einen Platz in dem Vorhofe des Heiligthums zutheilt, das der Reformator den von ihm Verfolgten aufgerichtet hat. Dem Könige schließt sich seine Schwester, „die zehnte Muse und vierte Grazie“ an, Margaretha von Valois, oder von Angouleme, auch von Orleans, Gemahlin erst des Herzogs von Alençon, dann des Königs von Navarra. Weniger entschieden, als die Tochter des „guten Königs“, Ludwigs XII., Renata, Herzogin von Ferrara und mit ihrer evangelischen Erkenntniß und ihrem reformatorischen Streben, wie Viele ihrer von Calvin „Nicodemiten“ und „Zauderer“ (Temporiseurs) genannten Zeitgenossen, in eine Innerlichkeit sich flüchtend, welcher alle Gebräuche der katholischen Kirche als symbolische Hüllen und Hülsen des evangelischen Kerns galten, war sie doch durch den Schutz, den viele reformatorische Geister bei ihr fanden und durch den evangelischen Sinn, welcher von ihr, durch Erziehung und Beispiel, progressiv auf ihre Tochter, die heldenmüthige Johanna d'Albret, Mutter Heinrichs IV., überging, wohl die größte Beförderin der französischen Reformation. Gewiß wenigstens ist, daß, hätte sie nicht in ihrer kleinen „Souveränetät“ Bearn (dem Collectivnamen ihrer Besitzungen und des Restes des von Spanien an sich gerissenen Königreichs Navarra) derselben auf mannigfache Weise, besonders aber durch Berufung und Beschützung von Männern, welche, wie Roussel, Bischof von Oleron, ihre evangelischen Lehren in solchen Hüllen und Hülsen zu verbreiten wußten, den Weg gebahnt, es ihrer Tochter nicht gelungen wäre, derselben durch deren förmliche Einführung in diesem Ländchen einen festen Punkt zu verschaffen, auf den sie, wann rings umher verfolgt, eben so sich zurückziehen, wie von ihm aus sich wieder verbreiten konnte. Unter jenen Geistern nimmt Jakob Lefèvre (Jacobus Faber), nach seinem Geburtsorte bei Boulogne von Etaples (Stapulensis) genannt, insofern die erste Stelle ein, als er, ohne ein reformatorischer Karakter zu seyn, vor Luther und Zwingli aus der Verborgenheit seines Studirzimmers ein evangelisches Licht leuchten ließ, das nur für gelehrte Kreise berechnet viele ausgezeichnete Persönlichkeiten und unter ihnen wirklich reformatorische Karaktere ergriff, von diesen zündend in die niedern Volksschichten drang und mit den bald darauf aus Deutschland dringenden Strahlen sich vereinigend, zu einer unauslöschlichen Leuchte wurde. Gewiß ist, daß er nicht erst nach Luther, sondern ohne ihn die Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesum Christum, unter Verwerfung menschlicher Satzungen und Werkgerechtigkeit lehrte und in einer Zeit, da der deutsche Reformator selbst noch nicht einmal für die reale Gegenwart Christi im Abendmahle entschieden seyn mochte, die lokale Gegenwart und die mit ihr zusammenhängende Ubiquität annahm. Daher er in gewissem Sinne als Lutheraner vor Luther gelten kann, Lutheraner aber, wie z. B. Löscher (Hist. motuum) ihn wirklich lutherisch genannt und von einer lutherischen Reformation in Frankreich geredet haben (s. d. Art. Faber Stapulensis).

Alle diese und noch viele andere gleich gegründete Hoffnungen einer völligen territorialen Reformirung Frankreichs blieben unerfüllt, und wenn auch Beza (Vit. Calv. §. III.) dies den Sünden des Königs und seines Volkes, mithin einem göttlichen Strafgerichte zuschreibt, so kann es doch gestattet seyn, den gleichfalls unter Gottes Leitung stehenden zweiten und uns näher liegenden Ursachen dieser Erscheinung nachzugehen.

Da tritt uns sogleich die alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse umfassende und durchdringende Macht des römischen Katholicismus entgegen. Finden wir dieselbe auch in den übrigen katholischen Ländern und Staaten, so wirkte sie doch stärker auf ein für sie so besonders empfängliches, lebhaftes, sinnliches, schaulustiges, repräsentationssüchtiges und prozessionslüsternes Volk wie sie wieder in lebendiger Verbindung und Wechselwirkung mit seiner Geschichte und dem mit derselben zusammenhängenden Zauber der Wundersagen steht. Frankreich galt seit der Taufe Chlodwig's für das älteste katholische Reich, diese Handlung war durch das Wunder verherrlicht worden, da eine Taube mit der das heilige Salböl enthaltenden »Ampulle« sich herabgelassen hatte (s. d. Art. Chlodwig); seine Beherrscher galten nicht bloß für die »allerchristlichsten Könige« und für die »ältesten Söhne der Kirche«, sondern waren auch von dem Pabste Gregor dem Großen ebenso hoch über alle übrigen Könige gestellt worden, wie die königliche Würde die der übrigen Menschen überrage*). Ferner haben die Päbste, im Kampfe mit den Longobarden, die hyperbolische Schwulst des mittelalterlichen Lateins ausgebeutet und Ausdrücke des innerlichen Lebens, ja des sehnsüchtigen Verlangens der Kirche nach ihrem mystischen Bräutigam im Liede der Lieder angewendet, um sich die Frankenbeherrscher geneigt zu machen. Pipin und Karl der Große sind ihre »edelsten und herrlichsten Söhne«, ihre »geistlichen Mitväter« (spiritales compatres), »deren Verdienste um die heilige Kirche auch das weiteste Gefäß der Rede nicht aufzunehmen vermöge« u. s. w. (*Muratori* Rer. Ital. Script. T. III. P. 2. pag. 94—123). Dazu kommen die Wundersagen des von einem Engel einem Einsiedler bei St. Germain-en-Laye überreichten, mit Lilien übersäeten Wappenschildes, des Paniers der Oriflamme, der auf Chlodwig und seine Nachfolger von Gott gelegten (wenn auch mit den Königen von England gemeinen) Gabe der Kropfheilung! Sagen, welche, wenn auch der Kritik die weitesten Blößen gebend, dennoch einen mächtigen Zauber ausübten und sich in Frankreich auch an wirklich historische Erscheinungen, wie sie die Geschichte Ludwigs des Heiligen und der Jungfrau von Orleans bieten, anlehnen und von ihnen Befestigung erlangen konnten! Und diese ganze Herrlichkeit hätten die Franzosen für ein »Skelett von Religion« hingeben können? wie sie noch den Calvinismus nannten, als er sich schon fixirt und eine über Scheiterhaufen und Blutgerüste siegende innere Kraft gezeigt hatte. Ihre Könige aber hätten, ihres Krönungseides, die Ketzerei auszurotten, uneingedenk, an den Staatsorganismus selbst die auflösende Hand anzulegen vermocht?

Außerdem waren es gerade Umstände, die, weil sie in Frankreich mehr als irgend wo sonst dem Papalsystem entgegenwirkend, die Reformation zu fördern verhießen, sie dennoch hemmten, und indem sie jenes schwächten, die Staatsreligion und -Kirche stärkten. Während in Deutschland der Mangel an politischer Einheit den hierarchischen Anmaßungen ebenso zu statten gekommen war, als er die Reformation gefördert hatte, war durch den entgegengesetzten Zustand in Frankreich die Hierarchie geschwächt, die Staatsreligion und -Kirche aber gestärkt worden. Unter fast ganz souveränen Fürsten konnte sich dort die Reformation durch Säcularisation der geistlichen Güter auf die breite und sichere Grundlage des Bodenbesitzes stützen, was hier den Kronvasallen unmöglich war, dem Könige Franz I. aber, nach dem mit Leo X. geschlossenen Concordate, durch das Beide sich in die Freiheiten der gallicanischen Kirche getheilt hatten, wenigstens schwierig und auch nicht anlockend gewesen wäre.

Gleiches erfuhr die französische Reformation von Seiten der Pariser Universität und namentlich ihrer theologischen Facultät oder der Sorbonne, welche als Hüterin jener Freiheiten und als Bekämpferin hierarchischer Anmaßungen sich so berühmt gemacht und noch in dem Jahre nach dem Anschlage von Luthers 95 Sätzen ein Dekret gegen den Ablaß-

---

*) Gregor I. schrieb an Childebert II.: „Quanto ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni vestri profecto culmen excellit.“ (Gregorii M. Opera, studio Ord. S. Benedicti. T. II. Paris 1705. Epist. 6. Lib. VI.)

unfug erlassen hatte. Von Gerson in einer vor dem Pabste Benedikt XIII. zu Avignon gehaltenen Predigt mit dem Paradiese verglichen, welches der Baum der Erkenntniß beschatte und der Strom bewässere, der in den Armen seiner vier Facultäten die ganze Welt tränke, und ihres lange behaupteten Einflusses auf Kirche und Staat sich bewußt, hatte sie, die „Sacratissima Facultas", den Ruhm der theologischen Wissenschaft, wie Erasmus in seinem „Lobe der Narrheit" bemerkt, mit Ausschließung fast Aller sich angemaßt, und daher von der Reformation nichts zu gewinnen, sondern nur zu verlieren; sie wurde daher, als es dem Könige einfiel, „jene in die Theologie sich mengenden Grammatiker ..., jene ausgehungerten Schulmeister" (affamez), wie sie die Philologen nannten, aus allen Enden der Erde zu sich zu berufen, der von ihr so lange bekämpften Hierarchie geradezu dienstbar gemacht. Stets hatte sie, nach der Bemerkung eines der Zeit und den Verhältnissen nahestehenden, scharfsichtigen und feinen Beobachters, Pasquier, gegen die Hierarchie und zu der gallicanischen Kirche die wichtige Stellung der römischen Tribunen gegen den Senat und zu dem Volke eingenommen und auf diese Weise eben so jene vor gefährlichem Aufschwunge bewahrt und in ihrem eigentlichen Mittel- und Schwerpunkte gehalten, wie diese geschützt: daher sie ohne fast beispiellose Selbstverläugnung nicht vermocht hätte, durch Anschluß an die Reformation von solcher Höhe herabzusteigen und auf eine Bank zu den Füßen des Professors und des gleich namenlosen Philologen der neuen Universität Wittenberg sich zu setzen.

Ein gleicher oder wenigstens ähnlicher Grund, der Reformation zu widerstreben, fand sich bei dem Pariser Parlamente, das ebenfalls berufen zu seyn glaubte, die Rechte der Krone und die Freiheiten der Nation gegen die Anmaßungen der Hierarchie zu wahren und so ein Ansehen erlangt hatte, welches mit der Einführung der Kirchenverbesserung verloren gegangen wäre. Aus diesem Festhalten seiner corporativen Stellung, Pflicht und Ehre ging aber noch indirekt der Nachtheil für die Reformation hervor, daß das Parlament das Volk veranlaßt hatte, gegen das Concordat sich wie ein Mann zu erheben, so daß der durch diesen Widerstand gereizte König um so leichter von dem durch das Gerücht seiner reformatorischen Gesinnungen in Sorgen gesetzten römischen Hofe gegen die neuen und daher ungesetzlichen und verfassungswidrigen Freiheitsregungen eingenommen werden konnte. Daher wurde es dem päbstlichen Nuntius nicht schwer, den König zu überzeugen, daß „eine unter ein Volk gebrachte neue Religion nur eine Veränderung des Fürsten nach sich ziehe" (Brantome). Eine Ueberzeugung, welche die folgenden Bauernunruhen nur befestigen konnten. — Mit dieser reformationsfeindlichen Einwirkung verschwor sich noch eine andere, von gerade entgegengesetzter Seite ausgehende, nämlich die allgemeine, auch von dem Klerus getheilte gerechte Abneigung gegen das Concordat. Sie verband sich, nach einem gleich sonderbaren Spiele zersetzender Leidenschaften und Parteien, mit der von ihr doch so sehr verschiedenen Feindschaft gegen des Königs Begünstigung der Wissenschaften und ihrer als ketzerisch geltenden Träger insofern, als seine Gefangenschaft und sonstigen Unglücksfälle für göttliche Strafgerichte jenes allerdings schmählichen Compromisses und dieser Begünstigung gleich laut verschrieen wurden und der Fanatismus diesem Geschrei eine fast zwingende Kraft lieh.

Endlich aber waren die sittlichen Ansprüche der „neuen Religion" keinesweges geeignet, ein ganzes Volk, besonders aber einen Hof zu gewinnen, dessen Zierde und edelster, reinster und christlichster Karakter eben jene Margaretha von Navarra war, in deren anmuthigen Novellen, dem Bocaccio's Decamerone nachgebildeten „Heptameron", die Begriffe der irdischen und himmlischen Liebe verschwammen, und die noch im späteren Alter, als sie schon den Ernst des Lebens erfahren und die göttliche Traurigkeit empfunden hatte, aus ihrem kleinen Hoflager in Bearn schreiben konnte: „Wir bringen unsere Zeit mit Mummereien und Possenspielen zu" (*Génin*, Lettres de Marguerite p. 71). Die französischen Protestanten, welche das Glaubensprinzip der Reformation als Prinzip der sittlichen Erneuerung des Lebens aufgefaßt hatten, waren daher für ihre katholischen Landsleute das strafende Gewissen, als solches ihnen verhaßt und,

wie Davila (Lib. I. Istor. delle guerre civili di Francia), sich und die Seinigen selbst richtend, urtheilt, die *Materia peccans* in den Eingeweiden Frankreichs, welche mit tüchtigem Blutvergießen vertrieben werden müsse!

So war also dem französischen Volke und Reiche keine summarische und territoriale Kirchenverbesserung, wohl aber die Reformation beschieden, welche nur von der freien Sinnesänderung des Einzelnen ausgehend und auf der eigenen innern Kraft beruhend, ohne, ja gegen äußere Macht sich Bahn brechen sollte.

Wie die französischen und schweizerischen Protestanten vor dem durch den Sakramentsstreit entstandenen Risse von ihren Gegnern »Lutheraner« genannt wurden, so behauptet die andererseits angefochtene Bezeichnung der französischen Reformation in ihren ersten Anfängen als einer »lutherischen« insofern gewiß ihr Recht, als es Luther war, der den durch gewaltsames Binden latent gewordenen reformatorischen Feuerstoff durch seine ganze Wirksamkeit löste, so daß er sich über Land und Volk verbreitete. Doch konnte er ihn nicht von fremden, unlauteren Anflügen reinigen. Viele Umstände vereinigten sich dagegen. Obgleich Luther — sein Einfluß auch auf die nichtgermanischen Völker zeigt es — die Universalität des Christenthums und den Begriff der wahren katholischen Kirche, wie wohl kaum ein Reformator in sein christliches Bewußtseyn aufgenommen hatte, so war er doch wieder eine zu deutsche Natur, um auf die Franzosen denselben Einfluß wie ein hervorragender romanischer Karakter zu gewinnen. Dazu kam seine Abneigung gegen das Welschthum überhaupt, als welches ihm auch das Franzosenthum galt. Endlich kommt in Betracht das Hinderniß der Sprache, bei welchem Luthers geschriebenes deutsches Wort nur in abgeschwächter Uebertragung nach Frankreich gelangen, und das geredete lateinische, wegen der verschiedenen Betonung, doch schwer als Vehikel bei mündlichen Verhandlungen gebraucht werden konnte.

So war denn die französische Reformation, bis Calvin ihrer sich bemächtigte, eigentlich auf sich selbst verwiesen, aber dennoch nicht verwaist, nicht verlassen. Wenn Gott der deutschen Reformation eine pyramidalische Gestaltung gab, so hatte er die Umstände in Frankreich lange vor der Reformation so gelenkt, daß sie ihren Schwerpunkt, gewiß wenigstens naturgemäßer und auch der Geschichte des Christenthums analoger, unten, auf der breiten Grundlage der Gesammtheit der Gläubigen suchen mußte. So finden wir gleich von vorn herein und ehe noch von Calvin die Rede war*), welcher uns hierauf wieder zurückführen wird, eine geschichtlich gewordene, nicht vorsätzlich gemachte Verschiedenheit beider Reformationen, bei dieser einen demokratischen und bei jener einen monarchischen Karakter, und beide, weil von dem Herrn der Geschichte gegeben, gleichberechtigt.

Das Feuer der Verfolgungen wirkte aber auf den demokratischen Karakter der französischen Reformation so reinigend ein, daß selbst deren unsaubere Anflüge, wie z. B. die Libertiner und Anabaptisten, lange nicht die kommunistische und demagogische Wildheit und Rohheit der deutschen Bauern und Wiedertäufer annahmen, sondern einen mehr spekulativen Karakter behielten. Gleiche Ursache sowie der methodisch französische Geist, verbunden mit einem natürlichen Organisirungstakte, bewirkten, daß bei den Wahlen zu den kirchlichen Aemtern nicht die sonst gewöhnlichen Demagogenkünste und Parteiumtriebe zum Vorschein kamen, sondern der über die Furcht siegende innere Beruf und die unter solchen Umständen leicht durchdringende äußere Befähigung entschieden. Man kann wohl sagen, daß Alles oder wenigstens Vieles sich wie von selbst machte. So bildeten sich an vielen

*) Daß die Presbyterial- oder, wie die Franzosen sie nannten und noch nennen, Consistorialverfassung nicht ursprünglich von Calvin, sondern aus Frankreich herrührte, zeigt der Umstand, daß in Hessen bereits im Jahre 1526 auf der Synode von Homberg, zu welcher Franz Lambert von Philipp dem Großmüthigen eingeladen worden war, die Grundsätze dieser Verfassung ausgesprochen wurden. (Bickell, die Presbyterial- und Synodalverfassung der evangel. Kirche in ihrem Ursprunge und ihrem Einflusse auf Hessen.)

Orten Kirchlein, die conventikelartig in verborgenen Winkeln sich periodisch versammelten; wie denn auch sogar in Paris ein solches unter dem Schutze der Königin von Navarra bestand und von dem schon erwähnten Roussel bedient wurde. Denn das kirchliche Lehramt wurde, bei aller Verwerfung des priesterlichen Karakters, gleich anfänglich in solchen Ehren gehalten, daß man, wo es sich irgend thun ließ, den kleinen Kirchen für die Reformation gewonnene katholische Priester vorsetzte und nur in Fällen, da sich kein solcher, oder überhaupt kein äußerlich berufener Lehrer fand, einen Laien zum Diener (Ministre) der Kirche oder Gemeinde durch freie Wahl einsetzte. Indeß fanden in außerordentlichen Fällen auch hiervon Ausnahmen statt, und diese sogar in der spätern Kirchenverfassung Anerkennung (s. d. Art. Court, S. 170). Ueberhaupt ist die französisch-reformirte Kirche in dieser Beziehung, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann, von frühester Zeit an auf eine der apostolischen und urchristlichen Kirche nähere und von Luther in seinem Schreiben an den christlichen Adel deutscher Nation mit der ganzen Gewalt seines Worts empfohlene Bahn gewiesen worden. Auf dieser Bahn hat sie unter den vielen außerordentlichen Umständen, durch welche sie geführt wurde, ihr Leben sich erhalten können; wie denn wieder ihre Abirrungen in einen das Lehramt verkennenden Radikalismus dasselbe tödtlich gefährdet haben.

Dagegen bildete sich in Meaux um den dasigen Bischof Briçonnet ein Kreis evangelisch gesinnter Männer, welcher, ohne schismatisch zu seyn, durch Lehre und Beispiel, im Amtsbereiche dieses Prälaten aber auch durch dessen Autorität, reformatorisch zu wirken suchte. In diesem Kreise nahm die erste Stelle Lefevre ein; neben welchem wieder der uns schon bekannte Gerhard Roussel (Gerardus Ruffus, auch le Roux und Ruffi genannt), Franz Batable (Batablus), Martial Mazurier, Josse Clicthou (Jodocus Clichtoveus), Michael von Arande (Arundel) und Wilhelm Farel (s. d. Art.) jeder in seiner Art auf sich einwirken ließen und selbst wirkten. Bald der Ketzerei verdächtigt, erlagen diese Männer theils — wie namentlich Briçonnet — ihrer eigenen Furcht, theils wirklicher Verfolgung. Lefevre und Roussel entzogen sich derselben durch ihre Flucht nach Straßburg und kehrten unter dem Schutze der Königin von Navarra bald wieder nach Frankreich zurück, wo sie eine zwischen der alten und neuen Kirche die Mitte haltende Stellung einnahmen. Farel aber, nicht der Mann für eine solche Mittelstellung, begab sich in die heimathliche Alpengegend des Delphinats, wo er „in Wäldern herumstreifend“ *) zwar nicht eigentlich predigte, wohl aber als Missionar dieser Predigt eine weite Thüre öffnete. Martial Mazurier, welcher, in einem Anfalle fleischlichen Eifers, wie er in dieser Geschichte nur zu oft zum Vorschein kommt, ein stigmatisirtes Bild des heil. Franz von Assisi hinabgeworfen und zerbrochen hatte, ließ sich durch die Furcht vor dem Scheiterhaufen zum Widerrufe bewegen und verkehrte sich so weit, daß er, seiner Haft entlassen, nicht nur seiner frühern Ueberzeugung entgegengesetzt lehrte und predigte, sondern auch, vielleicht um mit dem fremden Falle die Schmach des eigenen zu bedecken, einen jungen Mann und hoffnungsvollen Schüler Lefevre's, Jakob Pavannes (auch Pauvant, Ponent u. s. w.), welcher mit ihm in's Gefängniß geworfen worden war, gleichfalls zum Widerrufe bewog, ja endlich als Ankläger seiner eigenen Brüder auftrat. Unterdessen war in derselben Stadt Meaux durch das von diesen evangelischen Männern gelehrte Wort und gegebene Beispiel eine stärkere und weitere Wirkung hervorgebracht worden, als sie bei ihrer Vorsicht wohl beabsichtigt und gewollt hatten. Johann Leclerc, ein Wollkämmer, hatte theils durch die evangelischen Predigten Briçonnets, theils durch fleißiges Lesen der (von Lefevre übersetzten) Bibel und evangelischer Traktate, welche in dieser Zeit schon durch glaubensmuthige und todesverachtende „Korbträger“ (porte-paniers) verbreitet wurden, Erkenntniß der Heilswahrheiten erlangt. Mit dieser Erkenntniß war ihm aber auch ein verzehrender Eifer

*) „Olim errabundus in sylvis, in nemoribus, in aquis vagatus sum“ (Farel ad Capit. et Bucer. Basil 1526. Msc. bei *Crottet*, Petite Chronique Protest. p. 17.)

gegen die papistische Lehre und Praxis eingeflößt worden, den die Mißbräuche, welche er in der Kirche sah und die Verfolgungen, deren sie sich schuldig machte, noch steigerten, so daß er manche Bibelstellen gegen Abgötterei auf die katholische Kirche anwendete und Pabstthum und Heidenthum, Verehrung der Bilder und Götzendienst auf eine Linie setzte. Dieser Eifer ließ ihn nicht damit sich begnügen, von Haus zu Haus zu gehen und seine Brüder in ihrer gewonnenen Erkenntniß zu stärken, kurz die Stelle ihrer abgefallenen und entflohenen Lehrer einzunehmen, sondern riß ihn zu einem offenen Angriffe auf das Pabstthum hin. Er schlug an die Kathedralkirche zu Meaux eine Schrift an, in welcher er gegen den Ablaß des Pabstes eiferte und diesen für den Antichrist erklärte (1523). Bald wurde er als der Thäter entdeckt, verhaftet und verurtheilt, drei Tage hindurch mit Ruthen gegeißelt und am dritten Tage an der Stirn gebrandmarkt zu werden. Das Urtheil wurde vollzogen und unter dem schmerzlichen Aufdrücken des glühenden Eisens auf die Stirne der Ausruf gehört: »Es lebe Christus und seine Zeichen!« Es war die Stimme seiner Mutter! Diese Brandmarkung deckte vielleicht dem jungen Pavannes die Brandmale seines durch seinen Abfall verletzten Gewissens auf. Es ließ ihn nicht ruhen, bis er »den reinen christlichen Glauben, besonders aber jene Lehre von dem Abendmahle des Herrn, welche damals noch neu und den Meisten unerhört schien, mit Wort und Schrift bekannt hatte. Im folgenden Jahre (1525) wurde er auf dem Grèveplatze zu Paris lebendig verbrannt.« (Act. Martyr. 1560. Fol. 52b, »das große Martyrbuch. Durch Dr. P. Crocium. Bremen 1682.« S. 181 u. f. w.)

Mit Recht wird Meaux als die Wiege oder der Heerd der französischen Reformation genannt. Denn theils hatte sich dort, unter Lefevre, dem französischen Melanchthon, dem nur ein französischer Luther fehlte, evangelische Erkenntniß wie in einem Brennpunkte vereinigt, theils war es wieder Meaux, wo sich, nach der über dasselbe ausgebrochenen Verfolgung, eben unter jenem Johann Leclerc eine evangelische Gemeinde bildete, aus Handwerkern, besonders Tuchmachern bestehend, »ebenso der Wissenschaften und fremden Sprachen ganz unkundig, als im Lesen der heil. Schrift bis an's Wunderbare grenzend geübt« (Beza Icon.) und wo, nachdem er sich nach Metz begeben und dort im J. 1524 den Märtyrertod gefunden hatte, Peter Leclerc, ein anderer Wollkämmer und vielleicht Bruder des vorigen, die dasige Gemeinde bediente und mit dreizehn seiner Brüder, in Folge eines Arrêt des Parlaments von Paris, im Jahr 1546 lebendig verbrannt wurde. Dieser Peter, von seinem Vorgänger durch größere Besonnenheit und Anerkennung kirchlicher Ordnung und Formen sich unterscheidend, hatte für die Organisation seiner kleinen aus 3—400 Personen jeden Standes, Geschlechts und Alters bestehenden Kirche an die Straßburger Kirche unter Calvin sich gewendet und sie derselben nachzubilden gesucht. Von den Seinigen einstimmig zum »Diener des göttlichen Wortes« gewählt, versammelte er seine Gemeinde in dem Hause eines würdigen, auch in bürgerlichem Ansehen stehenden Greises, »wo er ihnen, nach der ihm von Gott verliehenen Gnade und Erkenntniß, die Schrift auslegte und Allen nach feierlicher Erklärung, daß sie nie wieder den papistischen Abgöttereien sich zuwenden wollten, das heil. Abendmahl nach reformirtem Ritus austheilte.« (Act. Mart.) Ein anderes karakteristisches Kennzeichen derselben geben uns Beza und Crespin, jener in seinen Reformationsbildern und dieser in seiner Märtyrergeschichte, bei Gelegenheit des erstgenannten Leclerc. Nach seiner Brandmarkung in Meaux, wie oben bemerkt, in Metz angekommen, ging er, am Vorabende einer feierlichen Prozession, welche nach einer außerhalb der Stadt gelegenen Kapelle unternommen werden sollte, wie Crespin berichtet, »von einem Eifer für Gott bewegt, welchen der nachherige Erfolg als den gerechtesten und heiligsten bewährte« hinaus, und „zerbrach die Götzenbilder, welche am folgenden Tage die abergläubigen Menschen anbeten wollten«. Bald entdeckt, verhaftet und zur Untersuchung gezogen, »legte er«, fährt der Verfasser der Märtyrergeschichte fort, »von der damals nur Wenigen bekannten Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, standhaft Rechenschaft ab«. Auf den Richtplatz geführt, »litt er einen grausamen und schrecklichen Tod. Denn nachdem ihm die rechte Hand ab-

gehauen worden war, wurde ihm die Nase mit eisernen Zangen ausgerissen, worauf man ihm mit denselben Werkzeugen die Arme und die Brust zerfleischte. Niemand war, den dieses gräßliche Schauspiel nicht bewegt und in Erstaunen gesetzt hätte: vorzüglich bei dem Anblick des außerordentlichen Muthes und der unbesiegten Standhaftigkeit, womit Gott diesen Märtyrer gestärkt und gekräftigt hatte. Denn mitten unter den größten und fürchterlichsten Qualen sprach er die Worte des 115. Psalms: Ihre Götzen sind Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht. Was an seinem so grausam verstümmelten Körper noch von Leben geblieben war, wurde bald darauf verbrannt«. Und nach Beza war Leclerc zu jener Handlung »vom göttlichen Geiste angetrieben worden (divini Spiritus afflatu impulsus)!"

Wir sehen also in Meaux nicht bloß die eigentliche Geburtsstätte der französischen Reformation, sondern auch in den dortigen Bewegungen und ihrer Beurtheilung von Seiten stimmberechtigter Calvinisten ein getreues und fast ganz vollendetes Bild dieser Reformation, die nach Göbel (»Die religiöse Eigenthümlichkeit der luth. u. der reform. Kirche. 1837.« S. 78) und Merle-d'Aubigné („Le Luthéranisme et la Réforme. 1844" p. 34), mehr Kirchenerneuerung, als Kirchenverbesserung ist, so daß uns bei dem uns zugemessenen Raume nur wenig über dieselbe zu sagen übrig bleibt. Ein über Martern und Tod siegender Glaubensmuth, evangelischer Sinn und Geist und evangelische Erkenntniß auf alttestamentlichem Standpunkte, welche die Katholiken den heidnischen Völkerschaften, deren Ausrottung Jehovah geboten hatte, wenigstens nahe, katholische Bilder aber den zu zerstörenden Götzenbildern ganz gleich stellen, sind die unverkennbaren Züge dieses Bildes, welches Calvin vorgefunden, weiter und sicherer ausgeführt, wenig jedoch gemildert hat. Denn wenn er auch, um uns auf den letztgenannten Zug zu beschränken, Malerei und Bildhauerei für Gottes Gaben erklärte, deren lautern und rechten Gebrauch Gott wolle (Inst. Lib. I. C. 11, §. 12) und auch oft gegen rohen Bildersturm stark sich aussprach und Beza hierin ihm folgte: so geht doch aus seiner Annahme und Auffassung des von den Katholiken und Lutheranern mit dem ersten verbundenen zweiten Gebots im Dekalog unläugbar hervor, daß er die Entfernung der Bilder aus den Kirchen wollte. Eben so wenig ist zu läugnen, daß die Grenzlinie zwischen der gebotenen Entfernung der Bilder aus den Stätten der Gottesverehrung und ihrer verbotenen Zerstörung eine sehr flüssige und von der Menge schwer zu beobachtende ist: besonders wenn dieselbe sie für eine unblutige Reaktion gegen die an ihr verübten blutigen Grausamkeiten ansehen kann. So sagten ihre Wortführer in einer während des ersten Religionskrieges an den König gerichteten Vorstellung u. a.: »Der Götzendienst und die Aufrichtung der Götzenbilder ist, Sire, eine verabscheuungswürdige Sache..... Die Vertheidigung derselben durch die Gegner (auf dem Religionsgespräche zu Poissy) hat so wenig gegen die Gründe unserer Prediger bestanden, als das Bild Dagons vor der Lade des allmächtigen Gottes bestehen konnte... Stellen sie doch die lebendigen Bilder, die Menschen, die Christen, unsere von ihnen niedergemetzelten und getödteten Brüder wieder her, und wir werden ihnen ihre Steine, ihre Idole, ihre Greuel (abominations), ihre Hurereien (paillardises) wieder aufrichten... Möge es Ihnen gefallen, die Sache näher zu untersuchen und zu bedenken, daß, wenn es (die Bilderzerstörung) auch nicht auf Ihren Befehl geschehen, die Handlung doch an und für sich gut und heilig, und nichts so verabscheuungswürdig ist, als die Idololatrie und nichts Gott angenehmer, als ihre Ausrottung und Zerstörung.«*) »Die Bilderzerstörung war eine allgemeine Krankheit« wird in einer gleichzeitigen Quellenschrift gesagt, aber an einer andern Stelle bemerkt, »eine mit Weisheit ausgeführte Thorheit«. Und endlich schreibt Beza im Jahr 1561 der Königin von Navarra, nachdem er das gewaltsame Zerstören der Bilder, von dem es ihm scheine, daß es nicht im Worte Gottes begründet sey, getadelt: »Dennoch,

*) „Remonstrance au Roy, sur le faict des Idoles abbatues et déjettées hors des Temples, en quelques Villes de ce Royaume." (Mém. de Condé, T. III, p. 355—364.)

weil die Sache an und für sich nach dem Willen Gottes geschieht, der die Abgötter und Abgötterei verdammt, und es scheint, daß einer so allgemeinen Sache ein geheimer Rathschluß Gottes, welcher vielleicht durch dieses Mittel die Größten durch die Kleinsten beschämen will, zum Grunde liegt, so begnüge ich mich damit, im Allgemeinen zu tadeln, was Tadel verdient und solchen ungestümen Eifer, so weit als ich es vermag, zu mäßigen.« Wir glauben hier das Wahre in der Sache zu erkennen: aus dem historischen Gesichtspunkte wenigstens, welcher zeigt, daß der Bildersturm an vielen Orten die Reformation förderte und schneller zur Entscheidung brachte, ja daß dieselbe hier und da ohne ihn wohl gar nicht erfolgt wäre.

Wenn über diesen Gegenstand das Endurtheil vielleicht schwierig oder zweifelhaft ist und die Ansichten getheilt seyn können: so vermöchte jedoch nur die ungerechteste Parteisucht der französisch-reformirten Kirche den Ruhm des Märtyrerthums streitig zu machen und zwar, bis zur Verschwörung von Amboise (1560), eines in allen seinen Blutzeugen und in der Kirche, aus deren Schooße sie hervorgegangen, reinen Märtyrerthums. Eines Märtyrerthums, welches nicht bloß den Feuerkammern (Chambres ardentes) und Bluteditten der Obrigkeit geduldig sich unterwarf, sondern auch die weit schwerere Probe bestand, da die Obrigkeit die ungesetzliche und roheste Pöbelgewalt gegen die »Ketzer« entweder gewähren ließ oder sogar als vollziehende Macht gegen sie mißbrauchte. Daß die französische Reformation fast jeden Schritt mit Blut erkaufen mußte, daß die Zahl ihrer Märtyrer ungemein groß und ihr Glaubensheldenmuth außerordentlich war und man, um sie durch langsame Qualen zu erschüttern, eine wirklich erfinderische Grausamkeit anwendete, — darüber kann man sich getrost auf die unverdächtigsten, nämlich katholische, Zeugnisse berufen. Jakob Severt, Doktor der Sorbonne, verfaßte und veröffentlichte im Jahr 1622 zu Lyon, unter der Autorität des Pabstes und der Revision sieben dazu abgeordneter Kardinäle einen »Anti-Martyrolog«, in dem er zwar die von Crespin erzählten Thatsachen mit dem dunkeln Kolorit seiner Partei färbt, aber nicht allein keine einzige widerlegt, sondern deren auch einige anführt, die jenem entgangen sind und so die Wolke der Blutzeugen selbst vermehrt. Aber auch unter dieser Parteifärbung tritt jener Glaubensheldenmuth in unwillkührlicher Anerkennung desselben hervor: wenn er auch natürlich ketzerischer Halsstarrigkeit und Verstocktheit zugeschrieben wird.*) Mit dieser Anerkennung wird auch die der größern Sittlichkeit der Blutzeugen und der Reformirten überhaupt verbunden und bei dieser Gelegenheit der Kontrast zu der Moralität der eigenen Glaubensgenossen eben so unwillkührlich gezeigt. Um aber diesen Gegensatz zu mildern und ihm das Gefährliche und Verführerische zu nehmen, wird das eigene und Parteigewissen mit dem rostigen Schilde des Ketzerhasses umgeben. So spricht der von der reformirten zur römischen Kirche abgefallene Florimund de Raemond, Parlamentsrath zu Bourdeaux, in seiner „Histoire de la naissance et progrès de l'Hérésie“ mit wirklich gerührter Theilnahme von den Martern, welche er seine ehemaligen Brüder hatte leiden sehen und mit großer Achtung für ihren Glaubensmuth. Vorher aber gibt er von ihrem Lebenswandel ein sehr schönes Bild; wenn er auch mit Berufung auf Origenes und Ignatius von dem sehr Gefährlichen eines solchen Wandels der Ketzer spricht und bemerkt, daß der Teufel ihre guten Werke als »Köder, um den Angelhaken

*) Eine deutsche Geschichte der französischen Märtyrer scheint mir jetzt ein besonderes Bedürfniß zu seyn. Crocius Martyrbuch ist für dasselbe zu veraltet, zu dickleibig und von zu starker apologetischen und erbaulichen Absichtlichkeit. Der schwedische Propst Arrhén beschäftigt sich gegenwärtig mit einer Geschichte der französisch-reformirten Kirche in seiner Sprache. Am biographischen Faden angereiht, wie Göbel's Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche, dürfte sie jenes Bedürfniß wenigstens annähernd befriedigen. — Unter den vielen franz. Märtyrern verdient Ludwig von Berquin als Gelehrter, Hofmann und Freund des Erasmus, besonders aber insofern genannt zu werden, als ihn selbst der König Franz I. und die Königin von Navarra nicht vor der Sorbonne und dem Feuertode schützen konnten, den er im Jahr 1529 erlitt.

des Irrthums verschlucken zu lassen" gebraucht. Endlich ging die Anerkennung des erwähnten Kontrastes sogar, wenn auch spöttisch und leichtfertig, in die Volkssprache über, indem die des Schwörens sich enthaltenden und nur mit "gewißlich" betheuernden Reformirten „*les Certes*", die aber „bei dem Tode Gottes" zu schwören gewohnten Katholiken „*les Mordieux*" genannt wurden.

Das Element, welches der von Luther und aus Deutschland gegebene und gekommene reformatorische Anstoß mit sich nach Frankreich geführt hatte und daher ein lutherisches oder deutsches genannt werden kann, scheint, an und für sich schwach und unnachhaltig, bald dem national und lokal nähern und stärkern schweizerischen gewichen zu seyn und sich mit ihm verschmolzen zu haben. Wenigstens unterstützt das baldige Aufgehen der von Lefevre gelehrten lokalen Gegenwart im Abendmahle in die zwinglische symbolische Auffassung diese Vermuthung. Ungeachtet dieser fremden Einwirkungen blieb doch das französische Element das stärkere und vorherrschende und es gingen aus ihm und dem erwähnten methodischen, ordnenden französischen Geiste jene auch heute noch bewunderte Kirchenverfassung und -Zucht hervor, welche die reformirte Kirche unter dem Gesammtausdrucke „Discipline ecclésiastique" begreift. Aber es darf nicht verkannt werden, daß diese „Discipline" und die ganze reformatorische Bewegung Frankreichs überhaupt wie Waldströme und Wildbäche in den Fluren, über welche sie sich ergossen, zerronnen und versiegt wären, wenn Calvin ihnen nicht ein sicheres Flußbett gegraben hätte. Er war es, der die Bewegung während seines kurzen Aufenthaltes in Frankreich belebte und nährte, durch seine berühmte Institution ihre wilden Ranken an den Stab dogmatischer Erkenntniß band und sie, die nahe daran war, äußerem Drucke und innerer Haltungslosigkeit zu erliegen, von Genf aus sichtete, leitete, hütete und stärkte und so oft als sie aus Frankreich theilweise und periodisch vertrieben wurde, ihr dort ein Asyl und einen festen Punkt anwies, von dem aus sie, erfrischt, geläutert und gekräftigt, wieder in die Heimath zurückkehren konnte. Namentlich bereitete er dort seinen dem Dienste der neuen Kirche und mit ihm dem Märtyrertode sich weihenden Landsleuten eine Bildungsstätte (s. Bd. II. S. 529 in dem Art. Calvin), deren Wichtigkeit der heil. Franz von Sales, als Bischof von Genf und in seinem Sitze Annecy aus nächster Anschauung und Theilnahme erkannte und in den Worten aussprach: „Die Wissenschaft ist einem Priester das achte Sacrament der kirchlichen Hierarchie... mit ihr hat unser unglückliches Genf uns überlistet". (Oeuvres de saint François de Sales. Édition du Panthéon. T. II, p. 604.) Den französischen Reformirten und namentlich ihren trefflichen Predigern gebührt der Ruhm der Ausführung der Ideen Calvin's über Kirchenverfassung und -Zucht und der Formulirung seiner dogmatischen Ansichten in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnisse. Im Monat Mai 1559 in dem stets, aber nach der Aufhebung einer religiösen Versammlung in der St. Jakobsstraße besonders fanatisch aufgeregten Paris und als das Feuer der Verfolgungen von Neuem heftig aufloderte, "kamen", um mit dem katholischen Geschichtsschreiber de Thou zu reden, "die Prediger der, wie sie sich nannten, reformirten Kirchen, als wenn es ohne Gefahr geschehen könnte, unter Verachtung der Furcht vor dem gewissen Tode (»proto certae necis metu) in der Vorstadt Saint-Germain zusammen". (Hist. Lib. XXII.) Die von anderer Seite*) gemachte treffende Vergleichung der französischen Reformirten mit einem unter feindlichem Kugelregen in Reih' und Glied sich stellenden Regimente, läßt sich ohne Hyperbel dahin ausdehnen, daß es nicht schon eingeübte und disciplinirte Soldaten, sondern der militärischen Ordnung und Zucht ganz ungewohnte Freiwillige waren, welche im feindlichen Feuer diese Ordnung und Zucht erst annehmen, eine Aufstellung in Reih' und Glied lernen mußten!!

In dieser unter dem Vorsitze des Predigers Franz Morel, Hrn. von Collonges auch Coulonges) eröffneten ersten National- oder General-Synode wurden in

---

*) Von Ebrard in dem sehr werthvollen Art.: „Das Synodalleben der ref. Kirche in Frankreich." (Reform. K.-Z. Nr. 2, 1853.)

40 Artikeln das Glaubensbekenntniß und in 40 allgemeinen Artikeln (Matières Générales), denen in mehrern Artikeln noch Bestimmungen über specielle Fälle (Faits spéciaux) folgten, die Kirchenverfassung (Discipline ecclésiastique) vereinbart.

Das Glaubensbekenntniß und die Kirchenverfassung athmen eine sittliche Strenge, von der das moderne Gefühl, besonders der höhern und gebildeten Stände, sich abwendet, die aber einer Märtyrerkirche ziemt, zugleich zeigt sich darin auch eine schroffe Abstoßung alles Katholischen, von der wir ebenfalls schon Andeutungen gegeben haben. Beide Urkunden tragen den Geistesstempel Calvins und sind auch gewiß großentheils aus seiner nächsten Theilnahme hervorgegangen; wenn auch aus innern und äußern Gründen, deren Angabe uns zu weit führen würde, anzunehmen ist, daß sie nicht direkt von ihm verfaßt worden, sondern vielmehr dem schon im J. 1557 als einer der Pariser Prediger genannten Anton von Chandieu (als apologetischer Schriftsteller und Verfasser der „Octonaires sur la vanité du monde" seinen Namen in Sadeel und Zamariel hebraisirend) zuzuschreiben sind.

Wichtiger und unserm Gegenstande näher ist uns der Vorzug, welchen die französische Kirchenverfassung vor der von Calvin unmittelbar ausgegangenen Genfer behauptet oder welcher ihr vielmehr, gegen seinen und wohl aller französischen Reformirten Willen und Absicht, durch Gottes Fügung gegeben wurde. Denn, bei aller prinzipiellen Trennung der Kirche und des Staates, des geistlichen und weltlichen Regiments und bei gleicher Fernhaltung einer diesem unterwürfigen Staatskirche und eines dasselbe beherrschenden Kirchenstaats, war doch in Genf, bei den Calvin so ganz beherrschenden theokratischen Ansichten, die Kirchenverfassung als Zettel und Einschlag in den staatlichen Organismus getrieben und waren Kirche und Staat in eine Wechselwirkung auf und zu einander gestellt worden, welche nur ein Theokrat wie Calvin vor dem Umschlag in das eine jener beiden Extreme bewahren konnte, obgleich nicht immer bewahrte. — Die französische Kirchenverfassung beruhte, wie schon bemerkt, ursprünglich auf der breitesten demokratischen Grundlage der Gesammtheit der Gläubigen, von welcher Grundlage, wie aus der Wurzel eines Baums, die Lebenssäfte aufsteigend durch die Adern der Consistorien, Colloquien und Provinzial-Synoden bis in die Spitze der National- oder General-Synode drangen, während von dieser Spitze wieder niedersteigend, Erkenntniß und organische Einheit vermittelst der gleichen Kanäle durch den ganzen Kirchenkörper bis in jenes sein Fundament sich verbreiteten. Das Gefährliche des ochlokratischen Prinzips und Elements neutralisirte der nach der ersten Wahl der Aeltesten und Diakonen die allerdings unter Zuziehung der Prediger direkt von den Gläubigen (urkundlich immer „das Volk" genannt) erfolgte, stattfindende indirekte Wahlmodus: da nämlich die aus den Predigern, Aeltesten und Diakonen zusammengesetzten Consistorien durch eigene Wahl oder Cooptation und ohne genöthigt zu seyn, auf das Volk zurückzugehen, sich ergänzen konnten. So wurde das ursprünglich ochlokratische oder vielmehr demokratische Prinzip und Element in das aristokratische oder oligarchische hinüber geleitet, dessen Gefahren das dem Volke eingeräumte Veto neutralisirte. Aber eine weit wirksamere Neutralisation gewährte das über den Organen der Kirche in dem Verhältnisse zu ihrer höhern Stellung näher und drohender schwebende Schwert der Verfolgung. Daher liebten die französischen Reformirten ihre Kirchenverfassung wie ihren Augapfel und widerstanden den verführerischen Anregungen trefflicher Männer, wie des Philosophen Ramus und des Predigers Morel, zur Einführung einer ganz ochlokratischen Verfassung mit unmittelbaren Volkswahlen. In der in's Leben getretenen Verfassung bestand eine stete Wechselwirkung, eine beständige Beziehung des Hauptes zu den Gliedern und dieser zu jenem und unter einander selbst, wie sie der Apostel zur Bedingung einer kirchlichen Organisation macht, sowie sie denn auch das einzige Mittel ist, den kirchlichen Gemeingeist zu erhalten: während, da die Kirche über ganz Frankreich zerstreut war, sie in unzähligen Rinnsälen das dürre Erdreich mit dem Wasser des Lebens erfrischte und sich den auch jetzt noch ihr gebliebenen Karakter einer Missionskirche gab. Und da endlich in der Folge auf der National-Synode ein Commissarius

des Königs den Staat vertrat und die Kirche in staatlicher Beziehung beaufsichtigte, so befanden sich beide in ihrer wahren, reinen, sie verbindenden, nicht aber mit einander vermischenden Stellung.

Die organische Verfassung der französischen Kirche war übrigens mit ihrer Zucht so ganz verwachsen, daß die Zusammenfassung beider als „Discipline ecclésiastique" eine wirkliche Bedeutung hatte. Wie jene Verfassung es äußerer Gewalt schwierig, wenn nicht unmöglich machte, der Kirche mit vielen ihrer Glieder, ja mit ihrem Haupte selbst das Leben zu nehmen, welches in jener Wechselwirkung und -Beziehung wohnte, aus der neue Glieder und ein neues Haupt organisch erwachsen konnten: eben so schützte diese enge Verbindung die Kirche gegen das innere Verderben, welches ihr gedroht wurde, als sie sich auf den Arm des Fleisches stützte. Ihre Zucht bewährte sich auch unter diesem so schwierigen Verhältnisse als eine ansehnliche Macht, die selbst Fürsten, ja auch der König Heinrich IV. oft fürchteten, stets aber berücksichtigen zu müssen glaubten.

So groß die Bewunderung auch ist, welche uns diese Kirchenverfassung einflößt und obgleich wir dieselbe über die unmittelbar von Calvin ausgegangene Genfer stellen müssen: so können wir doch unsere Achtung der Geistes- und Willenskraft des großen Reformators nicht versagen, mit welcher er, unter unerhörten Schwierigkeiten, jene Theokratie in Genf ins Leben rief und von dort ihren Begriff als ein bewegendes Ferment in die fernsten Regionen zu treiben vermochte! **v. Polenz.**

Französisch-reformirte Kirche (ihre an den Art. Französische Reformation sich anschließende Geschichte).

Erste Periode. Uebergang der französisch-reformirten Kirche in einen Staat im Staate. (Von der Verschwörung von Amboise bis zum Edikt von Nantes. 1560—1598.)

Die französischen Reformirten hatten unter Heinrich II. (1547—1559) so außerordentlich sich vermehrt und ihr Geist und ihre treffliche kirchliche Organisation ihnen eine solche innere Stärke gegeben, daß es schwierig war, sie noch länger als die Genossen einer unerlaubten Religion zu betrachten und zu behandeln; sie selbst versuchten Alles, um sich in das Verhältniß einer erlaubten oder geduldeten Religion zu versetzen. Unter diesen Umständen lag aber die Versuchung, nach der Stellung der herrschenden Staatsreligon zu trachten, um so näher, als seit Constantin dem Großen keine andere Religion Anerkennung gefunden hatte und als sie in der katholischen nur eine falsche, dem nahen Untergange reife zu erblicken gewohnt waren. Dazu kam, daß sie in alttestamentlichen Begriffen, in der Ansicht, daß die Staatsregierung, wie die israelitischen Könige, die falsche Religion abzuschaffen und die wahre einzuführen habe, wohl mehr noch, als es schon in ihrer Zeit lag, befangen und von sehr sanguinischen Hoffnungen erfüllt, von der Staats- und bürgerlichen Gewalt jene Stellung für sich vindiciren und die katholische Religion und Kirche in das Verhältniß einer unerlaubten zurückdrängen zu müssen meinten. Diesen Hoffnungen und jener Versuchung kam noch der Umstand entgegen, daß Prinzen von Geblüt, wie der König von Navarra und sein Bruder, der Prinz von Condé, und mehrere Große des Reichs, unter denen die drei Gebrüder Chatillon mit dem edeln und großen Admiral Coligny die oberste Stelle einnahmen, der Reformation mit mehrerer oder minderer Entschiedenheit und Reinheit der Absichten sich anschloßen. Mit diesem Anschlusse war schon an und für sich selbst ein so mächtiges politisches Element in die französisch-reformirte Kirche gedrungen, daß sie wohl mehr beklagt zu werden verdient, um den Ruhm eines vierzigjährigen geduldigen Märtyrerthums verkümmert worden zu seyn, als der Entschuldigung bedarf, zu den Waffen des Fleisches ihre Zuflucht ergriffen und zu dem Staate eine allerdings schiefe Stellung eingenommen und lange behauptet zu haben. Dabei müssen wir noch eine von Seiten der rechtmäßigen Staatsregierung stets erfahrene, wohl beispiellose Grausamkeit und Treulosigkeit in Anschlag bringen, deren Spitze wir in der Bluthochzeit erblicken. Da ist, um diesen Gegenstand, der Zeit vorgreifend, zusammenzufassen und auf einmal zu erledigen, nicht sich zu verwundern, daß die „Hugenotten", wie die französischen Re-

formirten nun genannt wurden*), auch zu den Waffen der Rede und Schrift griffen, in denen sie ihren Gegnern ebenso überlegen waren, als diese ihnen in denen des Fleisches, daß sie, auf Schlachtfeldern fast immer besiegt, das Feld gefährlicher politischer Speculation betraten. Es wirbelten und kreisten im 16. Jahrhundert, als der Zeit allgemeiner Geistesentfesselung und -Gährung, ohnedies die staatsgefährlichsten Ideen auch unter Katholiken, und zwar unter Katholiken, welche die Reformation eben so unberührt gelassen hatte, als sie von hierarchisch-demokratischen Ideen des Mittelalters und der spätern Ligue frei geblieben waren, unter Katholiken namentlich in der Magistratur und den gebildeten Ständen überhaupt. In der durch Montaigne berühmt gewordenen Schrift des Parlamentsraths Stephan de la Boëtie, eines nach dem nüchternen und loyalen de Thou „göttlichen Geistes“: *„De la servitude volontaire ou le Contr'un“* lassen jene Ideen wohl Alles hinter sich zurück, was je Antimonarchisches aus einem zwar jugendlichen, aber besonnenen Geiste, bei einem sittlich reinen Herzen, geflossen ist. Wie hätten da die gedrückten und verfolgten Calvinisten sich von ihnen ganz frei halten können? So entstanden denn, weniger berühmter Pamphlete nicht zu gedenken, Schriften, wie Hotman's „Franco-Gallia“, Languet's, des jüngeren, aber vielleicht vertrautesten Freundes Melanchthon's „Vindiciae contra Tyrannos“ und eines Unbekannten „Le Politique“, aus denen bei all' ihrer sonstigen Verschiedenheit ein sogenanntes hugenottisches Staatsrecht abgeleitet worden ist. Mit der übrigen Geschichte des Calvinismus in England, Schottland und den Niederlanden zusammengestellt, haben sie die reformirte Lehre und Kirche sehr verdächtigt, und berechtigen gewiß zur Annahme eines „politischen Calvinismus“ im 16. und 17. Jahrhundert. Kann auch auf denselben hier nicht eingegangen werden, so ist doch sein Verhältniß zur Lehre Calvin's wenigstens anzudeuten. Da müssen wir, mit Bezugnahme auf das anderwärts (Art. Calvin) hierüber Gesagte, bemerken, daß vor dem theokratischen Aufschwunge, welchen Calvin genommen hatte, ihm alle Staatsformen gleichsam verschwammen und er daher weit davon entfernt war, einer Form den bestimmten Vorzug zu geben, daß er aber im Ganzen sich zu der aristokratischen und dann wieder der gemischt aristokratisch-demokratischen hinneigte. Wollte man also dem Calvinismus, seinem Prinzip nach, Staatsgefährliches unterlegen, so würde man es, von concreten Erscheinungen absehend oder sie in möglichster Vollständigkeit zusammenfassend, einzig und allein in Calvin's theokratischen Ansprüchen finden, die kein Staat, außer dem Genfer Duodezstaate, zu erfüllen bereit seyn konnte und gegen welche auch dieser sich oft genug sträubte. Wir finden diese Ansprüche mit handgreiflicher und roher Wahrheit in den Worten des sarkastischen und republikanischen d'Aubigné formulirt, die er dem Herrn von Sancy, einem Typus hofmännischer Apostasie, unterlegt: „Jeder Fürst, welcher regieren will, ohne durch das Wort Gottes controllirt zu werden, muß die Hugenotten vertilgen. Denn sie sind Leute, welche für die Ehre Gottes alle Ehre der Menschen, und selbst der Fürsten, mit Füßen treten.“ (Confession catholique du Sieur de Sancy. Liv. II. Chap. 7. De l'impudence des Huguenots.)

Jedenfalls aber wird der banale Vorwurf, daß die französische Reformation mit den Waffen des Fleisches sich Bahn gebrochen habe, durch ihre Geschichte, nämlich dadurch widerlegt, daß erst, nachdem sie allein durch die ihr beiwohnende innere Kraft dieses bewirkt, in Lehre und Verfassung völlig sich ausgebildet und eine später nie erlangte innere Stärke und äußere Ausdehnung gewonnen hatte, ihre Bekenner zu diesen Waffen ihre Zuflucht nahmen. Unser Schmerz darüber wird aber dadurch gemildert, daß, nach dem Urtheil eines lutherischen Theologen (*Bengel*, Gnomon Nov. Test., ad Act.

---

*) Von den vielen Ableitungen dieses erst zur Zeit der Verschwörung von Amboise aufgekommenen Namens scheint mir die Soldan's von „Aignos, Aynos, Aynossen = Eidgenossen“ (im Gegensatze zu den Mamelus in Genf) die historisch und etymologisch richtigste zu seyn. (S. dessen Geschichte des Protestantismus in Frankreich. 1855. Bd. I. Beil. II.)

VIII, 36.) „das Reich Gottes allen Umständen, ohne ihnen Gewalt anzuthun, sich anschmiegt, daß es, wie die Luft, allen Körpern nachgibt, und dennoch sie alle durchdringt“, dieses Durchdringen aber tritt kaum irgend so klar hervor als in dieser, von der richtigen Bahn mehr abgetriebenen als abgeirrten Kirche.

Nach dem Tode Heinrichs II. 1559 bestieg dessen Sohn als Franz II. den französischen Thron. An Leib und Geist ein Kind, von Beza ein „erbärmlicher Knabe“ (miserabilis puer) genannt, ließ er sich von den Oheimen seiner Gemahlin, Maria von Schottland, dem Herzog Franz von Guise und dessen Bruder, dem Cardinal von Lothringen, völlig beherrschen. Ihre ganze politische Stellung, bei welcher auch das Verhältniß ihrer Nichte zu der Königin Elisabeth und Schottlands und Frankreichs zu England in Anschlag gebracht werden muß und mit der sich des Cardinals kirchliche Würde und sein und seines Bruders hochaufstrebender Ehrgeiz verbanden, ließ sie in den Reformirten ihre Gegner erkennen und machte sie zu den heftigsten Verfolgern derselben. Da war es denn ganz natürlich, daß die Reformirten bei jenen Großen eben so Schutz suchten, als daß diese, von den übermüthigen Guisen aus der ihnen gebührenden Stellung verdrängt, ihnen denselben auch aus politischen Gründen gewährten. So entstand die berühmte, auch heute noch in ihren Theilnehmern und all' ihren Fäden und Triebfedern nicht ganz aufgeklärte Verschwörung von Amboise, an der zwar auch viele mißvergnügte Katholiken Theil nahmen, von welcher aber doch die französischen Calvinisten wohl die Seele waren. Sie hatte zum Zweck, die übermüthigen Guisen zu beseitigen. Durch einen Calvinisten verrathen, folgten massenhafte Hinrichtungen, denen der König und die Herrn und Frauen des Hofes, zur Kurzweil und zum Nachtische nach aufgehobener Tafel, zusahen. Calvin und Beza hatten von dem Unternehmen zwar Kunde gehabt, es aber entschieden gemißbilligt und widerrathen, wenn auch nicht entdeckt, um ihre Brüder, und unter ihnen gewiß viele ganz unschuldige, nicht selbst auf die Schlachtbank zu liefern. Tiefer war der schwache König von Navarra, am tiefsten aber dessen Bruder, der Prinz von Condé, in das Unternehmen verwickelt, als dessen „stummes Oberhaupt“ er galt. Das unerwartet schnelle Verscheiden des Königs rettete den Prinzen von gewissem, seinen Bruder aber von erwartetem Tode durch Henkershand, wenn nicht von meuchlerischer Ermordung, die Calvinisten aber von gänzlichem Untergange, und stellte beide Parteien in eine Art von Gleichgewicht. Dieses suchte und verstand die Königin-Mutter, die berüchtigte Katharina von Medicis, durch ein politisches Schaukelsystem zu erhalten, auf welches sie durch ihre allerdings sehr schwierige Lage und ihre Pflicht, das Reich ihrem unmündigen Sohne zu sichern, wohl ebenso wie durch ihre Neigung, gewiesen wurde. Da konnten die Hugenotten nicht allein wieder aufathmen, sondern sich auch gegründete Hoffnung machen, die Stellung einer wenigstens geduldeten Religionsgesellschaft zu gewinnen. Da sich übrigens alle Verfolgungsedikte als fruchtlos herausgestellt hatten, so wurde von Seiten der sich immer mehr zur Mäßigung hinneigenden Regierungspartei, an deren Spitze der Kanzler Michel de l'Hospital stand (s. d. Art. Hospital, Michel de l'), nach vielen verunglückten Gesetzesversuchen alles Ernstes an die Erlassung eines Edikts gedacht, welches, ohne die Staatsreligion zu gefährden, der neuen Religion Duldung und ihren Bekennern Schutz gewährte. Denn diese hatten sich schon so sehr vermehrt, daß ihre Vertilgung, ohne Frankreich allen Schrecken eines Bürgerkrieges Preis zu geben, als undenkbar erschien. Je mehr sie aber an numerischer und moralischer Stärke und, bei der sichtbaren Hinneigung des Hofes und der Regierung zu ihnen, auch an staatlichem Einflusse gewannen, desto mehr erkannten die Guisen die Nothwendigkeitt, die specifisch katholische Partei zu concentriren und zu erweitern. Leicht wurde es ihnen, den in seinen Titel des „ersten christlichen Barons“ verliebten alten Connetable von Montmorency von den Bourbonen, an welche Loyalität, und von den Chatillons, an welche nahe Verwandtschaft ihn band, abwendig zu machen, zu sich herüberzuführen und das sogenannte „Triumvirat“ zu bilden, das bald durch den König von Navarra verstärkt wurde. Nachdem die Reize der

„schönen Rouet“, eines Hoffräuleins der Königin-Mutter, ihn seiner trefflichen Gemahlin, Johanna d'Albret, der „calvinischen Debora“, untreu gemacht und sein ohnedies nicht starkes sittliches und religiöses Gefühl geschwächt hatten, war es dem Cardinal von Lothringen gelungen, ihn durch Intriguen aller Art, besonders aber durch erheuchelte Hinneigung zur Augsburgischen Confession und Darstellung der Calvinisten als „Sakramentirer“ und Aufrührer, in kirchliche Schwebe über allen Confessionen zu versetzen, in welcher der schwache, eitele Mann sich noch das Ansehen des denkenden Forschers geben konnte. In dieser Schwebe hielt ihn auch der berüchtigte Latitudinarier und Apostat Franz Balduin (von Calvin „versipellis Mediator“ genannt), welcher mit der berühmten irenischen Schrift Cassander's (s. d. Art.) zu ihm gekommen war. Da brachte ihn der spanische Gesandte durch Vorspiegelung der Wiedererlangung des verlorenen Obernavarra oder der Entschädigung für dasselbe zum gänzlichen Abfalle oder, wie es in einer hugenottischen kirchlichen Staatsschrift der damaligen Zeit heißt, zum „Verkauf seiner Erstgeburt für einen Napf mit Suppe.“

Jener erheuchelten Hinneigung zur Augsburgischen Confession, bei welcher der Cardinal auch evangelische Predigten hielt, lag augenscheinlich der Beweggrund unter, den Riß zwischen den Calvinisten und Lutheranern noch mehr zu erweitern und zu vertiefen und diese in dem täglich erwarteten Kampfe jener mit den Katholiken auf die Seite der letzten zu ziehen. Gleiche Absicht, Spaltung und Verwirrung unter den Calvinisten selbst hervorzubringen und die Hoffnung, eine Gelegenheit zu finden, sein Licht glänzend leuchten zu lassen, mochten den falschen Mann bewegen, gegen den Willen seiner eigenen Partei das berühmte Colloquium von Poissy (s. d. Art.) durchsetzen zu helfen. So kam er den Wünschen der verhaßten Calvinisten entgegen, welche ihrer dogmatischen und überhaupt theologischen Ueberlegenheit mehr als ihres Verhältnisses zu der katholischen Nationalkirche, dem Staate und der Majorität des Volkes sich bewußt, von diesem Religionsgespräche sehr sanguinische Hoffnungen hegten und bei Rechenschaftsablegung von ihrem Glauben vor dem Hofe, den Großen des Reichs und der hohen Geistlichkeit wohl an den berühmten Reichstag zu Augsburg denken mochten. Wenn auch jene Hoffnungen großentheils unerfüllt blieben und dieser Gedanke sich als chimärisch herausstellte und das Colloquium überhaupt kein direktes Resultat lieferte, so war es doch von großer Wichtigkeit. Denn es gab den Calvinisten zuerst Gelegenheit, öffentlich und vor der glänzendsten Versammlung von ihrem Glauben Rechenschaft abzulegen, ihre Ueberlegenheit zu zeigen und durch den unmittelbaren Eindruck ihrer Deputirten, namentlich Beza's, dessen Wahl zum Redner und Vorsteher derselben die glücklichste war, manche ungünstige Vorurtheile zu berichtigen, sowie denn dasselbe Anlaß gab, daß ihre heftigsten Gegner die stärksten Blößen gaben, wodurch sie das Gelächter selbst der Ihrigen wurden. Ebenso zeigten die Gegner durch tumultuarische Aeußerungen des Unwillens ihren Mangel an bessern Beweis- und Widerlegungsgründen und selbst an Schicklichkeitsgefühl, und durch ungestümes Dringen auf Auflösung der Versammlung, wie wenig ihnen an einer Vereinbarung gelegen war. Die Kirche und das Abendmahl waren die Hauptpunkte, um welche sich der Streit drehte. Der erste Punkt sollte die Calvinisten in Betreff der Neuheit ihrer Kirche und der ihren Predigern mangelnden Berufung in Verlegenheit bringen, der andere aber, für welchen der Cardinal einen aus einer lutherischen Bekenntnißschrift unzusammenhängend genommenen Artikel seinen Gegnern zur Unterschrift vorgelegt hatte, in die Alternative versetzen, entweder durch Verwerfung der leiblichen Gegenwart jenen Riß zwischen den lutherischen Deutschen und ihnen, als unheilbaren „Sakramentirern“ zu vollenden, oder durch Annahme derselben die „Brandfackel“ in die eigene Kirche zu werfen. Es ist nur zu bekannt, daß jenes wenigstens theilweise erreicht wurde, indem die von Calvin wiederholt nach Poissy erlassene Warnung, sich die Augsburgische Confession nicht aufbürden zu lassen, die er doch selbst unterschrieben hatte, ihm vor den Lutheranern eine Blöße gab, welche seine Erklärung, jene Confession (und zwar die Variata) im Sinne ihres Verfassers (Melanchthons) und nicht ihrer spätern

Ausleger unterzeichnet zu haben, vor ihnen nicht zudecken konnte. Zu bedauern ist jedoch, daß Calvin den Eindruck der von ihm wohl erkannten Perfidie des Cardinals, welche in dessen bald folgender Zusammenkunft mit dem Herzoge von Würtemberg in Zabern ihre Spitze erreichte, auch auf die Augsburgische Confession selbst übergehen ließ und er in dem Schreiben, in welchem er dieselbe gegen Beza für „eine Brandfackel in der Hand euerer Furie“ (des Cardinals) erklärte, sagen konnte: „Aber es ist zu untersuchen, warum sie uns aufgebürdet wird: da ihre Flauheit (mollities) den Entschiedenen stets mißfallen, ihren Verfasser gereut hat und sie an vielen Stellen nur für den speciellen Gebrauch Deutschlands eingerichtet ist; ihrer Kürze und Dunkelheit, und daß sie durch Uebergehung von Punkten von größter Wichtigkeit verstümmelt ist, nicht zu gedenken“ *). Indeß siegte doch das bessere Bewußtseyn bei einigen Gliedern der Versammlung und selbst bei dem Cardinal insoweit, daß, um eine Vereinbarung in dem Punkte des Abendmahls zu versuchen, ein Ausschuß oder Collegium von je fünf Mitgliedern der beiderseitigen Parteien beschlossen wurde und auch wirklich zu Stande kam. Es wurde von katholischer Seite in wohlmeinender Absicht vorgeschlagen, die leibliche Gegenwart „unter irgend leiblichen Ausdrücken“ (en quelques bons termes, nach Beza's Geschichte) zuzugeben. Dies war schon in einer Formel geschehen, welche Montluc, Bischof von Valence, selbst halber Calvinist, und Claude d'Espence von katholischer, und Beza und des Gallars von reformirter Seite gebilligt hatten. Nach einigen von dem alten Peter Martyr, aus Rücksicht auf Bullinger, gegen das Empfangen des Leibes Christi „wirklich und wesentlich“ (vere et substantialiter) erhobenen Schwierigkeiten, kam endlich eine Formel zu Stande, in der die leibliche Gegenwart keineswegs zugegeben, die „Substanz“ aber, an welcher den Calvinisten besonders gelegen war, und mit ihr auch die reale Gegenwart nach Calvin's Begriff, selbst gegen Martyr und die Züricher gerettet und dem Art. 36. der französischen Confession nichts vergeben wurde. Die über diese Vereinigung von der Königin-Mutter und dem Cardinal wenigstens geäußerte Freude war aber nicht von Dauer und konnte es nicht seyn: da selbst in minder aufgeregter Zeit das Volk auch durch ein ökumenisches Concil sich schwerlich eine den eigentlichen Brennpunkt seines Glaubens — die Verwandlungslehre mit ihrem gewaltigen Zauber — verdunkelnde Formel sich hätte aufbürden lassen. In dieser Zeit und ganz nahe vor dem blutigen Kampfe war aber die Einziehung dieses sammelnden Paniers vollends undenkbar und es daher natürlich und von der Sorbonne sogar klug, daß sie der Aufregung, welche die Formel bei ihrer bloßen Bekanntwerdung unausbleiblich hervorgebracht haben würde, durch die Erklärung, daß sie ungenügend, verfänglich und ketzerisch sey, zuvorkam. Ihre katholischen Verfasser und Beförderer konnten natürlich der Verdächtigung nicht entgehen und die Königin-Mutter und der Cardinal die Flecken der Häresie in der Folge nur im Blute der Hugenotten abwaschen. Unterdessen nahm aber der Eindruck, welchen das Religionsgespräch gemacht hatte, wie es zu geschehen pflegt, mit Zeit und Raum lawinenartig zu, so daß Beza erklären mußte, den ungestümen Eifer der Seinigen mehr zu fürchten als die Verfolgungen der Gegner. Die religiösen Versamm-

*) Zu bemerken, wenn auch hier nicht zu erörtern, sondern anderweiter Untersuchung vorzubehalten oder zu empfehlen, ist Soldan's Bestreitung der von allen mir bekannten Historikern und Biographen (wie noch neuerdings von Baum in dessen werthvollem Werke: „Theodor Beza“), auf Grund von Quellenschriften gegebenen Erzählung, daß der Cardinal fünf deutsche Theologen zu dem Religionsgespräche berufen habe, um sie mit den reformirten in Streit zu bringen, da man es so machen müsse, wie der heilige Paulus, der auf diese Weise mit den Pharisäern und Sadducäern fertig geworden sey. Eins der stärksten Argumente Soldan's ist, daß der Cardinal, wenn er diese Absicht gehabt hätte, entweder die (bekanntlich zu spät gekommenen) deutschen Theologen früher bestellt oder die Abendmahlsfrage (welche die Calvinisten doch so gern bis an's Ende verschoben hätten) bis zu ihrer Ankunft hingehalten haben würde. (Gesch. d. Protestantismus in Frankr. Bd. I. S. 531 u. fg.)

lungen der Hugenotten waren nicht allein nicht mehr zu verhindern, sondern erfolgten auch in Massen zu Tausenden, sogar zum Theil bewaffnet. An vielen Orten bemächtigten sich die Reformirten der katholischen Kirchen mit Gewalt, an manchen bedurfte es einer solchen Besitznahme nicht, da sie dieselben verlassen fanden, und hie und da wurden sie ihnen von ihren katholischen Mitbürgern zum Simultangebrauche überlassen.

Unter diesen Umständen kam das berühmte Januaredikt (1562) zu Stande, um so merkwürdiger und wichtiger, als es der erste öffentliche Akt war, welcher den Reformirten Anerkennung und Religionsfreiheit gewährte und als es gleich nach dem Eingange der aufregendsten Nachrichten von ihren Gewaltthaten, namentlich in der Guyenne und auch nach einer bis zur Insolenz gehenden Vorstellung des spanischen Gesandten erlassen wurde. Es war in einer kurz vorher gehaltenen, außerordentlichen Reichsrathssitzung berathen und vorzüglich durch eine Rede des trefflichen Kanzlers durchgesetzt worden, in welcher derselbe u. A. die Beantwortung der Hauptfrage, ob die religiösen Versammlungen der Hugenotten zu dulden oder zu verbieten wären? in seinem Sinne durch die weit über seine Zeit hinausgehende Erklärung unterstützte, daß Viele Bürger seyn können, welche nicht Christen wären, daß der aus dem Schooße der Kirche Ausgeschlossene noch nicht aufhöre, Bürger zu seyn und daß wir mit Denen, welche mit uns nicht die gleiche Gottesverehrung haben, dennoch im Frieden zu leben vermögen. Dieses Edikt gebot „Denen der neuen Religion“ die Zurückgabe und -Erstattung aller von ihnen den Katholiken genommenen Tempel, kirchlichen Gebäude, Geräthe und sonstigen Gegenstände, der den Geistlichen entzogenen Einkünfte u. s. w., untersagte ihnen alle religiösen Versammlungen in den Städten und den Bau eigener Tempel und gestattete ihnen diese Versammlungen nur außerhalb der Städte und zwar „bis ihnen Gott die Gnade erzeige, sie in einen und denselben Schafstall zurückzuführen, provisorisch und bis zur Bestimmung des allgemeinen Concils“ u. s. w. Obgleich dieses Edikt den Calvinisten nur Kümmerliches und dieses bloß einstweilig gewährte und ihnen als ein wirkliches „Restitutionsedikt“ entzog, was sie an vielen Orten schon besaßen: so wurde es doch von ihnen, namentlich von Beza, mit eben so vieler Freude aufgenommen, als es bei den Katholiken Verdruß, ja selbst Widerstand erregte: Viele Parlamente (namentlich das Pariser) erhoben gegen dasselbe die stärksten Vorstellungen (Remonstrances) und konnten erst nach wiederholten königlichen Befehlen (Lettres de jussion) und nur mit Beimerkung verwahrender Clauseln und Bedingungen zu seiner Einregistrirung vermocht werden. Insbesondere erklärte das Parlament von Paris die Unverträglichkeit der Duldung zweier Religionen mit der kirchlichen Territorialeinrichtung und -Eintheilung und warf die bedenkliche Frage auf, wie ein Bischof, als Seelenhirte verpflichtet, gegen die Wölfe seine Stimme zu erheben und vor ihnen die ihm anvertrauten Schafe zu warnen, dieselben, um die Prediger zu hören, ruhig aus der Stadt gehen lassen und so mehr dem Gebote des Königs als Gottes gehorchen könne? Der Herzog von Guise aber ließ sich auf solche Prinzipfragen nicht ein, sondern sprach durch die Erklärung, daß er das Edikt mit der Schärfe seines Schwertes zerschneiden wolle, seine Ansicht und mit ihr die Stimme der katholischen Majorität über dasselbe rund und summarisch aus.

Von seinen Freunden und den Stimmführern der specifisch-katholischen Partei zu Paris mit seinem Bruder, dem Cardinal, zur Rettung der Kirche in die Hauptstadt gerufen, traf der Herzog von Guise, nach der mit dem ehrlichen Herzog von Würtemberg und seinen Theologen zur Verdächtigung der Calvinisten zu Zabern gehaltenen Besprechung, mit einem zahlreichen bewaffneten Gefolge am Sonntage des 1. März 1562 in dem Städtchen Vassy in der Champagne in dem Augenblick ein, als die dasige reformirte Gemeinde zum Gottesdienste in einer Scheune sich versammelte. Da war ein Zusammenstoß so natürlich, daß es bei der Aufregung der Gemüther nicht allein unnöthig ist, sondern auch gesucht und ungerecht wäre, den sogleich folgenden, an den Calvinisten verübten blutigen Gewaltthaten, welche als „das Gemetzel“ oder „Blutbad von Vassy“ (le massacre de Vassy) eine traurige Berühmtheit erlangt haben, Absicht und

Plan von Seiten Guise's unterzulegen. Aber ebenso natürlich war es, daß dieses von den Hugenotten geschah und das Gerücht von dem Gemetzel von Bassy wie ein Flugfeuer über Frankreich hinlief und den überall aufgehäuften Brennstoff entzündete. Nichts, weder die Politik der Königin-Mutter, noch die weise Mäßigung des Kanzlers, konnte den in den Tiefen des kirchlichen Volkslebens längst vorbereiteten Kampf aufhalten, zu dem jene Begebenheit nur den Anstoß gegeben hatte. Und der allgemeine Ruf der Reformirten: „Israel zu deinen Zelten!" riß die länger als die Triumvire zaudernden hugenottischen Anführer in den grausamen und verderblichen Religions- und Bürgerkrieg, in welchem die Königin Mutter mit ihrem Sohne eine Zeitlang unschlüssig und sogar auf die Seite der Calvinisten sich neigend und ihren Schutz gegen das Triumvirat suchend, von demselben mit übermüthigem Zwange auf seine Seite gezogen wurde. Nur periodisch wurde dem Kriege durch sogenannte „Pacificationsedikte" ein Ziel gesetzt, auf welche die Calvinisten, nach wiederholten Erfahrungen von Treubruch, ohne andere Garantieen als das königliche Wort zu verlangen, mit fast kindlicher Arglosigkeit eingingen. Sie muß einestheils dem Leichtsinne und der Ermattung, anderntheils auch ihrer christlichen und loyalen Gesinnung und der, nach dem großen Dichter, auch die schuldbeladenste Majestät schirmenden Göttlichkeit, endlich aber der mächtigen Idee der französischen Nationaleinheit zugeschrieben werden. Diese Idee war es allein, welche die Calvinisten nach dem den ersten Krieg endigenden Frieden von Amboise (1563) vermochte, die von ihnen zu Hülfe gerufenen Engländer mit einer selbst von ihren katholischen Landsleuten gerühmten Hingebung und Tapferkeit aus Frankreich vertreiben zu helfen. Von gleicher Seite ist wenigstens theilweise anerkannt worden, daß, mitten unter den Greueln des Krieges und seinen auch in den disciplinirtesten Heeren nie ganz zu vermeidenden Ausschweifungen und Unordnungen, die calvinistischen Truppen Gottesfurcht und Frömmigkeit bewiesen und eine fast mönchische Zucht beobachteten, welche nur in dem puritanischen Heere des folgenden Jahrhunderts übertroffen wurde, und daß sie, nach zeitweisem Abweichen von dieser Bahn, stets wieder auf dieselbe zurückkehrten. Der Admiral Coligny, dessen sittliche, politische und militärische Größe, bei allem Tadel seiner Religion, zu erheben, vielen katholischen Geschichtschreibern eine Nationalehrensache ist, war gleichsam der Felsen, an dem sich die Wellen der Zuchtlosigkeit brachen, und die trefflichen Prediger, welche dem Tode nicht bloß auf dem Schlachtfelde, sondern auch auf dem Blutgerüste und von den Händen eines bis zur Raserei fanatisirten Volks die Stirn zu bieten hatten, können als das die hugenottischen Heerhaufen mit Frömmigkeit, Gottesfurcht und Zucht durchdringende Ferment angesehen werden. Und von der Rechtmäßigkeit, ja Heiligkeit*) des Krieges überzeugt und sie bei allen Gelegenheiten lehrend und predigend und durch die Macht ihrer Rede und ihres Beispiels einer Adelspartei entgegentretend, welche diese Ueberzeugung entweder nicht theilte oder nicht zu theilen aus Feigheit und Bequemlichkeitsliebe vorgab, trugen sie wohl das Meiste zur Fortführung des so ungemein schwierigen und gefahrvollen Unternehmens bei.

Einmal genöthigt, den äußern historischen Faden fallen zu lassen und unsere mehr auf die innere Geschichte gerichteten Betrachtungen weiter zu führen, müssen wir bei Gelegenheit ihrer Prediger bemerken, daß unter den Hugenotten schon bei dem Frieden von Amboise zwei Richtungen hervortraten. Von diesen war die eine aus den angezeigten Ursachen aber auch aus wirklich guten Beweggründen, für die den Frieden herbeiführenden Unterhandlungen und Transaktionen gestimmt, die andere aber erkannte, bei vielleicht gleicher Verabscheuung des Krieges, ihn als einziges Mittel zur Erlangung ihrer Religionsfreiheit, und drang daher darauf, daß er mit Anstrengung und Anwendung aller Kräfte und Mittel geführt, nicht aber durch Unterhandlungen gelähmt und durch auf der einen Seite hinterlistige, auf der andern aber leichtsinnig abgeschlossene Friedenstraktate unterbrochen würde. Von diesen Richtungen, welche der die Gesammt-

*) „Bellum sacrum" (Fayus in Vit. Bezae p. 47).

heit beseelende Geist lange nicht zu eigentlichen Parteien sich gestalten ließ, sprach sich die erste in dem ritterlichen Prinzen von Condé und dem hohen Adel, die andere aber — von Capefigue in seiner berühmten, jedoch ungenauen „Histoire de la Réforme" anachronistisch, aber nicht unpassend die puritanische genannt — in dem Admiral und den Predigern aus. Das nach und nach immer tiefer in die gemeinsame Sache dringende politische Element beförderte aber eine ihr verderbliche wirkliche Parteienbildung; besonders als die Hugenotten, um mit dem katholischen Mezeray zu reden, „nicht mehr jenen Admiral hatten, dessen großer und kräftiger Geist durch ganz Frankreich nöthigenfalls unbekannte und wunderbare Triebfedern in Bewegung setzte." Diese Parteien waren nach der Benennung, mit welcher die eine die andere spöttisch, oder auch feindlich bezeichnete, die der „Politiker" und „Consistorialen" und von jener der sogenannte „Bearner", oder der nachherige König Heinrich IV., und von dieser der an Ritterlichkeit seinem Vater gleiche, an Sittenreinheit ihn aber weit übertreffende Sohn des in der Schlacht bei Jarnac (1569) gebliebenen oder vielmehr nach erfolgter Gefangennehmung meuchlerisch gemordeten Prinzen von Condé. Jene Partei nannte sich die „Faiseurs" und die andere die „Diseurs", und zwar, da unter den ersten ebenso intriguante Maulhelden, wie unter den zweiten eifrige Thäter waren, beides sich selbst rühmend und ungerecht. Nach ihren Lichtseiten waren dort kluge Mäßigung und hier selbstaufopfernder Eifer, nach ihren Schattenseiten aber bei jenen eigennützige Intrigue und bei diesen Hadergeist, Ungestüm, Unbesonnenheit und bis zur Frechheit ausartende Insolenz die karakteristischen Kennzeichen.

Des dem dritten Religions- und Bürgerkriege ein einstweiliges Ende machenden im Jahre 1570 zu Saint-Germain geschlossenen Friedens erwähnen wir nur insofern, als er den Hugenotten, nächst einigen ihnen gemachten Zugeständnissen, welche über die des Januaredikts hinausgingen, auf zwei Jahre die befestigten Städte la Rochelle, Montauban, Cognac und la Charité als Unterpfänder der ihnen so oft gebrochenen Treue, oder als „Sicherheitsplätze" bewilligte. Dieser Umstand ist in mehreren Beziehungen wichtig. Denn wir sehen hier den Anfang der so ganz schiefen, ja abnormen Stellung, in die die französisch-reformirte Kirche zum Staate, als Staat im Staate, gerieth und daß dieselbe nicht von ihr und noch weniger von ihrer Lehre, sondern allein von Verhältnissen ausging, in die sie durch die Unduldsamkeit und Treulosigkeit der Katholiken und durch das Prinzip des Staats, daß es nur eine Religion in demselben geben könne, getrieben worden war. Wie der „allerchristlichste König und älteste Sohn der Kirche" nach seinem Krönungseide, dem geschichtlichen Rechte und der geschichtlichen Tradition sie nicht bloß von dem Staate ausschließen, sondern sogar vertilgen mußte, so hatten die Hugenotten, wenn sie diese Vertilgung nicht über sich ergehen lassen wollten, keine andere Wahl, als in diesem ihnen feindlichen Staate, und nach Umständen gegen denselben, einen Staat zu bilden.

Wenn auch die Bluthochzeit (1572), nach Perefixe, Erzbischof von Paris (Histoire du Roy Henry le Grand), „jene verabscheuungswürdige That, welche ihres Gleichen weder gehabt hat, noch, so es Gott gefällt, je haben wird", in Folge neuerer Geschichtsforschung, nicht die Frucht langer teuflischen Ueberlegung war: so zeigen doch gleichberechtigte Untersuchungen, daß ihre tief in der unglücklichsten aller Zeiten und in dem Fanatismus des katholischen Volks liegenden Keime von dem Hofe und dem Klerus gepflegt wurden und daß von der Unthat, lange vor ihrer Verübung, an katholischen Höfen und sonst, ja selbst bei den Hugenotten, die Rede war *). Das

---

*) Dies geht unwiderleglich aus diplomatischen Depeschen hervor, welche sich bei *Groen van Prinsterer* „Archives ou Correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau" T. IV. p. 13* u. fg. abgedruckt befinden, nach welchen die Bluthochzeit von den franz. Diplomaten, je nachdem man ihre Billigung oder ihre Mißbilligung erwartete, am römischen und spanischen Hofe als ein „acte prémédité", dem Kaiser aber als ein „acte non prémédité" dargestellt wurde. Der Kaiser

Verfehlte des, wenn auch erst nach der meuchlerischen Verwundung Coligny's gefaßten über ganz Frankreich gehenden ungeheuern Mordplans ist weltbekannt und es bedarf nur der Erwähnung, daß derselbe, gegen seine Anstifter sich wendend, zu dem vierten Religions- und Bürgerkriege und zur Bildung der neuen Partei der „Politiker“ unter dem jüngsten Bruder des Königs, dem Herzoge von Alençon, nachher von Anjou, und den Söhnen des bei Saint-Denys (1567) gebliebenen Connetable von Montmorency, den Anstoß gab. Der durch die Umstände ganz gerechtfertigte unsichere Bund der Hugenotten mit den Politikern trug natürlich noch zu stärkerer politischer Färbung und zu größerer Alterirung des religiösen Prinzips der Calvinisten und überhaupt zur Zersetzung der Parteien bei. Eine andere bleibendere und wohl auch schädlichere Folge der Bluthochzeit war die, daß die durch Mord, Flucht, Einschüchterung und Abfall herbeigeführte Entfernung so vieler hugenottischen Edelleute von dem gemeinsamen Unternehmen den Schwerpunkt desselben mehr als früher in den Bürgerstand der Städte verlegte. In demselben fanden jene Schriften der durch den fürstlichen Frevel noch mehr entfesselten Geister einen starken Anklang, mit dem die keineswegs erloschenen Erinnerungen an die mittelalterlichen städtischen Freiheiten zu wirklich republikanischen Bestrebungen sich verbanden.

Unterdessen tauchte (nach einem neuen und bald wieder gebrochenen Frieden) in dem Bunde der Ligue ein weit gefährlicherer Feind des Königs auf. Derselbe (nun Heinrich III.) nahm, um diesen zur Vertheidigung der katholischen Religion geschlossenen Bund unschädlich zu machen, zu dem verzweifelten Mittel seine Zuflucht, sich selbst an seine Spitze zu stellen und so zum Parteihaupte zu erniedrigen. Um die Ligue von seinen katholischen Gesinnungen zu überzeugen, hob er in der ersten Ständeversammlung von Blois alle Edikte zu Gunsten der Reformirten auf und verordnete, daß künftig nur die katholische Religion bestehen sollte. Dies entzündete einen neuen Krieg, welchem das Edikt von Poitiers (1577) ein Ende machte. In demselben wurden den Reformirten die ihnen in dem Frieden von Saint-Germain eingeräumten Bewilligungen zugestanden. Doch gingen sie dadurch über sie hinaus, daß den Calvinisten neun Sicherheitsplätze auf sechs Jahre, eigene Kirchhöfe und in den Parlamenten Bourdeaux, Grenoble, Aix und Toulouse Kammern, jede aus einem katholischen und reformirten Präsidenten und acht katholischen und vier reformirten Räthen, — die sogenannten „Chambres mi-parties“ — bewilligt wurden. Auch desavouirte dieses Edikt die Bartholomäusnacht. Die durch die Unternehmungen des Herzogs von Anjou in den Niederlanden hervorgebrachten Verwickelungen und Verwirrungen verbreiteten sich auch über das unglückliche Frankreich; während die Ligue den Fanatismus immer mehr anschürte und der König auf alle Weise sich verächtlicher machte. Da wurde nach dem Tode des Herzogs die Besorgniß, daß, da Heinrich III. ohne Nachkommenschaft sich befand, der dem Throne zunächst stehende König von Navarra denselben besteigen und die katholische Religion in Gefahr bringen würde, zu einem neuen Mittel der Aufregung gegen die Hugenotten und gegen den unglücklichen König gemacht und dieser genöthigt,

---

erklärte ganz offen, daß man ihm zur Zeit der Vermählungsfeier des Königs von Navarra von Rom aus geschrieben habe: „que à ceste heure que tous les oyseaux estoient en la cage, on les pouvoit prendre tous ensemble, et qu'il y en avoit qui le désiroient“ und sagte dem franz. Gesandten „que quand on veut faire une chose, on ne demeure jamais à faute de trouver couleur et prétexte.“ Ueber die Bluthochzeit verweise ich auf Wachler (Leipzig 1826) und Soldan (Histor. Taschenbuch, 1854). Der Bearbeitung des letzten ist die verdiente Ehre geworden, in's Französische übersetzt worden zu seyn. Die neu erschienene Geschichte von Kubrts ist mir nicht bekannt. Capefigue gibt die Bluthochzeit ausschließlich als einen Akt der lange genährten und verhaltenen und endlich mit zwingender Gewalt ausbrechenden Volksmeinung aus. Als ein Curiosum verdient Schütz's „Die aufgehellte Bartholomäusnacht“ (Leipz. 1845) mit der wenigstens neuen Ansicht genannt zu werden, daß sie eine Verschwörung für die Hugenotten gewesen sey! Die Anzahl der gefallenen Opfer wird verschieden von 20,000 auf 100,000 angegeben.

in Folge des schmählichen mit der Ligue abgeschlossenen Vertrages von Nemours (1585), den Frieden von Poitiers, welchen er doch so gern seinen Frieden nannte, selbst zu zerstören und alle den Reformirten gemachten Zugeständnisse zu widerrufen. Nach diesem Vertrage (auch das Juli- oder Unionsedikt genannt), von dem d'Aubigné sagt, daß er dreimal so viele Hugenotten zur Messe gebracht habe, als die Bartholomäusnacht, und welcher einen neuen blutigen Krieg (von dem Könige, dem Könige von Navarra und dem Herzoge von Guise der Krieg „der drei Heinriche“ genannt) entzündete, bedurfte es, um die Reformirten und mit ihnen die letzte Spur der Reformation aus Frankreich zu vertilgen, kaum noch des dem Könige, nach dem Schrecken der Barricaden und seiner Flucht aus Paris, zu Chartres von dem übermüthigen Guise abgedrungenen (abermaligen) Unionsedikts (1588). In demselben verpflichtete sich Heinrich III. eidlich, vor Ausrottung des letzten Ketzers aus seinem Reiche nicht die Waffen aus den Händen zu legen; überdieß legte er seinen Unterthanen die gleiche Verpflichtung auf und befahl ihnen zugleich, nie einen sich nicht zur katholischen, apostolischen und römischen Religion bekennenden Fürsten als König anzuerkennen. Diesem Eide folgte in der zweiten Versammlung der Reichsstände zu Blois, in welcher das Unionsedikt von diesen beschworen und zum Reichsgrundgesetz erhoben wurde, am 4. Dezember 1588 ein „auf das heilige Mysterium des Altars“ von dem Könige feierlich beschworener Aussöhnungsakt mit dem Herzoge, nach welcher Handlung Heinrich III. diesen am 23. und seinen Bruder, den Cardinal von Guise, am 24. desselben Monats ermorden ließ!!

Dieser Doppelmord, welchem die, wenn auch nur bedingte, päbstliche Excommunication folgte, regte die Ligue und durch diese die größte Majorität der katholischen Bevölkerung so gewaltig gegen Heinrich III. auf, daß er sich genöthigt sah, sich mit dem „Bearner“ und seinen Hugenotten, für deren Vertilgung er doch kurz zuvor eidlich sich verpflichtet hatte, zu verbinden, eigentlich aber sich ihnen in die Arme zu werfen. „Es war,“ bemerkt Ranke (Franz. Gesch. Bd. I. S. 467) „von unermeßlichem Werthe, daß es in Frankreich noch eine Macht gab, die von dieser allgemeinen Bewegung nicht ergriffen war: das Heer des Königs von Navarra.“ Allen Feinden der französischen Reformirten inner- und außerhalb ihres Landes kann und muß es als eine unumstößliche Thatsache entgegengehalten werden, daß sie es waren, denen Frankreich die Erhaltung seiner Monarchie und seine Rettung entweder vor Zerstückelung unter mächtige Magnaten oder vor Einverleibung in das spanische Reich verdankte.

Nach der Ermordung Heinrichs III. durch den Jakobinermönch Jakob Clement (1595) war zwar Heinrich IV. von den meisten damals an dem königlichen Hofe sich befindenden Großen als König anerkannt worden, er befand sich aber in einer Lage, in der ihn nur sein Heldenmuth, der Glanz seiner Siege, seine Gesinnung, welche der Karakter seiner nächsten Vorgänger und seiner Zeit überhaupt leicht als edel erscheinen ließ, retten konnten. Außer dem offenen Kriege mit der gewaltigen Ligue, welcher immer neue Kräfte aus den unerschöpflichen Tiefen des katholischen Volkslebens, Gelder aus Spanien und Anregungen durch den in Paris sich aufhaltenden und selbst fanatischen päbstlichen Gesandten zuflossen, hatte er einen vielleicht noch schwereren Kampf mit seiner eigenen, vielfach in sich selbst zertheilten Partei zu bestehen. Doch war es für ihn ein Glück, daß eine gleiche, nur nicht durch eine hervorragende Persönlichkeit gehaltene Zersetzung auch bei der Ligue stattfand, eine Zersetzung in oligarchische, städtisch-municipale und wild ochlokratische Bestrebungen unter der Firma der katholischen Einheit, die sie um so weniger ganz niederzuhalten vermochte, als selbst die Päbste dem tollen Treiben der Pariser Demagogie die Sanktion versagten und die Intriguen der Spanier durchschauten.

Die Hugenotten, welche die Religionskriege und die beginnende Wiedergeburt und Kraftentwickelung der katholischen Kirche von der chimärischen Hoffnung einer völligen Reformation Frankreichs geheilt hatten, erkannten bald den Unterschied zwischen sonst und jetzt, und wurden mit der gerechtesten Besorgniß des Abfalls ihres Königs erfüllt. Diejenigen unter ihnen, welche politischen Blick hatten, sahen wohl ein, daß durch diese

Veränderung des Königs Stellung erhöht, sein Gesichtskreis erweitert und sein engeres Parteiverhältniß zu ihnen in ein sie mit ihren katholischen Reichsgenossen gleich umfassendes Verhältniß königlicher Fürsorge ausgedehnt werden müßte, welches zugleich eine Abschwörung zur fast nothwendigen Folge haben würde. Diese Anschauung spiegelt sich in dem Herzoge von Sully nach ihrer Lichtseite ab. »Obgleich Calvinist,« sagt er von sich selbst,« war ich doch fest überzeugt und habe dieses Geständniß den gelehrtesten reformirten Predigern abgenöthigt, daß Gott in der katholischen Kirche nicht minder geehrt wird, als in der protestantischen.« Aber in dunklerer Färbung und auf tieferer Stufe erblicken wir Hugenotten, die aus der von calvinistischen Theologen und Predigern aufgestellten Ansicht, daß man auch in der katholischen Kirche selig werden könne, und aus deren Dogma, daß dies außer derselben nicht möglich sey, den Schluß zogen, daß man das gemeinsam Anerkannte dem nur theilweise als gewiß Anerkannten, und theilweise Bestrittenen unbedingt vorziehen müsse. Und »dies war,« sagt d'Aubigné in seinem Bekenntnisse des Herrn von Sancy, »die Bresche, die den König und Viele bereit machten, sich zu ergeben.« Er drückt dies noch stärker in den diesem Apostaten in den Mund gelegten Worten aus: »Um einen Staat (état) zu retten, ist der König abgefallen. Und ich bin es, um den meinigen (Stand) zu retten*).« Die Abschwörung erfolgte mit der größten Feierlichkeit in der Kirche zu St. Denis (25. Juli 1593).

Die über das Edikt von Nantes gepflogenen Unterhandlungen und die Schwierigkeiten, welche sich ihm von allen Seiten und seiner Einregistrirung von Seiten des Parlaments von Paris entgegensetzten, sind zu mannigfaltig und gehören zu sehr in die politische Geschichte, um hier angeführt werden zu können. Ueberdies hat sie Ranke (Franz. Gesch. Bd. II. S. 42 f.) in ihren, man kann wohl sagen, feinsten Zügen so treffend dargestellt, daß wir von ihnen einen Auszug geben müßten, aber zugleich zu prägnant, um denselben zu versuchen. Wir begnügen uns daher mit einer kurzen Angabe des Hauptinhalts des Edikts selbst (1598).

Es enthält 92 Artikel, denen noch 56 besondere oder geheime Artikel (articles particuliers) und 2 „Brevets“ als Erläuterungen, Ergänzungen u. s. w. folgen. In denselben wird allen Unterthanen der »sogenannten reformirten Religion« (Religion prétendue Reformée) Gewissensfreiheit bewilligt, die Cultfreiheit aber unter mancherlei, theils auf den frühern Pacifikations-Edikten, theils auf der damaligen Sachlage beruhenden Bedingungen eingeschränkt. Was die letzte Beschränkung betrifft, so zeigt sie mehr als Alles, daß die Gewalt dem Rechte vorging und auch das neue Gesetz ihr sich fügen mußte; wie wieder das Recht da eingeräumt wurde, wo die Macht es zu behaupten sich fand. So wurde die Religionsübung den Reformirten da gestattet, wo sie dieselbe in den Jahren 1596 und 1597 besaßen, was eigentlich nach dem geschichtlichen Zusammenhange heißt, wo sie die Mächtigeren waren; während sie in den Gegenden, wo die mehr auf besondere Verträge sich ergebene, auch wohl erkaufte, als besiegte und unterworfene Ligue mächtiger war, diese Freiheit nicht erhielten. Das Nachtheilige, was dieser aus dem faktischen Besitze fließende Rechtstitel für die katholische Religion hätte haben können, wurde durch den Umstand, daß sie überall die herrschende, die reformirte aber bloß die nur an einigen Orten geduldete war, völlig aufgehoben. Wie in den frühern Edikten, namentlich in dem von Amboise, wurde in diesem den Edelleuten mit hoher Gerichtsbarkeit im Bereiche derselben öffentlicher, den Edelleuten ohne diese Jurisdiktion aber nur Familien-Gottesdienst und den in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung zerstreut lebenden Reformirten in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Senechaussée et Gouvernement tenant lieu de Bailliage) ein Flecken oder Dorf zu diesem Behufe gewährt. Zu gerichtlichen Untersuchungen von Streitigkeiten zwischen Bekennern der beiden Religionen und zur Auslegung des Edikts wurde, für die Amtsbereiche der Parla-

*) État bedeutet Stand und Staat; das Wortspiel läßt sich daher im Deutschen nur unvollkommen ausdrücken.

mente von Paris, der Normandie und der Bretagne, gemeinschaftlich eine „Kammer des Edikts“ (Chambre de l'Edict), meist aus katholischen Räthen, in den Ressorts der Parlamente von Grenoble, Bourdeaux u. s. w. aber, in jedem die sogenannte, schon erwähnte „halb getheilte Kammer“ (Chambre Mipartie) von je halb katholischen Präsidenten und Räthen angeordnet. Durch die faktische Annahme der katholischen Religion als der herrschenden wurden natürlich die Verpflichtungen der Reformirten, die katholischen Festtage durch Unterlassung der Werkeltagarbeit zu beobachten (chommer), die Zehnten an die katholischen Geistlichen abzuführen u. s. w. bestätigt. Für diese letzte Verpflichtung wurde den Reformirten zur Unterhaltung ihrer für steuerfrei erklärten Prediger und zur Bestreitung sonstiger kirchlichen Bedürfnisse gestattet, unter der Aufsicht eines königlichen Beamten unter sich Steuern zu erheben, auch ihnen eine Unterstützung von jährlich 45,000 Thalern aus den Staatskassen bewilligt. Da, wo die königlichen Beamten oder Commissarien den Reformirten keine passenden Begräbnißstätten anzuweisen vermöchten, sollte ihnen einstweilen der Mitgebrauch der katholischen Kirchhöfe eingeräumt werden. Der Zutritt zu allen Hof-, Staats- und bürgerlichen Aemtern wurde ihnen gewährt und die Errichtung eigener Hochschulen und Gymnasien ebenso, wie die Theilnahme an den öffentlichen Lehranstalten ihnen gestattet. Das wichtigste der den Reformirten gemachten Zugeständnisse waren aber die vielen sogenannten Sicherheitsplätze auf acht Jahre. Da sie dieselben eigentlich schon im Besitz hatten und nach dem Uebertritt des Königs zur katholischen Kirche kaum zu gutwilliger Abtretung derselben zu bewegen gewesen wären, so bezeichnet dieses Zugeständniß, mehr als alles Uebrige, ihre und des Staates prekäre und schwierige Lage.

Diese Lage läßt uns aber erkennen, daß, wie das Edikt alles nur Mögliche erreicht hatte, — eine Lösung, für welche Ströme Bluts vergeblich vergossen worden waren — dieselbe weder eine vollständige, noch eine Dauer versprechende seyn konnte und daß die Erhebung des Edikts zu einem „ewigen und unwiderruflichen“ Staatsgesetze in seinem Eingange im besten Falle ein, wenn auch durch Umstände und Absicht gerechtfertigter Selbstbetrug der Gesetzgeber war, ein *Idolum Fori*, wie es besonders in dieser Geschichte sich wiederholt. Wie hätte auch ein Gesetz ewig und unwiderruflich seyn können, welches das ihm widersprechende ältere, von der größten Majorität der Nation anerkannte und mit ihrem noch rauchenden Blute besiegelte nicht allein nicht aufhob, sondern auch in seinem „die katholische, apostolische und römische Religion überall wiederherstellenden“ (dritten) Artikel feierlich bestätigte und diese Religion als die herrschende hervorhob? Nur des einzigen, scheinbar geringfügigsten, aber sich durch das ganze folgende Jahrhundert hindurchziehenden und auch jetzt noch wiederholenden Streites über die Beerdigung von Protestanten auf katholischen Kirchhöfen zu gedenken — wie hätte der dieselbe zulassende Artikel neben den vielen kanonischen Verboten „Ketzer in geweihter Erde zu bestatten“ bestehen können? Gewiß ist, daß, wie das Edikt nur von einem Könige, wie Heinrich IV., ohne ihm, wie es bei seinen Vorgängern der Fall gewesen war, mit den Waffen abgedrungen worden zu seyn, ausgehen und bei dem Pariser Parlamente durchgesetzt werden konnte, er allein es war, der es nach seinem richtigen Geiste und wohlwollenden Sinne auszulegen und, im Ganzen wenigstens, auszuführen, die französisch-reformirte Kirche als Staat im Staate bestehen zu lassen vermochte.

Zweite Periode. Die französisch-reformirte Kirche als Staat im Staate. (Von dem Edikt von Nantes bis zu dem „Gnadenedikte von Nimes.“ 1598 — 1629.)

Hatte der Uebertritt Heinrichs IV. zu der katholischen Kirche die französischen Reformirten ihres nominellen Beschützers beraubt und der König ihnen manchen Grund des Mißtrauens und gerechter Beschwerden gegeben: so erkannten sie doch nach dem Morde Ravaillac's (1610) bald, daß sie ihren wirklichen Beschützer und einen, trotz seines Abfalls von ihnen, wahren Freund verloren hatten. Dieser Mord zog sie nicht allein in alle Fieberbewegungen intriguanter Hofleute und ehrgeiziger Magnaten hinein, sondern gab sie auch ihrer eigenen Verkehrtheit Preis, vermöge welcher ihre Großen den schon

unter Heinrich IV. gehegten und gepflegten, aber von ihm niedergehaltenen Gedanken eines hugenottischen Frei- und Bundesstaats (auch wohl unter fremdem Protektorat!) mit aller Lebendigkeit französischer Phantasie wiederaufnahmen, ein Gedanke, zu welchem allerdings eine jenen Bewegungen nicht gewachsene, sondern vielmehr tief in sie verflochtene Weiber- und Camarillaherrschaft einladen konnte, sowie die gegründete Besorgniß vor Beeinträchtigung ihrer Rechte und Freiheiten jene Gedanken zu nähren geeignet war; er war aber um so chimärischer, als die reformirten Großen durch Sonderinteressen getheilt waren und zwischen ihnen und den Consistorialen auch keine zu großen Unternehmungen einladende Einigkeit bestand. Lange wurde indeß der Riß durch Männer, wie Sully und Duplessis, von denen jener das politische, dieser aber das kirchliche Prinzip in gleicher Gesundheit und Reinheit vertrat, und durch das Correktiv der geschichtlichen Tradition und eigenen Erfahrung aufgehalten, so daß die nun zu einem förmlichen „hugenottischen Bunde" organisirten Reformirten anfänglich große Mäßigung bewiesen und bei einem Aufstande des eifrig katholischen Prinzen von Condé gegen die Königin-Mutter allen Lockungen zur Theilnahme an diesem Unternehmen widerstanden. Als aber der mündig erklärte König Ludwig XIII. in der Landschaft Bearn mit Waffengewalt die Messe wiederhergestellt und eine förmliche Gegenreformation bewirkt hatte (1620) — da entzündete sich ein neuer Religions- und Bürgerkrieg. Unterdessen war der Cardinal von Richelieu mit dem Entschlusse an das Staatsruder getreten, die unumschränkte Monarchie auf einer in einen Hof- und Beamtenadel verwandelten, stolzen und widerspenstigen Aristokratie und auf den Ruinen des calvinistischen Föderalismus aufzurichten. Bei diesem Entschlusse wurden die in dem Frieden von Montpellier (1622) gegen die Calvinisten eingegangenen Bedingungen nicht erfüllt und die Hugenotten abermals zum Kriege gereizt, dem, wie er gerechter als der vorige war, das mit England eingegangene Bündniß einen glücklichern Erfolg versprach. Dieser hing besonders von der Behauptung von la Rochelle ab, einem Bollwerke des Calvinismus, insbesondere Sitz des demokratisch-municipalen Calvinismus, und, bei seiner ganzen geschichtlichen Entwickelung und seinen nahen Handelsverbindungen mit den glücklich befreiten Niederlanden, der Brennpunkt föderalistisch-republikanischer Ideen und Hoffnungen. Das Bündniß mit England, welches an dem Herzoge von Buckingham einen schwachen und unglücklichen Nebenbuhler Richelieu's besaß, beschleunigte nur den Fall der stolzen Stadt, indem die englische Flotte, anstatt ihr Hülfe zu bringen, nachdem sie von ihr mit Lebensbedürfnissen versehen worden war, unverrichteter Sache abzog, und sie nur um so früher dem schrecklichsten Mangel und Viele ihrer Einwohner wirklichem Hungertode Preis gab. Dieser Mangel war es allein, welcher die Uebergabe von la Rochelle herbeiführte (1628). Johann Guiton, Maire der Stadt, in dem wir das letzte, aber immer noch gewaltige Zucken des sterbenden republikanischen Calvinismus erblicken, redete den Cardinal bei seinem Einzuge in den nur noch von kaum lebenden Menschengerippen bewohnten Ort, mit den Worten an: „Es ist besser, la Rochelle einem Könige zu übergeben, der es zu nehmen wußte, als einem Fürsten, welcher es nicht zu unterstützen vermochte." Richelieu nahm diese Worte gut auf, wie denn überhaupt den Vertheidigern einer Stadt, deren Einnahme ein ganzes Jahr und einen Kostenaufwand von 40 Millionen Livres erfordert hatte, von den Siegern Mitgefühl und selbst Achtung bewiesen wurde. Nach einem eben so unnatürlichen, als vergeblichen Bündnisse des Herzogs von Rohan mit Spanien, unterwarf sich auch dieser, wenn auch erst in dem nächstfolgenden Jahre (1629); in welchem in dem „Gnadenedikt von Nimes" die französischen Protestanten, zwar die ihnen in dem Edikt von Nantes bewilligten kirchlichen und bürgerlichen Rechte bestätigt erhielten, aber alle politische Selbstständigkeit verloren.

Dritte Periode. Erträgliche Ruhe unter Richelieu und Mazarin (1629—1661).

Richelieu war der religiösen Freiheit überhaupt, weil, nach seiner Ansicht, in die politische einleitend, dem Calvinismus aber besonders abgeneigt und würde, wenn er zur Zeit der Reformation gelebt hätte, seinen gegen die Jansenisten angewendeten Grundsatz:

„Principiis obsta“ gewiß gegen dieselbe durchgesetzt haben. Dazu war es aber nicht mehr an der Zeit und er wieder zu sehr in weit größere Entwürfe und Schwierigkeiten verwickelt und auch, wenn nicht an Karakter, doch an Geist zu groß, um gegen eine durch ihn unschädlich gemachte, aber immer noch ansehnliche Minorität die ihm gewiß oft zugeflüsterten kleinlichen Mittel der Chicane zu gebrauchen. Wohl dachte er daran, die reformirte Religion mit der katholischen zu vereinigen, vielleicht auch, sich zum Patriarchen von Frankreich zu erheben und so die kirchliche Macht mit der staatlichen in seiner Hand zu concentriren, wohl hatte er den Grundsatz, den Calvinisten nur in außerordentlichen Fällen hohe Staats-, Hof- und Kriegswürden zu ertheilen: allein jene Gedanken und diesen Grundsatz unterwarf er wieder seinem Hauptstreben der Erhebung des monarchischen Prinzips über alle Mittel- und sekundäre Macht und der französischen Monarchie über auswärtige Staaten, den Kirchenstaat nicht ausgenommen. So benutzte er das Feldherrngenie und den eifrigen Calvinismus des Herzogs von Rohan im Kriege gegen Spanien, so wählte er den gleichfalls reformirten Grafen von Bethune, um den französischen Gesandten am päbstlichen Hofe, der in der verwickelten Angelegenheit des Veltlin zu Umschweifen gerathen hatte, abzulösen und dem Pabste den Einmarsch französischer Truppen in dieses Ländchen kategorisch zu erklären. Dazu kam sein bis zu kleinlicher Eitelkeit gehender Ehrgeiz, auch in der Wissenschaft herrschen zu wollen, dem sich das Talent selbst unter den Calvinisten bemerkbar machte und zur Auszeichnung darbot. Dieses Alles bewirkte, daß sie unter Richelieu ein ruhiges, auch wohl zufriedenes Leben führen konnten — im Schatten seines eisernen Regiments, welches überhaupt mehr die Großen, als sie drückte, von denen der hohe Adel (auch durch entschiedenen Abfall) immer mehr sich zurückzog. Ihre Prediger und Theologen hatten Muße, den reformirten Lehrbegriff tiefer zu begründen und in populären und gelehrten Schriften auszubreiten. Sie gewannen dadurch und durch ihren Wandel auch Katholiken für denselben und wirkten Bekehrungen, welche gewiß wenigstens aufrichtiger waren, als die entgegengesetzten vieler ihrer von der Luft des Hofes und des Cardinal-Ministers angewehten Großen. Was die reformirten Theologen unter diesen, ihrer Wissenschaft gewiß nicht günstigen äußern Verhältnissen für dieselbe geleistet, verdient alle Anerkennung. Ihre Akademieen zu Saumur und Montauban zogen durch ihre vortreffliche Lehrer und die auf ihnen herrschende Sittlichkeit viele Deutsche vom Adel eben so an, als die Rohheit und der Pennalismus deutscher Universitäten sie von diesen abgeschreckt hatten, und es bedarf keiner weit hergeholten geschichtlichen Untersuchung, um zu finden, daß dies der Kanal war, durch welchen der Calvinismus nach Brandenburg und Preußen drang.

Noch günstiger gestaltete sich die Lage der Calvinisten unter dem Cardinal Mazarin, welcher, seinen Aufschwung überhaupt nicht so hoch nehmend, als sein Vorgänger, die stillen bürgerlichen Tugenden der Reformirten mehr anerkannte und von dieser Anerkennung durch Verleihung von Aemtern (besonders in den Finanzen) an Mehrere unter ihnen thatsächliche Beweise gab. Wenn auch seine geschichtlich gewordenen Worte: „Ich habe keinen Grund, mich über die kleine Heerde zu beschweren; frißt sie auch Unkraut, so schweift sie doch wenigstens nicht aus“ den römischen Cardinal zu erkennen geben und die geringe politische Bedeutung der Calvinisten aussprechen: so lassen doch auch sie diese Anerkennung durchblicken. Sie ging aber in selbst dem Hofe sich mittheilende wahre Achtung über, als sie, in dem Kriege der Fronde, den lockendsten Anerbietungen des Prinzen von Condé, dem als „großer Condé“ bekannten Feldherrn, nicht bloß widerstanden, sondern auch die Waffen gegen ihn ergriffen, und so den unter der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. schon wankenden Thron stützen halfen. Wenn auch, weil ohne politische und militärische Bedeutung und ohne Führer von Ansehen, nicht so augenfällig und glänzend, wie in den Zeiten der Ligue, hatten doch die französischen Reformirten kaum weniger bei dieser Gelegenheit zur Rettung der Monarchie beigetragen. Denn schon hatte der lauernde Cromwell Emissäre in das mittägliche Frankreich abgeordnet, um die Stimmung der dortigen Protestanten auszukundschaften, aber auf die Nachricht

von ihrer Treue aller Einmischung in den gefährlichen Handel klugerweise sich enthalten.

Vierte Periode. Chikanen gegen die Reformirten, kleinliche Bedrückungen und wirkliche Verfolgungen derselben bis zur endlichen Vernichtung ihres kirchlichen und bürgerlichen Daseyns durch die Aufhebung des Edikts von Nantes unter Ludwig XIV. (1661—1685).

Ludwig XIV. bei elender Bildung und Erziehung mit einem Instinkte des Großen und einem richtigen Takte geboren, suchte seinen religiösen und kirchlichen Gesichts- und Standpunkt und die politische Größe, der er, im Anfange seiner Regierung auch zum Wohl seines durch Faktionen zerrissenen und geschwächten Reiches, nachstrebte, miteinander in Einklang zu bringen. Es liegen uns davon in seinen für die Belehrung seines Sohnes, des Dauphin, geschriebenen ganz authentischen Memoiren Beweise vor. In diesen Memoiren erklärt er, daß er die große Anzahl seiner Unterthanen der »vermeintlich reformirten Religion« stets für ein Uebel mit Schmerz betrachtet und demnach seinen Plan gegen sie gemacht habe, den, weil nach Gottes Fügung von einer großen Menge Bekehrungen begleitet, er nicht für schlecht halten könne. Dieser Plan bestehe darin, daß er weit davon entfernt sie zu verfolgen, auch nicht einmal durch irgend eine neue Maßregel der Strenge sie zu drängen (presser), sondern vielmehr geneigt sey, ihnen zu gewähren, was sie durch seine Vorfahren erhalten hätten, jedoch wolle er ihnen nichts darüber einräumen, wohl aber das ihnen zu Gewährende, wenn es sich um dessen thatsächliche Erfüllung handle, in die allerengsten Schranken, welche Gerechtigkeit und Schicklichkeit nur irgend zulassen, einschließen. Deßhalb habe er Commissarien zu Vollstreckern des Edikts von Nantes verordnet, auch den Beschluß gefaßt und denselben pünktlich beobachtet, den Protestanten keine von seiner Person allein abhängenden Gnaden zu erzeigen; und dies mehr aus Wohlwollen, als aus Uebelwollen gegen sie, um sie dahin zu bringen, von Zeit zu Zeit, von selbst und ohne Leidenschaft, zu bedenken, ob sie mit gutem Recht freiwillig sich der Vortheile berauben wollten, welcher sie mit allen seinen übrigen Unterthanen theilhaftig werden können. Zugleich habe er beschlossen, die Bischöfe so viel als möglich anzutreiben, an ihrer Bekehrung zu arbeiten und die Aergernisse wegzuräumen, welche sie zuweilen von den Katholiken entfernten, auch die Calvinisten, welche sich gelehrig zeigen würden, anzuziehen, und zwar selbst durch Belohnungen u. s. w.

Hieraus wird uns die Absicht des Königs klar, die Reformirten in die katholische Kirche zurückzuführen und das Edikt von Nantes zwar nicht aufzuheben, wohl aber unnöthig zu machen. Diese Absicht zu erreichen, wollte der König nicht direkte Gewalt und Verfolgung, sondern nur indirekte Mittel anwenden. Sie bestanden in commissarischen Untersuchungen der auf dem Edikt von Nantes beruhenden Rechtstitel der reformirten Kirchen (welche Untersuchungen bei der ganzen Sachlage und der allgemeinen Stimmung unvermeidlich in Chikanen umschlagen mußten) und in Entziehung und Verleihung von Gnaden.

Diese Momente bilden die eigentliche Grundlage des Bekehrungssystems, welches ohne eine Menge außer der Absicht und selbst außer der Kenntniß des Königs liegender Umstände nie in solcher widrigen und zugleich lächerlichen Ausdehnung und Gestaltung zur Ausführung gekommen wäre und wohl kaum den formellen Widerruf des Edikts von Nantes herbeigeführt hätte. Wir können nur einige dieser Umstände anführen.

Jene Untersuchungen nahmen gleich von vorn herein den Karakter der kleinlichsten und gehäßigsten Chikane an. Die Commissarien von dem Klerus und der eigenen Gesinnung angetrieben, von dem Volke aufgemuntert, auch wohl eingeschüchtert und von der Hofluft angeweht, fanden die Rechtstitel vieler Kirchen unzulänglich und dekretirten, zuweilen nach langem, ermüdendem Rechtsgange, die Schließung, auch wohl die Niederreißung der Tempel. Die Hofluft wehte aber auch viele Calvinisten an und trieb die verirrten Schaafe in die Ställe ihrer eigentlichen Hirten, als welche die Lokalbischöfe und -Pfarrer, nach dem sogar durch das Edikt von Nantes wieder aufgerichteten Territorial-

system, stets de jure sich angesehen hatten. Und was die Hofluft nicht vermochte, bewirkten tausenderlei Quälereien, denen die Calvinisten täglich ausgesetzt waren. Die Intendanten, von gleicher Luft angeweht, hatten nichts Angelegentlicheres zu thün, als die Listen der »Neubekehrten« an den Hof zu senden, welcher natürlich manche Sonnenstrahlen der Gunst, als Ermunterungen des frommen, gottgefälligen Werks, auf sie zurückfallen ließ. Die Bischöfe waren noch weniger unthätig — in frommen Ermahnungen, Controverspredigten, Kirchenvisitationen in ihren Sprengeln (in die ja auch die Calvinisten gehörten), Hirtenbriefen, populären und gelehrten Schriften u. s. w., und der große Arnauld schrieb sein Werk: „De la perpétuité de la Foi," Bossuet seine „Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique," Nicole seine „Prejugez legitimes contre les Calvinistes" u. s. w. Unterdessen hielten das Conseil des Königs und die Parlamente mit dem Klerus und den Verwaltungsbehörden im Bekehrungseifer gleichen Schritt und ergoßen sich in Arrêts, Deklarationen, Edikten, Patentbriefen, Ordonnanzen, auch wohl in „Lettres de cachet." Noch fehlten die Dragoner- und Geldbekehrungen. Zu jenen wußte der Kriegsminister Louvois Rath: der es ganz natürlich fand, bei Einquartirungen den gehorsamen Katholiken auf Kosten der widerspenstigen Calvinisten Erleichterungen zu verschaffen. Auch der König fand es natürlich, und von dem geheimen Befehle seines Kriegsministers, der Soldateska den Zügel schießen und sie mit Mann und Roß bei ihren calvinistischen Wirthen auf Diskretion leben zu lassen, hatte er keine Kunde. Wohl wurden dabei nach dem ausposaunten Grundsatze: „Ecclesia abhorret a sanguine," dieselben an ihrem Leben geschont, aber mit den »heilsamen Qualen« des Hungers und Durstes, der Schläge, des Fuchsprellens, Tag und Nacht währender Trommelwirbel u. s. w. so lange heimgesucht, bis sich ihre harten Herzen erweichten und sie ein Glaubensformular unterzeichneten, dem der weitherzige »Bekehrer« (convertisseur) zuweilen die dogmatische Spitze abgestumpft hatte (s. d. Art. Calas). Die Geldbekehrungen brachte der Akademiker Pellisson (früher selbst Calvinist) in ein geordnetes System, an der Spitze der Verwaltung des aus den „Economats" oder den Einkünften der vakanten geistlichen Pfründen gebildeten Bekehrungsfonds. »Diese goldene Beredtsamkeit«, sagten selbst die Frommen am Hofe, »war zwar weniger gelehrt, aber weit überzeugender, als die Bossuets.« Die Dragonerbekehrungen und der »Seelenhandel«, wie ihn die Calvinisten nannten, fanden gelehrte und ungelehrte Vertheidiger. Wie die Irrenden »mit Hülfe heilsamer Qualen von ewiger Pein abzuwenden« die Liebe fordere, so sey es Pflicht, »den Weg zur Wahrheit mit Blumen zu bestreuen.« Der Heiland habe ja auch seine hungrigen Zuhörer mit Brod und Fischen gespeist, der Vater des verlornen Sohnes denselben bei seiner Rückkehr umarmt, geküßt, beschenkt u. s. w. Man berief sich dabei auf die Autorität des Augustin; es erschien die Schrift: „Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les Protestans, avec celle de l'Eglise d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Eglise Catholique." In das Bekehrungswesen wurde nach und nach fast ganz Frankreich wie in einen Strudel hinabgezogen, außer welchem sich zu halten, schwer, und von Seiten der Beamten wenigstens nicht klug war; selbst den Rath des Königs und die Parlamente ergriff der allgemeine Wahn der Zeit; daher sie die widersinnigsten und abgeschmacktesten Verordnungen erließen, wie z. B. daß alle Tempel, in denen Katholiken dem reformirten Gottesdienste beigewohnt hätten, niedergerissen würden, die Prediger mit jedem dritten Jahre ihre Kirchen wechseln müßten, Kinder schon im siebenten Jahre zur Wahl der katholischen Religion reif und fähig wären und man durch ihre Aufnahme in dieselbe »die ihnen von Gott gegebenen Bewegungen unterstützen müsse,« daß von den Bänken in den calvinistischen Tempeln die Rücklehnen abzunehmen wären u. s. w. Die glänzendsten Berichte und Nachrichten von den Erfolgen des angefangenen Werkes gelangten zu Ludwig XIV. und wurden zu eben so vielen ihn berauschenden Lobeserhebungen, welche im Bunde mit den Argumenten jesuitischer Hoftheologen, in ihm die innern Regungen des heiligen Geistes, nach einem Leben voll Sünde und Ehebruch, in dieses Werk veräußerlichten und wirklich jammervoll verkehrten. Die Belege dafür lie-

gen uns in der Quellen- und Staatsschrift vor, welche Rulhière im Auftrage des Ministers Breteuil im J. 1788 als „Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes et sur l'état des protestants“ bearbeitete. Mit wirklich schauderhafter Wahrheit schreibt der Herzog von Saint-Simon, Katholik und kein Freund des Calvinismus, aus eigener, nächster Anschauung über diese Veräußerlichung und Verkehrung: „Der König wollte selig werden, und da er die Religion nicht kannte, so fand er Befriedigung darin, auf dem Rücken der Hugenotten und Jansenisten Buße zu thun.“ (Mém. T. XIV. p. 77.)

Obgleich Abfall von dem väterlichen Glauben immer mehr und mehr bei den Reformirten zur Tagesordnung zu gehören schien, so war doch derselbe lange nicht so allgemein, als jene Berichte und Nachrichten lauteten und es im Interesse des Klerus lag, es den König glauben zu machen, um ihn zum letzten Schritt zu bewegen. Um ihm daher über ihre numerische Stärke und ihren Eifer für ihre Religion die Augen zu öffnen und ihn von weiteren Verfolgungen zurückzuhalten, beschloßen die Calvinisten in einigen Provinzen, namentlich in Poitou und Nieder-Languedoc, an einem Tage und zu einer Stunde auf den Ruinen ihrer Tempel zum Gottesdienste sich zu versammeln. Diese nicht übel berechnete Demonstration scheiterte aber am Mangel an Einheit und Ordnung in der Ausführung und hatte den Erfolg, die Reformirten als Aufrührer zu verdächtigen und ihren gänzlichen Untergang zu beschleunigen.

Aber Ludwig zauderte immer noch, an das Werk seines Ahnherrn, des größten und besten französischen Königs, die letzte Hand der Zerstörung zu legen. Diese Ungewißheit theilte auch sein Rath in Betreff der Ausführung des längst von ihm eingeleiteten Unternehmens, der sich mancherlei Bedenken entgegenstellten. Sie betrafen besonders die reformirten Prediger, die durch ihren Lebenswandel und ihre theologische und Geschäftsbildung, welche letztere sie in stetem Kampfe mit feindlichen Behörden erlangt hatten, einen sehr ansehnlichen Körper bildeten. Sie zu lebenslänglicher Einsperrung zu verurtheilen, war schwierig wegen ihrer großen Anzahl und ließ die Bewahrung eines steten Gährungsstoffes im Herzen Frankreichs befürchten. Von ihrer Verbannung besorgte man aber mit gleichem Grunde die freie Verbreitung dieses Stoffes über alle protestantische Länder, in denen man die öffentliche Meinung aus politischen Gründen zu schonen hatte. Zuletzt entschied man sich für diese Maßregel, welche noch mit aller Härte des Religionshasses und zum Theil unter den kleinlichsten Plackereien ausgeführt wurde.

Endlich wurde das Aufhebungsedikt ausgefertigt, und, nachdem der sterbende Kanzler Letellier, Vater des Kriegministers, ihm das Reichssiegel aufgedrückt hatte, rief er mit Simeon aus: „Herr, nun lässet Du Deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben das Heil gesehen, welches von Dir kommt!“ „Mit Recht erkannte er,“ fügt der Jesuit d'Avrigny, dem wir diese Worte entnehmen, hinzu, „diese letzte Handlung für die glücklichste und glänzendste seines Lebens.“

Weihrauchswolken drangen von allen Seiten nach Versailles zu dem „Urheber des großen Werks“, dem „neuen Constantin dem Großen,“ dem „vollkommensten und gefürchtetsten aller Könige,“ welcher, „wenn auch seine großen Thaten seinen Namen längst schon an die äußersten Enden der Erde getragen haben und bei der fernsten Nachwelt berühmt machen werden, durch diese letzte That denselben bis in die Himmel erhoben und ihm einen dem Untergang des Weltalls überdauernden Ruhm erworben hat!“ Die Geschichte hat aber, außer durch die dem „großen Werke“ auf dem Fuße folgende Zerstörung desselben von der Hand eines namenlosen Jünglings (s. den Art. Court) auch sonst noch ein wiederholt ganz entgegengesetztes Urtheil gesprochen. Denn bald zeigte es sich, daß, was als die mit Blutvergießen zu vertreibende *Materia peccans* in den Eingeweiden Frankreichs, seiner herrschenden Kirche wenigstens, galt, ein sie in wohlthätiger Spannkraft haltendes Gegengewicht war. „So lange als unsere Religion auf einem gewissen Fuße in Frankreich bestand und unsere Claudes, Aubertins, Daillés, Drélincourts sich vernehmen lassen konnten,“ schrieb über ein halbes Jahrhundert später ein

französischer Calvinist, die religiöse Freiheit gegen den Bischof von Agen vertheidigend, »welche lichtvollen Geister hatten die Katholiken ihnen entgegenzustellen! Aber seitdem sie nicht mehr so furchtbare Gegner haben, können wir nicht sagen, daß die gallikanische Kirche ihren Ruhm dahinschwinden gesehen hat? Wo sind jetzt ihre Bourdaloues, Massillons, Fléchiers, Mascarons, Bossuets, Arnaulds und so viele Andere, die sie hervorgebracht hat? In einem so aufgeklärten Jahrhundert, in welchem alle andere Fächer sich vervollkommnen, ist das Studium der Theologie wie aufgegeben, sind die Kanzeln schwach besetzt, und wenn es ja noch Lichter gibt, muß man sie in einer verachteten Partei suchen.« Lauter ist aber das spätere Urtheil der Geschichte, daß nämlich, nachdem Frankreich sein im Calvinismus enthaltenes Salz ausgestoßen hatte, es durch seine katholischen Söhne Voltaire, Diderot, d'Alembert, Helvetius und Lamettrie in jene religiöse und sittliche Fäulniß gerieth, welche sein »philosophisches Jahrhundert« ein so unphilosophisches Ende nehmen ließ. Was die Zeit von 1700 bis zum Jahr 1789 betrifft, so verweisen wir auf die Artikel Brousson und Camisarden, Calas, Court, Kirchen der Wüste, Rabaut, sowie auf den Artikel französisch-lutherische und reformirte Kirche im 19. Jahrhunderte. Jene Zeit von 1700 bis 1789 läßt sich füglich in zwei Perioden zerlegen, wovon die eine, die Jahre 1700 bis 1715 umfassend, und die wir unsere fünfte Periode nennen könnten, die Zeit des Fanatismus ist, die andere von 1715 bis 1789 reichend und folglich als unsere sechste Periode zu bezeichnen, stellt sich uns dar als die Zeit der Wiedergeburt und des fest geordneten Lebens in den Kirchen der Wüste bis zu ihrer religiösen, kirchlichen und bürgerlichen Freistellung und Gleichstellung mit der katholischen Kirche durch die Nationalversammlung.

Der Quellen und Bearbeitungen der vorstehenden Geschichte gibt es, außer den schon genannten, so viele, daß sie hier nicht angegeben werden können. Hauptquelle ist die Beza zugeschriebene „Histoire écclésiastique des églises réformées du royaume de France" (eigentlich mehr eine Chronik in den einzelnen Ressorts der Parlamente, als eine Geschichte). An deutschen Bearbeitungen ist diese Geschichte aber so arm, daß die bloße Anführung der schon citirten Geschichte Soldan's ihr lange nicht den Platz in der historischen Literatur gibt, den sie durch Quellenstudium, Kritik und Composition verdient. Da sie aber nur bis zum Tode Karls IX. geht, so müssen wir auf „Hist. des Protestans de France, dépuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent. Par G. d. Félice. Paris 1850" verweisen, von deren zweiter Aufl. (Paris, 1851) eine sehr empfehlenswerthe deutsche Uebersetzung (von Pabst, Leipzig, 1855) erschienen ist. »Der bedruckte Palm-Baum christlicher Wahrheit. Cölln an der Spree, 1687« ist zwar veraltet, behauptet aber immer noch seinen Werth. — Wichtige Aufschlüsse über die Geschichte und den gegenwärtigen Zustand der französisch-reformirten Kirche findet man in: »Das Christenthum in Frankreich. Von Reuchlin. Hamburg, 1837« und »Die protestant. Kirche Frankreichs. Herausgegeben von Gieseler. 2 Bde. Leipz. 1848.« — Im geschichtlichen Interesse muß bedauert werden, daß »Deutschland und die Hugenotten. Von Barthold. Erster Band. Bremen, 1848« nicht fortgesetzt worden ist. Barthold ist Verfasser mehrerer über diesen noch wenig bekannten Theil der Geschichte Licht verbreitenden Monographieen in dem histor. Taschenbuche. — Durch Bearbeitung, Kritik und ein über fast alle Länder, wohin die franz. Reformirten ausgewandert sind, sich verbreitendes, an Ort und Stelle vorgenommenes, sehr schwieriges Quellenstudium empfiehlt sich: „Hist. des Réfugiés prot. de France. Par Weiss. Paris, 1853." Sie hat in Frankreich große Theilnahme gefunden und zweimal Preise davon getragen. — Populär, erbauend und belebend ist: »Des Glaubens Kraft, oder Denkwürdigkeiten aus dem Leben der ersten Glaubenshelden der protestantischen Kirche, vorzüglich in Frankreich. Von Wenz. Mit einer Vorrede von Dr. Sack. Bonn, 1834. — Endlich aber müssen wir das „Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français" und „La France Protestante. Par M. M. Haag" (die Lebensbeschreibungen berühmter franz. Protestanten in alphabetischer Ordnung enthaltend und heftweise erscheinend) als erfreuliche Zei-

chen des jetzt in Frankreich regen Quellenstudiums und Interesses an diesem bisher sehr vernachläßigten Theile seiner Geschichte anführen und ihnen Fortgang und Theilnahme wünschen. v. Polenz.

Französisch-lutherische Kirche von Ludwig XIV. bis zur Revolution. (Vgl. Röhrich, Mittheilungen aus d. Gesch. d. ev. Kirche d. Elsaßes. Strasb. 1855). Vor dem Jahre 1648 gab es in Frankreich keine lutherische Kirche. Die ersten Reformatoren, die in dem Lande aufgetreten waren, hatten wohl von Luthers Schriften ihre Anregung empfangen; auch bezeichnete man eine Zeitlang die Anhänger der neuen Lehre mit dem Namen Lutheraner, aber Calvin's Einfluß ward bald vorherrschend und jene Bezeichnung verschwand.

Da wurde durch den Westphälischen Friedensschluß das Elsaß an Frankreich abgetreten. Würtembergische, Hanauische, Zweibrückensche u. a. Herrschaften dieser Landschaft kamen von der Oberhoheit des deutschen Reiches unter diejenige der französischen Krone; in mehreren derselben war das augsburgische Bekenntniß eingeführt. Dazu etliche rein lutherische oder gemischte Reichsstädte, Colmar, Münster im Gregorienthal, Weißenburg, Landau. Die Religionsfreiheit war durch den Friedensschluß gewährleistet, welcher später, 1678, durch den zu Nymwegen bestätigt wurde. Für den Besitzstand der Confessionen war das Normaljahr 1624 bestimmt worden. Im Jahr 1681 ward unter ähnlichen Garantieen Strasburg übergeben, endlich im Jahr 1796 trat Würtemberg seine zwischen dem Elsaß und der Freigrafschaft gelegene Herrschaft Mömpelgard ab, von welcher einzelne Theilchen schon früher unter französischer Hoheit gestanden waren.

Aus allen diesen Bestandtheilen ist die evangelische Kirche augsburgischen Bekenntnisses in Frankreich zusammengewachsen, und der verschiedene Ursprung dieser Theile zeigt sich bis auf den heutigen Tag nicht nur in der großen Anzahl der im Gebrauch stehenden Agenden, Gesangbücher und Katechismen, sondern man findet auch seine Spuren in der aus fremdartigen Elementen zusammengesetzten Verfassung der Kirche.

Ludwig XIV. und seine Nachfolger erhielten zwar die garantirte Ausübung der Religion aufrecht, suchten aber doch durch allerhand Mittel die katholische Kirche in den neuen Landestheilen zu begünstigen und zu verbreiten. Verschiedene Ordonnanzen über Proselytismus, gemischte Ehen, uneheliche Kinder und Simultankirchen wurden zu diesem Zweck erlassen, man gibt die Zahl der wieder ganz katholisch gemachten Gemeinden auf 64 an. Im Uebrigen wurde die Kirche von den Herrschaften in herkömmlicher Weise verwaltet. Dr. Kienlen.

Französische reformirte und lutherische Kirche im 19. Jahrhundert. (Vgl. Mäder, ref. Pf. zu Straßburg) die protestant. Kirche Frankreichs von 1787 bis 1846. herausg. von Gieseler. 2 Bde. Leipz. 1848 (ein geist- und stoffreiches Werk); de Félice (Professor in Montauban) histoire des protestans (réformés) de France. Par. 1850 (unparteiische, etwas zu gedrängte Uebersicht). *Vincent*, vues sur le protestantisme en France. 2 Vol. Nîmes 1829 († Pf. zu Nîmes, in jeder Hinsicht ausgezeichnet.) *Bost*, Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux des églises prot. de la Suisse et de la France. 2 Vol. Paris 1854. (Interessante Nachrichten über die Entstehung der Dissidenz.) Die außer Landes erschienenen Arbeiten von Pflanz, Reuchlin und Pressel sind nicht ohne Verdienst, ermangeln aber der gründlichen Sachkenntniß des Inländers und enthalten mitunter grobe Fehler *).

I. Aeußere Verhältnisse und Verfassung. Nachdem die constituirende Nationalversammlung, d. 21. Aug. 1789 die Gleichheit der Rechte aller Bürger erklärt und den 10. Dec. 1790 die protestantischen Kirchengüter des Elsaßes und den im obigen

*) Bei Pressel z. B. ist ein großer, nie dagewesener Irrthum, betreffend die Pfarrwahlen als wirklich bestehend angegeben, bei Reuchlin heißt das Consistorium Lützelstein (*Petite Pierre*) Klein-Peter (!); ersterer wirft dem Straßburger Seminar vor, was ihm noch kein Mensch vorgeworfen hat, noch je vorwerfen wird: daß es zu sehr auf's Praktische gerichtet sey u. s. w.

Artikel angezogenen mömpelgardischen Parcellen vom Verkauf der Nationalgüter ausgenommen hatte, brachen bald für alle Religionsgesellschaften Zeiten der Noth und Trübsal herein. Auch in den evangelischen Kirchen wurde der Gottesdienst geschlossen, die Gotteshäuser zu profanen Zwecken benutzt, die heiligen Gefässe eingeschmolzen, die Pfarrer zum Abschwören aufgefordert und im Weigerungsfalle eingekerkert. — Die Verfassung vom Jahr III. (1795) bestimmte, daß Niemand in der Ausübung seiner Religion gehindert werden solle, daß Niemand gezwungen werden dürfe, zum Unterhalt irgend eines Gottesdienstes beizutragen, daß die Republik keinen besolde. Völlige Anarchie entstand; jede einzelne Gemeinde war souverän, Ruhe und Ordnung kehrte in die verheerten Kirchen erst mit dem Dekret vom 18. Germinal X. (7. April 1802) wieder ein.

Als Napoleon in Unterhandlung mit dem Pabste getreten war, um die Angelegenheiten der katholischen Kirche zu ordnen, wollte man den evangelischen Bekenntnissen zuerst nur den Schutz des Staates gewähren, ohne sich weiter mit ihnen zu befassen. So wäre beinahe das Verhältniß vom Jahr III., das Ideal der jetzigen Dissidenten für diese Bekenntnisse im neuen Frankreich bestätigt worden. Aber die Vorsehung hatte es anders beschlossen; auf Napoleons ausdrücklichen Willen ward den Geistlichen beider evangelischen Kirchen eine Besoldung aus der Staatskasse ausgeworfen und den Kirchen selbst dagegen eine neue Verfassung oktroyirt. (S. de Félice S. 572.) Die Grundzüge dieser Verfassung sind folgende: Die unterste für beide Confessionen gleichförmig eingesetzte kirchliche Behörde ist das Consistorium. Es soll für 6000 Seelen eines geben, gleichviel ob dieselben sich in einer oder in mehreren Gemeinden finden. Dies Consistorium besteht aus den Pfarrern des Sprengels und 6—12 Laienmitgliedern. Letztere werden zum erstenmale von den 25 höchst-besteuerten Familienvätern ernannt, später alle zwei Jahre durch Cooptation abermals aus den Höchstbesteuerten ersetzt, so zwar, daß die fungirenden Laien des Consistorium sich eben so viele Wahlmänner beigesellen und dieses gemischte Collegium die neuen Mitglieder ernennt. Der älteste Pfarrer hat den Vorsitz. Von hier an gehen die beiden evangelischen Confessionen auseinander. In der reformirten Kirche steht über den Consistorien die Provincialsynode. Fünf Consistorialbezirke bilden einen Synodalbezirk; die Synode besteht aus Einem Pfarrer und einem Aeltesten jeder einzelnen Gemeinde, für jede Sitzung von den betreffenden Consistorien ernannt. Der Präsident wird gewählt; die Versammlung kann nur mit Erlaubniß der Regierung zusammenberufen werden, darf nur sechs Tage lang und nur über eine vorher dem Minister vorgelegte Tagesordnung in Gegenwart eines Präfekten oder dessen Delegirten berathen. — In der lutherischen Kirche correspondirt dieser Provincialsynode die Inspektionsversammlung, aber mit dem wichtigen Unterschiede, daß dieselbe einen lebenslänglichen geistlichen Inspektor nebst zwei Laienadjunkten ernennt, welche Visitationsrecht haben. Ueber diesen Inspektionsversammlungen aber steht in derselben Kirche noch eine Art Centralsynode, das Generalconsistorium. Es besteht aus einem von der Regierung auf Lebzeit ernannten Laienpräsidenten, aus zweien von der Regierung auf Lebzeit ernannten geistlichen Inspektoren und aus einem lebenslänglich gewählten Laiendeputirten jeder Inspektion. (Da es sechs Inspektionen gab, so that dies neun Mitglieder, worunter zwei Geistliche.) Auch diese Versammlung ist den nämlichen Beschränkungen unterworfen als die Provincialsynoden und Inspektionsversammlungen. Im Zwischenraum von einer Sitzung zur andern besteht ein Ausschuß, gebildet vom Präsidenten, dem ältesten beider Inspektoren, und zweien von der Versammlung bezeichneten Laienmitgliedern, zu denen noch ein vom Staatsoberhaupt ernannter Regierungskommissär kommt, also vier Laien auf einen Geistlichen. Dieser verantwortliche Ausschuß heißt Direktorium.

Zur Bildung der Geistlichen sollen zwei lutherische und eine reformirte Lehranstalt gegründet werden — statt der zwei ersten trat aber nur die eine zu Straßburg in's Leben; die reformirte Anstalt war zuerst zu Genf; später wurde eine andere zu Montauban hinzugefügt und als Genf für Frankreich verloren ging, blieb Montauban allein;

es ward jedoch in Straßburg ein reformirter Katheder errichtet. — Die Wahl der Pfarrer der einzelnen Gemeinden in beiden Kirchen steht den betreffenden Consistorien zu.

Betrachten wir dieses berühmte Gesetz näher, so finden wir, daß dasselbe für die reformirte Kirche das Presbyteral- und Synodalsystem der alten calvinischen Disciplin bis auf einen gewissen Grad beibehalten hat (discipline des églises réformées de France, Saumur 1675), daß die Verfassung der lutherischen Kirche aus presbyteralen, episkopalen und consistorialen Elementen, dies letztere Wort im lutherischen*) in Deutschland gebräuchlichen Sinn genommen, amalgamirt ist. In der letztern Kirche findet sich eine Centralauctorität, was übrigens reiner Zufall ist; das Gesetz wollte drei Generalconsistorien mit eben so viel Direktorien, zu Straßburg, Mainz und Köln, letztere beide sind durch die politischen Ereignisse abhanden gekommen.

Augenscheinliche Mängel werden hier bemerkbar. Beiden Kirchen fehlt das Fundament: der Presbyteralrath der einzelnen Gemeinde. Der reformirten gebricht überdies der Schlußstein des Gebäudes: die Nationalsynode. Höchst auffällig ist die einzige Bedingung des Wahlrechts und der Wahlfähigkeit in beiden Kirchen für die Consistorien, nämlich die Besteuerung. In der luth. Kirche befremdet ferner die geringe Anzahl und lebenslängliche Ernennung der Mitglieder und das Mißverhältniß des geistlichen und des weltlichen Elementes in der Oberbehörde und im Ausschuß, so wie auch die Einmischung der Regierung in die Ernennungen dieser Behörden. Höchst beengend sind die Einschränkungen der berathenden Versammlungen. Endlich geht durch das ganze Gesetz eine Ungenauigkeit des Ausdrucks und ein Mangel an Bestimmungen über die Befugnisse jedes einzelnen Amtes, welche zu endlosen widersprechenden Interpretationen führen mußten.

In der ersten Zeit zwar mußte dies Gesetz als eine große Wohlthat erscheinen und wurde auch als solche aufgenommen; bald aber wurden die angegebenen Mängel fühlbar. Zu diesen inhärirenden Mängeln kamen in der Praxis noch andere hinzu; die reformirten Provincialsynoden sind nie zusammengekommen; über die lutherischen Inspektionsversammlungen wurde gestritten, ob sie wirklich berathender Körper oder bloße Wahlmaschinen seyen. Der Mangel der Presbyteralräthe aber war so schreiend, daß sie sich trotz des Stillschweigens des Gesetzes organisirten, in der reformirten Kirche unter dem Namen: consistoires sectionnaires, in der lutherischen unter dem conseils presbytéraux; — nach verschiedenem Wahlmodus. In größeren reformirten Gemeinden organisirte sich noch, gleichfalls nach der „discipline“ das Diakonat für die Armenpflege; 1854 ist dasselbe in der lutherischen Gemeinde Colmar nachgeahmt worden, mit bedeutendem Erfolg. Ueberdies begehrte man irgend einen Einfluß der Gemeinden auf die Pfarrwahlen; da man ihn nicht erhielt, so geschahen ärgerliche Vorfälle in der lutherischen Kirche; um diesen letztern auszuweichen, entstand das Gegentheil von dem, was man wollte: das Recht der Consistorien, statt durch ein Recht der Gemeinden beschränkt zu werden, wurde durch eine Dazwischenkunft des Direktoriums beeinträchtigt, welches seit 1806 für jede Stelle den betreffenden Consistorien eine Wahlliste von vier Candidaten zuschickte. Während der Kaiserzeit und der Restauration war an keine Verbesserung des Gesetzes zu denken, die erste Regierung war zu absolut, die zweite den Protestanten zu ungünstig; nach 1830 aber entstand eine anfangs leise, dann immer lauter werdende Opposition gegen dasselbe, welche sich durch Zeitungsartikel, Pfarrconferenzen und Eingaben an die Kammern Luft machte. Im Jahr 1831 schon suchte das lutherische Direktorium Mittel der Abhilfe und beauftragte eine Commission von Pfarrern und Laien mit dem Entwurf eines neuen Gesetzes. Derselbe wurde an die einzelnen Consistorien geschickt zur Begutachtung, dann kam er 1833 vor das Generalconsistorium, welches die Hauptvorschläge verwarf; Anno 1838 kam dasselbe wieder zusammen und faßte eine Reihe von Beschlüs-

*) In calvinischer Sprache heißt consistoire der Presbyteralrath der einzelnen Gemeinde, was im Gesetz consistoire genannt wird, heißt dort colloque.

sen, die Presbyteralräthe und die Attribute der einzelnen Behörden betreffend. Aber die Regierung gab keinen Bescheid und dieser Umstand steigerte die Unzufriedenheit.

Endlich, im Jahr 1840, fühlte sich die Regierung gedrungen, den Klagen und Wünschen Genugthuung zu verschaffen und zwar zuerst in der reformirten Kirche. Der Cultminister Teste ließ den Entwurf einer Ordonnanz zur Vervollständigung des organischen Gesetzes machen; auf diesem Wege hoffte man der Unbequemlichkeit einer Diskussion in den Kammern über ein ganz neues Gesetz zu entgehen. Dieser Entwurf setzte die Presbyteralräthe zu Recht ein, bestimmte die Attribute der einzelnen Behörden, ließ aber die Nationalsynode wieder aus dem Auge. Schon um dieses Umstandes willen war derselbe der Kirche nicht genehm; als er aber durch den Staatsrath so amendirt wurde, daß die Abhängigkeit vom Staate, statt geringer, noch größer wurde und man nun die Consistorien consultirte, so erhob sich ein allgemeines tolle, die wenigen Vertheidiger wurden hart angelassen und der Entwurf zurückgezogen. Im Jahr 1844 kam die Reihe an die lutherische Kirche. Der Cultminister berief die Inspektionsversammlungen, um über etliche Organisationsfragen zu berathen, hauptsächlich über Vermehrung und periodische Erneuerung der Mitglieder des Generalconsistoriums, so wie über alljährige Einberufung dieser Versammlung. Fast einmüthig stimmten alle sechs Inspektionen für diese Maßregeln, obgleich mit mancherlei Abweichungen in der Ausführung des Einzelnen, allein das im selben Jahre berufene Generalconsistorium hielt leider an seinen Prärogativen fest, verwarf Alles — und es blieb bei'm Alten.

Unterdessen schlug eine gewisse Partei ein Radikalmittel gegen diese und alle andern Uebelstände vor, nämlich die gänzliche Trennung der Kirche vom Staat. Die „evangelische Gesellschaft Frankreichs," von welcher wir unten noch mehr sprechen, hatte etliche unabhängige Gemeinden gegründet und dieselben aus dogmatischen Rücksichten, sowie aus Mißtrauen gegen die Landeskirche überhaupt in solcher Unabhängigkeit fortbestehen lassen. Durch den Einfluß des edeln und als Denker wie als Christ gleich ausgezeichneten Waadtländer Theologen Vinet wurde diese bloß zufällige Trennung nach und nach als ein Prinzip des Evangeliums betrachtet und jede Verbindung als ein Ehebruch der Braut des Herrn bezeichnet. Die sonst treffliche Zeitschrift le semeur, welche dem Unglauben zu steuern suchte, Literatur, Philosophie und Politik vom Standpunkt eines wahrhaft großartigen christlichen Liberalismus besprach und mit großem Talent einen edeln Kampf gegen Gewissenszwang, Sklaverei, Todesstrafe u. dergl. kämpfte, war zum Theil darauf angelegt, die Trennung zu predigen und über Frankreich den glücklichen Zustand Nordamerika's sammt seinen unzähligen und unseligen Sekten herbeizuführen. Ein in dogmatischer Hinsicht von den orthodoxen Männern dieser Zeitschrift gänzlich verschiedener, eben so achtungswerther Mann, Samuel Vincent, Pfarrer zu Nimes, hatte früher schon die nämliche Meinung als Theorie vertheidigt, die Ausführung jedoch vor der Hand für unmöglich gehalten. Doch gewann diese Ansicht nur in der reformirten Kirche einen eigentlichen Anhang, in der lutherischen trat ihr, trotz der größern Abhängigkeit vom Staat Niemand bei; man scheute sich, die Kirche zu zersplittern. —

Unter solchen Umständen nun brach die Revolution von 1848 aus und Jedermann gedachte den Augenblick zu Erfüllung seiner Wünsche zu benutzen. Das war auch der Fall in beiden evangelischen Kirchen sowohl als bei den „Dissidenten." Die einen wollten das organische Gesetz verbessert und die Unabhängigkeit der Kirche bei ihrer Verbindung mit dem Staate gesichert wissen, die andern diese verhaßte Verbindung brechen; beide Theile machten sich an's Werk, die Dissidenten zuerst.

Am 24. Hornung schon waren zu Paris alle Straßenecken mit Anschlagzetteln beklebt, auf welchen man die Trennung aller Kirchen vom Staate als Wunsch des Volkes bezeichnete, welches sich doch um diese theologische Theorie Einzelner niemals bekümmert hatte. Auch von katholischer Seite erhoben sich etliche Stimmen dafür; man gründete unter dem verblümten Namen: „Société pour l'application du Christianisme aux questions sociales" eine gemischte Propaganda für die Trennung; dieselbe hat aber wenig Glück

gemacht und bald hörte man nicht mehr von ihr sprechen. Nicht lange darauf ging auch, wegen Redaktionsverlegenheiten „le semeur“ ein.

Nun ging es in der lutherischen Kirche los. Das Direktorium derselben war theils durch seinen Widerstand gegen die Wünsche der Kirche, theils durch seine Apathie unpopulär geworden; dazu war durch Tod oder Abwesenheit die Zahl seiner Mitglieder von fünfen auf drei geschmolzen, so daß man noch in den letzten Tagen des Juliregiments in Straßburg und außerhalb über etwaige zu treffende Maßregeln zum Heil der Kirche berathen hatte. Die politischen Begebenheiten störten den ruhigen Gang der Dinge und am 9. März brach die Revolution in die Kirche ein. Man zwang die noch vorhandenen Mitglieder des Direktoriums, ihre Entlassung einzureichen und die Municipalbehörde berief in der Eile eine tumultuarische Versammlung zusammen, welche die Kirche mit einer »provisorischen Directorial-Commission« beschenkte, die sich schon zum Voraus gebildet hatte. Dieselbe war aus allerlei Bestandtheilen zusammengewürfelt, es war auch eine Partei darin vertreten, welche gerne die Kirchengüter säkularisirt und das geistliche Element im Kirchenregimente gänzlich unterdrückt hätte. Da sich jedoch etliche wohlmeinende, das Vertrauen der Kirche genießende Männer der Bewegung bemächtigt hatten, so ließ man die Sache gewähren.

Diese Direktorial-Commission erließ ein Rundschreiben, in welchem sie das allgemeine Stimmrecht als Grundlage einer künftigen Verfassung und das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer selbst zu wählen, proklamirte. Dann berief sie im September nach eingeholter ministerieller Erlaubniß eine Versammlung von Delegirten der verschiedenen Consistorien nach Straßburg, einen Pfarrer auf zwei Laien, um einen Gesetzvorschlag zu berathen. Also lenkte sie in den Weg der Ordnung wieder ein und das ist ihr Ruhm.

Unterdessen wurden Pfarrconferenzen, zum Theil mit Zuziehung von Laien, hin und her abgehalten und Flugschriften in Aussicht der neuen Verfassung gedruckt. Fast allgemein sprach man sich für Beibehaltung des Bandes zwischen Staat und Kirche aus; mehrfach fügte man auch den Wunsch der Union mit der reformirten Kirche bei, was um so erfreulicher war, als bisher dies christliche Werk, nicht aus dogmatischen, sondern aus äußerlichen Lokalrücksichten, besonders in Straßburg, wenig Anklang gefunden hatte.

In der reformirten Kirche, welche sonst oft ihrer demokratischen Tendenzen wegen angeklagt wird, ging es diesmal »ehrlich und ordentlich« zu; man warf dort nichts um, sondern begnügte sich mit der Diskussion in Conferenzen, religiösen Zeitschriften und einzelnen Flugschriften. Auch auf dieser Seite wurde von Union gesprochen. Im Monat Mai kam, auf Einladung des Pariser Consistoriums, eine nicht officielle Vorsynode zusammen, welche die Mittel berieth, eine Nationalsynode zu halten. Diese letztere tagte zur nämlichen Zeit als die Straßburger Delegirten-Versammlung und lieferte gleichfalls einen Gesetzvorschlag.

Beide Entwürfe richteten vor allen Dingen ihr Augenmerk darauf, die Gemeinde und deren Presbyteralrath zu constituiren und zwar auf Grundlage des allgemeinen Stimmrechtes, mit gehörigen Einschränkungen; die Zahl der Mitglieder wurde nach Verhältniß zur Bevölkerung bestimmt. — Die Consistorien sollten aus den Presbyteralräthen hervorgehen und ihre Präsidenten wählen. Sodann brachte der lutherische Entwurf ein vermehrtes, der Erneuerung unterworfenes und von der Kirche allein ernanntes Generalconsistorium und Direktorium, nur das letztere sollte, wie billig, einen von der Regierung ernannten Präsidenten haben. Die Inspektoren wurden beibehalten, sollten aber nicht mehr lebenslänglich ernannt werden. So näherte man sich, mit Ausschließung fremdartiger Elemente, der reinen Synodalform und wahrte die Freiheit der Kirche bei der Verbindung mit dem Staat. — Das reformirte Projekt stellte die Nationalsynode wieder her, ohne permanenten Ausschuß. — Die lutherischen Pfarrer sollten von den Lokalconsistorien mit Zuziehung der Hälfte des Presbyteralrathes der betreffenden Gemeinde ernannt, die reformirten vom Presbyterium vorgeschlagen, vom Consistorium ernannt werden. — Man hatte sich von beiden Seiten mehr genähert als im Ge-

setz vom 18. Germinal, auch wurde von beiden Versammlungen der Wunsch einer künftigen Union ausgesprochen, obwohl von der lutherischen mit vornehmer Kälte.

Da wurde Ludwig Napoleon Präsident der Republik und seine Regierung suchte alsbald die Spuren der revolutionären Periode zu verwischen. So auch in der lutherischen Kirche. Ende 1850 ernannte dieser Präsident, nach dem Gesetz von 1802, drei Mitglieder eines neuen Direktoriums und ließ, nach eben demselben Gesetz, ein Generalconsistorium berufen, um dies Direktorium zu vervollständigen und über das Projekt der delegirten Versammlung zu deliberiren. Dasselbe wurde nicht allein von etlichen superfetirenden, bloß reglementarischen Bestandtheilen befreit, — sondern auch in manchen Artikeln auf das alte Gesetz zurückgeführt, wie von einer solchen Versammlung zu erwarten, die selbst eine Personifikation dieses Gesetzes war. Die Presbyteralräthe blieben zwar, auch die Combination derselben mit den Consistorien bei Pfarrwahlen — aber schon kamen wieder zum Vorschein die lebenslänglichen Inspektoren, freilich immer noch von der Kirche gewählt — im Generalconsistorium erschienen wieder lebenslängliche, von der Regierung ernannte Mitglieder neben andern auf eine Zeit von den Inspektionsversammlungen gewählten — und das Direktorium, welches zwei Jahre vorher von einem Zeitungsschreiber, Mitglied der provisorischen Commission, als ein »verschwindendes mittelalterliches Gespenst« bezeichnet worden war — feierte seine Auferstehung mit Haut und Haar und mit frischem grünen Fleisch. Ein weiter Weg zurück war seit 1848 gemacht worden — aber das Projekt war noch ein Zwitterprodukt ohne Einheit: Im Juni des folgenden Jahres versammelte sich das Generalconsistorium nochmals, um die „réglemens“ über die Attributionen der einzelnen Behörden zu verfertigen. — In der reformirten Kirche wurden unterdeß über das Septemberprojekt die Einzelconsistorien consultirt und Jedermann wartete auf die Annahme oder unwesentliche Modifikation der beiden Projekte von Seiten der Regierung. Aber am 2. Dezember 1851 wurde der Staatsstreich vollzogen, vier Monate lang übte der Präsident der Republik diktatorische Gewalt und am 26. März, wenige Tage vor Ablauf dieser Diktatur erschien, wie ein Blitz aus heiterer Luft, ein „décret portant réorganisation des églises protestantes,“ welches sich als Vervollständigung des Germinalgesetzes ankündigte, und letzteres in allen nicht ausdrücklich aufgehobenen Artikeln bestehen ließ. Durch diese Märzerrungenschaft erhielten beide Kirchen eine von ihren respektiven Projekten gänzlich verschiedene Verfassung.

Die Presbyteralräthe, auf allgemeines Stimmrecht gegründet, werden beiden Kirchen gewährt; die Consistorien gehen aus denselben hervor und wählen ihren (geistlichen) Präsidenten, jedoch unter Bestätigung der Regierung. — Sodann erhält 1) die reformirte Kirche eine permanente Oberbehörde „conseil central“, dessen Mitglieder das erste Mal vom Staatsoberhaupt ernannt werden sollten: über spätere Ernennungen ward nichts bestimmt; von der Nationalsynode ist keine Rede. Die Pfarrwahl entspricht dem Septemberprojekt. 2) In der Kirche augsb. Confession werden die Inspektoren lebenslänglich und zwar von der Regierung, statt wie bisher von der Inspektionsversammlung ernannt. Sie sitzen alle im Generalconsistorium, das jetzt, zur Hervorhebung der Auctorität, Oberconsistorium heißt und zu dem die Regierung außerdem den Präsidenten und noch ein Mitglied ernennt. Zwei Laiendeputirte einer jeden Inspektion und ein Deputirter des Seminars sind der Wahl der Kirche gelassen, auch auf Lebenszeit ernannt. Das alte Direktorium bleibt, die alte Dazwischenkunft desselben bei den Pfarrwahlen ist zur absoluten Herrschaft gesteigert, es erhält das Recht der Ernennung der Pfarrer ohne Zuziehung irgend einer untern Behörde. — So war man im Sinn der Centralisation und der Einmischung der Regierung nicht allein über 1848, sondern über 1802 zurückgekommen; während man in den alten Sitzen des Territorialismus sich allmählig immer mehr der Synodalverfassung nähert, hatte man im Lande der religiösen Freiheit mit einem Schlage sich weiter als je von dieser Verfassung entfernt.

Wir enthalten uns jeder subjektiven Kritik der Einzelnheiten dieses Gesetzes und hören nur die darüber laut gewordenen Stimmen. — Die Einrichtung der Presbyteral-

räthe und die Emanation der Consistorien aus denselben war offenbar der Punkt, in welchem das Gesetz den gehegten und ausgesprochenen Wünschen beider Kirchen entsprach; weniger billigte man das allgemeine Stimmrecht; da man aber keinen Besteuerungsvorzug mehr wollte und sich vor dogmatischer Inquisition fürchtete, befreundete man sich bald damit, besonders als das erste Experiment keineswegs übel ausfiel; die unkirchlichen Gemeindeglieder waren fast nirgends bei der Wahl erschienen. — Aber der Centralrath der reformirten Kirche lief geradezu gegen alle Tradition derselben an, und als die neu ernannte Behörde Miene machte, sich durch Abfassung eines „réglement“ zu perpetuiren und zugleich sich Attribute zu geben, die nur der Nationalsynode zukommen — da erhob sich, trotz der wiederholten Versicherung, man wolle die Nationalsynode nicht verdrängen, sondern im Gegentheil hervorrufen, ein noch viel heftigerer Widerstand von Seiten der Mehrheit der Consistorien als einst gegen den Organisationsvorschlag des Herrn Teste. Jenes réglement ward unterdrückt und der Punkt der Synode blieb bis jetzt unerledigt. — Noch lebhaftere Klagen wurden in der lutherischen Kirche erhoben; nach allem schon Gesagten ist leicht zu errathen, über welche Punkte. Die Wünsche der Kirche waren befriedigt worden in Hinsicht auf Vermehrung der Mitglieder des Oberconsistoriums; aber man hatte keine lebenslänglichen Ernennungen gewünscht, — es gab jetzt deren mehr; keine Ernennungen vom Staat als die eines Commissärs, — es gab deren mehr; ein gleiches Verhältniß der Geistlichen zu den Laien, — es war im Oberconsistorium von $^1/_8$ auf $^1/_3$ gebracht, im Direktorium auf $^1/_5$ gelassen. Man hatte einen Einfluß der Gemeinden auf die Pfarrwahlen begehrt, — man erhielt die Omnipotenz des Direktoriums. Dazu bedauerten Viele, daß durch den großen Abstand dieser lutherischen Verfassung von der reformirten die Union beider Kirchen für lange Zeit geradezu unmöglich gemacht worden. — Es wurde in Basel ein anonymes Schriftchen gedruckt unter dem Namen „gravamina“ und dasselbe an die meisten Pfarrer und viele Laien des Elsaßes geschickt; ein zweites folgte: »der Gravaminist noch einmal.« Sie fehlen leider darin, daß sie statt das Gesetz ruhig zu kritisiren, dasselbe sowie die Personen leidenschaftlich tadeln. Im Wesentlichen aber sprechen sie die Ueberzeugungen Vieler aus, welche zu reden nicht wagten. — Eine Schrift zur Verherrlichung des Gesetzes von Pf. Dr. Buob konnte die Aufregung nicht beschwichtigen. Die Klagen über den Wahlmodus der Pfarrer fanden im Oberconsistorium ein Echo; in seinen zweien Sitzungen 1853 und 1854 drang es auf irgend eine Beschränkung der Vollmacht des Direktoriums, welches letztere sich seinerseits beharrlich widersetzte. Unter dieser Verfassung leben gegenwärtig die beiden Kirchen; die Erfahrung wird lehren, welche Früchte sie hervorzubringen im Stande ist.

Kurze Zeit nach dem Dekret vom 26. März erschien eine neue Eintheilung und Vermehrung der Consistorien in beiden Kirchen, sowie der Inspektionen in der lutherischen*). Dieselbe gewährt große Vortheile, besonders der reformirten Kirche. Jedes Departement ist irgend einem Consistorium zugetheilt, es mögen sich gegenwärtig Protestanten darin finden oder nicht, während es früher bloß in den Centralpunkten der protestantischen Bevölkerung Consistorien mit sehr wenig ausgedehntem Sprengel gab. Sobald sich nun an irgend einem Orte zerstreute Protestanten finden oder eine protestantische Bewegung kundgibt, so kann man sich an das betreffende Consistorium wenden wegen der Seelenpflege und des etwa einzurichtenden Gottesdienstes, ohne wie früher administrative Schwierigkeiten und katholische Quälereien fürchten zu müssen. Freilich ist diese Arznei für die Nationalkirche zu einem Gift für die Dissidenten geworden. Schulen und Versammlungen derselben in katholischen Bezirken sind seitdem geschlossen worden, weil sie sich nicht unter die Aufsicht der betreffenden Consistorien stellen

*) Es gibt deren jetzt 8 statt 6. Also ist die Zahl der Mitglieder des Oberconsistoriums folgende: 1 Präsident, 1 Regierungscommissär, 1 Deputirter des Seminars, 8 Inspektoren, 16 Laiendeputirte, zusammen 27.

wollten. Auch diesen letztern gegenüber hat manche untere Civilstelle noch nicht gelernt, sich gesetzmäßig zu betragen, aber die Vorschrift ist da und gewiß wird die napoleonische Regierung dafür sorgen, daß sie in die Sitten übergehe. Doch dies führt uns zu einigen Bemerkungen über die Religionsfreiheit überhaupt.

Die „charte“ von 1814 stellt im 5. Artikel den Grundsatz dieser Freiheit auf, erhebt aber im 6. die katholische Religion zur Staatsreligion. Hieraus entstanden allerlei Neckereien. Man wollte die Protestanten zwingen, bei'm Vorüberzug der katholischen Processionen ihre Häuser zu behängen und die Straße zu bestreuen, bis in einem Processe, der sich darüber erhob, der Kassationshof diesem Begehren ein Ende machte. Die Protestanten hatten Mühe, zu Staatsämtern zu gelangen; Uebertritte protestantischer Geistlicher wurden mit Pensionen aus der Staatskasse belohnt, übergetretenen katholischen Geistlicher hingegen die Civilehe verweigert, ohne welche keine kirchliche Einsegnung stattfinden kann. Nach der Julirevolution strich man die Staatsreligion aus der charte, ersetzte sie aber durch die einfältige Erklärung: die katholische Religion sey die der Mehrzahl der Franzosen — als ob ein Gesetz ein solches Faktum perpetuiren könnte. In der republikanischen Constitution von 1848 und in der kaiserlichen von 1852 ist von dieser Sache keine Rede mehr. Gefährlicher aber als diese Bestimmungen des Grundgesetzes sind für die Religionsfreiheit die Artikel 291, 292 und 294 des napoleonischen Strafgesetzbuches. Nach denselben ist jede „association“ von über 20 Personen, die sich periodisch versammeln, um sich mit religiösen, literarischen, politischen oder andern Gegenständen abzugeben, nur unter vorläufiger Erlaubniß der Civilbehörde zulässig, welche überdies alle möglichen Bedingungen stellen kann. Diese Bestimmungen gaben zu endlosen Quälereien von Seiten übelwollender Behörden und zu eben so endlosen Reklamationen, Protestationen, Petitionen und Processen Anlaß. Man stritt darüber, ob eine gottesdienstliche Versammlung eine „association“ sey oder nicht, ob die vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaften ipso facto das Recht haben, überall Gottesdienst zu halten, wo sich Bekenner finden oder nicht, ob dies Recht sich auch auf die Dissidenten ausdehne oder nicht; aus welchen Gründen ein maire die Autorisation verweigern dürfe u. s. w. Unter Ludwig Philipp kam man zu keinem Abschluß; während der Republik erklärte ein Cultminister, diese Artikel seyen auf gottesdienstliche Versammlungen nicht anwendbar und gab dieselben frei, aber die Freude dauerte nicht lange; denn am Tage vor dem „decret portant réorganisation“ etc., also am 25. März 1852 erschien ein anderes, welches jene verhängnißvollen Artikel auf alle „réunions publiques“ anwandte und somit aller Zweideutigkeit ein Ende machte. Mehrere reformirte Consistorien haben dagegen bis jetzt erfolglos protestirt; nach Obigem werden die anerkannten Bekenntnisse wohl den Sieg davontragen; was aber aus den Dissidenten werden wird, steht dahin.

Werfen wir einen Blick auf die Verhältnisse zur katholischen Kirche und Bevölkerung, so treten uns, leider, manchfache Offenbarungen des Fanatismus entgegen von der offenbaren Gewalt bis zum injuriösen Federkrieg. Zuerst die traurigen Ereignisse im Departement du Gard, besonders zu Nimes. Dort war der Religionshaß aus historischen und andern, im Volkstemperament wurzelnden Ursachen, von jeher am lebhaftesten gewesen. Schon gleich nach der ersten Restauration 1814 geschahen feindliche Demonstrationen von Seiten der Katholiken gegen die nun gesetzlich anerkannten Protestanten, aber es kam nicht zum völligen Ausbruch. Napoleon's Rückkehr erhitzte die Köpfe noch mehr und die zweite Restauration gab im Juli 1815 das Signal zum Bürgerkriege, welcher von da an bis in den Dezember Stadt und Land verheerte; die Lokalbehörden waren schwach oder parteiisch; die protestantischen Kirchen mußten geschlossen werden. Endlich ward der Herzog von Angoulême nach Nimes gesandt, um die Ruhe herzustellen, aber erst als am 12. November der General Lagorde in der protestantischen Kirche, deren Eröffnung er beschützen sollte, erschossen wurde, ergriff man kräftige Mittel und im Dezember ward die Empörung beschwichtigt. Nachklänge davon hatten statt im März 1819 nach der Ermordung des Herzogs von Berry und im Juli 1830. S. *Lauze de*

Péret, causes et précis des troubles etc. dans le département du Gard etc. en 1815 et 1816.

Die Polemik zwischen beiden Kirchen durch Schrift und Predigt hat im innern Frankreich nie geruht; während der Julieregierung zeichnete sich von protestantischer Seite Napoleon Roussel durch seine ebenso klaren als beißenden Traktätlein aus. Im Elsaß aber kam es zu einer eigentlichen Aufregung beim Gutenbergsfest 1840 aus Anlaß der Figur Luthers auf einem Basrelief der Bildsäule Gutenbergs von David, welche Figur später durch die des Erasmus ersetzt wurde. Ein Federkrieg entstand, einerseits stand das „protestantische Kirchen- und Schulblatt,“ andrerseits das katholische und ein Schmäh- und Lügenblatt: l'abeille, petite revue d'Alsace et de Lorraine. Am Reformationsfest, Allerheiligen 1842, gab ein Loblied auf die Reformation und Luthern in einem Strasburger Wochenblatt Anlaß zu einer Flugschrift: die lodernde Fackel oder Dr. M. Luther als Religions- und Sittenverbesserer, worin die schamlosesten Verläumdungen gegen diesen Reformator und die protestantische Kirche enthalten waren. Nun regnete es Antworten und Flugschriften von beiden Seiten und die Aufregung ward unbeschreiblich; vermehrt wurde sie noch durch die ärgerliche Geschichte mit den Simultankirchen, wovon gleich die Rede seyn wird. Im Jahr 1843 geschah ein Angriff von protestantischer Seite. Ein Literator denuncirte in einer anonymen Schrift: „découvertes d'un bibliophile“ etc. ein compendium theologiae moralis des Jesuiten Moullet, welches in etlichen katholischen Seminarien eingeführt war und von der schmutzigsten Casuistik strotzte. Auch hierauf ward geantwortet und mehrere Processe kamen aus dieser Pandorabüchse hervor. Der Sturm legte sich endlich, zum Theil durch die Friedensermahnungen der geistlichen und der weltlichen Behörden.

Mit den Simultankirchen verhält sich's also: Die Katholiken behaupteten, daß in allen solchen Kirchen das Chor ihnen allein gehöre, die Protestanten hingegen hatten an mehreren Orten nicht Platz genug im Schiff und beriefen sich auf's Herkommen. Da ließ, mitten in der Zeit der Aufregung, ein katholischer Pfarrer das Geländer des Chors mit einem Vorlegeschloß belegen, ein Andrer warf sogar die Gebeine der im Chor begrabenen Herrschaften heraus. Hierauf Untersuchung, Proceß, Dazwischenkunft des Ministers und Gebot, eine baufällige Simultankirche nicht wieder herzustellen, sondern durch zwei besondere zu ersetzen. (Siehe über alle diese Vorfälle einen Artikel in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie 1843, Heft 3.)

Nehmen wir zu dieser Reihe von Thatsachen auch noch die Angriffe auf das Thomasstift in Straßburg, obgleich dieselben nicht bloß von der katholischen Kirche ausgehen, sondern eine gewisse Anzahl Mitglieder der protestantischen Kirche selbst für sich haben. Die Güter dieses alten Collegiatstiftes sind nach der Reformation der Universität Straßburg vom Magistrate der freien Stadt zur Dotation angewiesen worden, Ludwig XIV. hat sie respektirt, durch Napoleon I. aber ist das protestantische Seminar, zu welchem auch noch ein Gymnasium gehört, in die Rechte jener Universität eingesetzt worden. Nun behauptet man von gegnerischer Seite, Ludwig XIV. habe in der Capitulation nicht den Protestanten, sondern der Stadt selbst den Besitz dieser Güter garantirt und da die Stadt nicht mehr rein protestantisch sey, sollen die Katholiken auch etwas davon genießen; dazu wurden der Administration derselben allerlei Vorwürfe gemacht. Bis 1854 beschränkten sich diese Ansprüche auf Zeitungsartikel und Flugschriften; jedoch hatte der Generalrath des niederrheinischen Departements in einer Reihe seiner jährlichen Sitzungen die Aufmerksamkeit der Regierung auf diesen Punkt zu richten gesucht. Im angeführten Jahre aber griff der Maire von Straßburg das Stift auf gerichtlichem Wege an, indem er es für Eigenthum der Stadt erklärte und gegenwärtig schwebt der Proceß noch. (Siehe für das Seminar: Notice sur les fondations administrées par le séminaire prot. de Strasbourg. Straßbg. 1854; gegen dasselbe: Revendication par la ville de Strasbourg des biens détenus par le séminaire protestant de cette ville. Straßbg. 1855.

II. Inneres Leben.

Seit ungefähr 35 Jahren hat das christliche Leben in den beiden Kirchen einen bedeutenden Aufschwung genommen, welcher gewöhnlich mit dem Namen: Erweckung (réveil) bezeichnet wird. Daß derselbe zum großen Theil den sogenannten »Methodisten« zu verdanken sey, läugnen heutzutage nur noch Wenige; vor 25 Jahren aber schon ist es eingestanden worden von einem Manne, der im Uebrigen zu ihren Gegnern gehörte. Also läßt sich Samuel Vincent vernehmen (s. o. Bd. II. S. 265—272): »Nach der Revolution waren die französischen Protestanten in eine tiefe Ruhe gerathen, welche der Gleichgültigkeit sehr ähnlich sah. Die Religion behauptete nur noch eine sehr geringe Stelle unter ihren Ideen, wie unter denen der meisten Franzosen überhaupt; für sie, wie für viele Andere, dauerte das 18. Jahrhundert noch fort. Das Gesetz vom 18. Germinal X hatte die Ruhe befestigt, indem es sie selbst und ihre Pfarrer von aller Sorge für den Unterhalt ihres Gottesdienstes entband und also die nächste Ursache der Unruhe, aber damit auch der Erweckung entfernte. Die Prediger predigten, das Volk hörte sie, die Consistorien versammelten sich, der Gottesdienst behielt alle seine Formen, außerdem beschäftigte sich damit Niemand, Niemand bekümmerte sich darum; die Religion war außerhalb der Lebenssphäre Aller. Dies dauerte lange und ist jetzt erst (1829) zum Theil anders geworden. — Während dieser Periode sah man zuerst hier und dort etliche Leute erscheinen, welche tiefere religiöse Ueberzeugungen und besonders Rührungen in den in Deutschland verbreiteten Brüdergemeinden empfangen hatten. Es waren im Allgemeinen friedliche Leute, welche sich ohne Geräusch versammelten, einen sanften und gemäßigten Proselytismus trieben, nicht aufhörten, dem Gottesdienste unsrer Kirche sich anzuschließen und nie auf üble Nachreden gegen denselben ausgingen. Das Gute, das sie wirkten, war wohl beschränkt, aber auch das Uebel, wenn solches vorhanden war, war fast nichtig und wenig Gefahr nahe. — Aber in einem andern Lande, wo die Betrachtung schon lange der Handlung Platz gemacht hat, wo also auch ein mehr positiver, bestimmter, materialisirter Glaube unmittelbar zur That führt, waren neben der herrschenden Kirche Sekten entstanden, voll des Geistes jenes Landes, gepfropft auf die geheimnißvollsten Dogmen des Christenthums, welche selbst wieder im geheimnißvollsten und strengsten Sinn gefaßt wurden. Heftig ergriffen von dem Gedanken, daß sie die Wahrheit besäßen, und daß an dieser Wahrheit allein das Heil des menschlichen Geschlechtes hänge, arbeiteten sie aus allen Kräften, dieselbe zu verbreiten. Nicht allein die Heiden wurden Gegenstand ihrer Fürsorge, sondern auch die christlichen Völker selbst hatten einen großen Theil an ihr; für sie waren die einen nicht weiter voran als die andern. Die ersten Versuche auf Frankreich waren zu erfolglos, um beachtet zu werden; zu Genf hatte die erste Explosion statt — sie war gewaltig. Der Lärm, den man dort gemacht hatte, die Schriften, welche bei dieser Gelegenheit erschienen, erregten die Aufmerksamkeit der französischen Protestanten. Nun sah man an verschiedenen Orten Frankreichs Abgesandte verschiedener englischen Gesellschaften erscheinen — bald halfen sie dem Ortspfarrer, bald machten sie demselben Concurrenz — überall bildeten sie Versammlungen, Andachtsstunden, in welchen sie nicht bloß die Ideen, sondern auch die Disciplin und die Formen ihrer Sekte einführten. Obgleich man alle diese Gesandte mit dem Namen »Methodisten« bezeichnete, kamen sie doch nicht alle aus der nämlichen Quelle und sind nicht von der nämlichen Schule. Die, welche der heutige Sprachgebrauch »Methodisten« zu nennen erlaubt, welches auch ihre Herkunft sey, unterscheiden sich in zwei große Klassen, die Einen sind strenge Calvinisten, die Andern nennen sich Arminianer, sie haben aber Grundähnlichkeiten, welche unverkennbar sind.« (Folgt eine Aufzählung von Dogmen und Ansichten, deren Complex man in Deutschland mit dem Namen »Pietismus« bezeichnet. In der franz. Schweiz nennt man die nämliche Sache: mômerie, Mummerei.) »Frägt man, unabhängig von dem innern Glauben und dem natürlichen Bedürfniß, ihn äußerlich darzustellen, nach dem Zweck, den die Methodistenprediger verfolgen, so muß man abermals unterscheiden. Mehrere haben die Absicht gehabt, in Frankreich methodistische (vom Staat unabhängige)

Kirchen aus Trümmern der reformirten Kirche zu bilden, die Meisten wollen Mitglieder dieser letztern bleiben und in ihr wirken.«

Weiter, Seite 290. »Ist nun die Erscheinung des Methodismus unter uns etwas Gutes oder Schlimmes? Ich begreife den Aerger und die Unruhe, den er an mehreren Orten hervorgebracht hat; wenn ich aber das Ganze betrachte, wenn ich den religiösen Zustand, in welchem wir uns befinden, vergleiche mit dem, in welchem wir vor 12 Jahren waren, so kann ich mich nicht verhindern, zu glauben, daß die Erscheinung des Methodismus uns Gutes gethan hat. Er hat die Aufmerksamkeit erregt, den religiösen Discussionen Interesse wiedergegeben, gerechte oder übertriebene Befürchtungen erzeugt, Bewegung hervorgebracht« — Wir setzen hinzu: zu vielen christlichen Werken den Anstoß gegeben. Siehe über die Fehler und Thorheiten desselben ein älteres Werk von einem Gegner: *Dauern*, (Ch. Coquerel?) lettres méthodistes. Paris 1833, und ein neueres von einem „enfant terrible," der Partei selbst (*Mme. de Gasparin*) Quelques défauts des Chrétiens d'aujourdhui. 2. Aufl. Paris 1855. Wir müssen nun die Gegenpartei in's Auge fassen. Sie wird mit dem Namen »Rationalisten« bezeichnet; dieser Name ist aber ebenso ungenau und hat nicht einmal wie der andere eine geschichtliche Unterlage. Die dem Methodismus abholden Geistlichen — in der reformirten Kirche wenigstens — sind durchweg supranaturalistisch gesinnt, etwa in der Art und Weise Reinhardts. Herr Athanase Coquerel, Vater, Pfarrer zu Paris, seit langen Jahren ihr Flügelmann, hat für seine Richtung den Namen orthodoxie moderne in Anspruch genommen, gegen welchen man allerdings mit Recht einwendet, daß er ebenso unrichtig als prätentiös gewählt sey. (S. dessen Bücher l'orthodoxie moderne und: christianisme expérimental). Diese Richtung kämpft für die Verbindung der Kirche mit dem Staat. In der lutherischen Kirche ist der eigentliche Rationalismus eine Zeitlang einheimischer gewesen, besonders durch den Einfluß Haffner's, Professor am Straßburger Seminar. In dieser nämlichen Kirche ist in neuerer Zeit noch eine andere Richtung aufgetaucht, nämlich die streng-lutherische, mit Pf. Horning d. ä. in Straßburg an der Spitze. Sie hat sich bis jetzt noch nicht von der Landeskirche losgesagt, hält sich aber von allen christlichen Werken derselben fern und steht mit der gleichen Partei in Deutschland in Verbindung. Sie ist sehr wenig zahlreich, schilt aber tapfer gegen reformirte Kirche und Union. — Von einer andern, bloß wissenschaftlichen Erscheinung soll unten die Rede seyn.

Werfen wir nun einen Blick auf die bisherigen Resultate dieser ganzen Bewegung, so ist zuvörderst zu beklagen, daß die der Orthodoxie befreundete Richtung gleich im Anfang in Begleitung des Separatismus, oder wie man in Frankreich sagt, der Dissidenz aufgetreten ist. Man gründete Versammlungen, wo nicht allein das Wort Gottes gepredigt, sondern auch das Abendmahl gereicht, andere wo alle geistliche Functionen verrichtet wurden, endlich förmliche Gemeinden. Oft wurden an der Spitze solcher Vereine Leute ohne irgend welche theologische Bildung, ohne ordentliche Weihe und mit desto exclusiverem Geiste gestellt. Die im Jahr 1833 gegründete »evangelische Gesellschaft Frankreichs« wirkt, ihren Statuten gemäß, mit, ohne und wider die Consistorien, unter Katholiken und Protestanten. Später kam, wie schon berührt, die Prinzipienfrage der Trennung der Kirche vom Staat hinzu. Zweitens sind zu bedauern die traurigen Explosionen der Intoleranz oder des »Exclusivismus«, welche zum Vorschein kamen. Im Jahr 1842 ward in Paris die „société des intérêts généraux du protestantisme français" gegründet; vom Comité aber, das sich bei Gelegenheit der dortigen Pastoralconferenz gebildet hatte, wurden grundsätzlich alle Nicht-Methodisten ausgeschlossen; ein ungeheurer Widerspruch entstand alsobald gegen die Gesellschaft, und durch ganz Frankreich ward für und wider mit der größten Heftigkeit gestritten; nach der Revolution von 1848 hat sich die Gesellschaft aufgelöst.

Die Synode desselben Jahres gab endlich die Gelegenheit, den lange schon geöffneten Riß förmlich zu consecriren. Gleich am Anfang der Sitzungen erklärte Pf. Friedr. Monod aus Paris seinen Austritt, weil man dem Projekt der neuen Verfassung keine

dogmatische Grundlage unterbreiten wollte; im Dezember desselben Jahres, ehe man wußte, ob dies Projekt jemals zum Gesetz erhoben werden würde, nahm er seinen Abschied als Pfarrer der Gemeinde zu Paris. Unterstützt von dem Grafen Agénor von Gasparin, der schon bei der Gründung der Société des intérêts généraux das große Wort gehabt hatte, und gefolgt von wenigen andern Geistlichen gründete Monod eine Kapelle und betrieb die Errichtung der „Union des églises évangéliques de France." Liegt im Namen der »freien Kirche« der Vorwurf der Knechtschaft gegen die Landeskirche, so findet sich in dem Namen dieser églises „évangéliques" die Insinuation des Abfalls vom Evangelium gegen dieselbe. Diese Union constituirte sich im August 1849 auf einer Generalsynode, welche ein Glaubensbekenntniß und eine Disciplin verfertigte. Die meisten der früher vereinzelten Dissidentengemeinden waren also vereinigt; die »evangelische Gesellschaft Frankreichs« arbeitete von nun an eingestandener Maßen für die Dissidenz; in Hinsicht des nöthigen Geldes rechnete man vorerst auf England und Schottland, wohin Herr Fr. Monod eine Collectenreise machte *).

Gehen wir nun zu den christlichen Werken über, welche von freien Gesellschaften innerhalb der evangelischen Kirchen getrieben werden; an den meisten finden wir Lutheraner, Reformirte und Dissidenten mit einander betheiligt in einer unmittelbaren, um so ersprießlicheren Allianz.

Die beiden Bibelgesellschaften zu Straßburg (1816) und zu Paris (1818) haben vor dem Anfang des „réveil" bestanden und sind von der britischen und ausländischen angeregt worden. Von der Pariser (société bibl. prot. de Paris) trennte sich etliche Jahre nach der Gründung die „française et étrangère", weil jene sich nicht mit den Katholiken befassen wollte; alle drei haben zahlreiche Hülfsgesellschaften, auch die britische hat daneben ihre directen Agenten. Von der »evangelischen Gesellschaft Frankreichs« war schon hinlänglich die Rede. Nationalkirchlich gesinnte Geistliche und Laien gründeten später in Nimes, Bordeaux, Straßburg u. a. Städten Gesellschaften »zur Evangelisirung der zerstreuten Protestanten.« Dieselben haben, mit Ausnahme der Straßburger, ihre Einheit gefunden in der »protestantischen Centralgesellschaft« zu Paris. Ihnen in die Hände arbeitet die »Gesellschaft zur Aufmunterung des Primär-Unterrichts unter den Protestanten Frankreichs«, ebendaselbst. Einem oft gefühlten Bedürfniß ist durch die Gründung der beiden Diakonissenanstalten zu Paris und Straßburg abgeholfen worden; in der Opposition dagegen vereinigen sich die Parteien Coquerel's und Friedr. Monod's (s. *Mme. de Gasparin:* les corporations *monastiques* au sein du protestantisme. 2 Bde. 8. Paris 1855). Durch die Gründung der »Ackerbau-Kolonie zu St. Foix« bei Bordeaux für junge Sträflinge hat sich die verblichene Gesellschaft der allgemeinen protestantischen Interessen ein bleibendes Verdienst erworben. Anstalten für verwahrloste Kinder blühen auf dem Neuhof bei Straßburg und in etlichen Städten des Innern, eine Pariser Gesellschaft sucht die Gründung von Sonntagsschulen im ganzen Lande zu befördern. Die „société des traités religieux" zu Paris und die „société pour l'impression des livres religieux" in Toulouse versehen die Kirche mit erbaulichen Flugschriften in sehr großer Zahl. Andere Gesellschaften in Paris, Lyon, Marseille ꝛc. sorgen für die deutsche Bevölkerung in diesen großen Städten; auch für Algier besteht eine in Straßburg. So war für alle Zweige der »innern Mission« und noch dazu für die Bekehrung der Katholiken gesorgt, ehe das neue Werk und die Bemühungen Wichern's bekannt wurden. Feststehende sogenannte »Evangelisten«, Reiseprediger und Colporteurs sind die hauptsächlichen Werkzeuge.

Auch die äußere Mission ist nicht vergessen. Jedermann kennt die schönen Erfolge, welche die Pariser Missionsgesellschaft (mit vielen Hülfsgesellschaften) in Südafrika er-

---

*) Es gibt außerdem in Frankreich eigentliche methodistische Gemeinden, dazu noch darbistische — auch ein Paar herrnhutische Versammlungen.

zielt hat; auch die Gesellschaft der „Freunde Israels“ in Straßburg hat manche Seele dem Christenthum zugeführt.

Alle diese und noch andere Gesellschaften und Anstalten bestehen durch freiwillige Beiträge, mittelst Hauscollecten, Verkäufen, Lotterieen 2c. Um die allgemeine Theilnahme zu vermehren, wurde vor etlichen Jahren die „société du sou protestant“ (Beitrag von wöchentlich 5 centimes = 1 Sol) gegründet; sie vertheilt ihre Einnahme unter die verschiedenen Gesellschaften und Anstalten im Verhältniß des jährlichen Budgets derselben; daß sie aber auch die „société évangélique de France“ in diese Vertheilung mit einbegreift, ist für viele Gegner der Dissidenz eine Ursache der Enthaltung geworden; es haben sich an etlichen Orten selbstständige Sou-Collecten gebildet, welche ihre Einnahme nach Gutdünken unter nationalkirchliche Anstalten vertheilen.

Wir geben etliche Zahlen aus dem Jahre 1853:

Einnahme der drei Bibelgesellschaften	137,987	Franken.
Der Protestantischen Centralgesellschaft:		
Der Straßb. Evangelisationsges. und der Ges. für Primärunterricht	111,470	„
Der evangelischen Gesellschaft Frankreichs . . .	150,202	„
Der religiösen Tractate und religiösen Bücher . .	104,136	„
Der zwei Diakonissenanstalten	94,877	„
Der Missionsgesellschaften	88,974	„
Des sou protestant	12,222	„

Dazu kommen Pfarrwittwen und Emeritencassen und endlich eine wissenschaftliche Gesellschaft: „société de l'historie du protestantisme français“ zu Paris, welche in einem „bulletin“ von 12 Heften jährlich Documente und Abhandlungen herausgibt, leider besonders aus der Verfolgungszeit.

Ein anderes segensreiches freiwilliges Institut, welches von Pf. Mäder nicht gehörig gewürdigt worden ist, welches an allen Ecken des Landes, im Elsaß sowohl als im Innern, besonders aber in Straßburg und in Paris wirkt, sind die Pfarrconferenzen. In der Hauptstadt bestehen deren zwei, eine allgemeine und eine besondere der Pfarrer der Landeskirchen. Dieselben haben durch persönliche Berührung oftmals die Parteien einander näher gebracht oder wenigstens das gegenseitige Mißtrauen gemildert. Die kirchlichen Fragen sind dort nach allen Seiten hin besprochen worden und Viele haben ihre Ueberzeugungen durch den Austausch der Ideen besser gestaltet. Die Straßburger Conferenz hat noch directeren Einfluß auf die Kirche ausgeübt, ein Katechismus (nach dem Badischen gearbeitet), ein Volksgebetbuch, ein Gesang- nebst Choralbuch sind durch dieselbe verfertigt worden, haben sich Bahn gebrochen und bringen allmählich Einheit an die Stelle der Unzahl der verschiedenen bis daher gebrauchten ähnlichen Bücher; das neue Direktorium hat diese Conferenz schon manchmal in wichtigen Dingen angehört, ja consultirt, wie z. B. in der jetzt schwebenden Agendenfrage. Die Conferenzen zu Paris und Straßburg fallen in ihren jährlichen Sitzungen zusammen mit den Jahresfesten der Anstalten und Vereine; die Pariser Festwoche ist im Mai, die Straßburger im Juni, in den Juli fällt die Basler, zu welcher viele Elsäßer wandern. Das gibt zum Theil wahre christliche Volksfeste, zum Theil wenigstens Erholung und Stärkung für die Geistlichen.

Eine Anzahl religiöser Zeitschriften sucht theils die religiösen und kirchlichen Interessen allgemein zu wecken und wach zu erhalten, theils die verschiedenen Auffassungen des Christenthums und der kirchlichen Fragen zu vertheidigen, theils gegen den Katholicismus und für die religiöse Freiheit zu kämpfen, theils endlich die theologische Wissenschaft zu fördern. Wir nennen nur die eigentlichen Repräsentanten der verschiedenen Richtungen. Die „Archives du christianisme au 19e siècle“, redigirt von Pf. Friedr. Monod, waren früher neben dem schon angeführten semeur das Organ der Dissidenz überhaupt und sind nun das der Union der „evangelischen“ Kirchen. Sie streiten in

derber Weise gegen die Landeskirche, gegen Rom und gegen jede freiere Theologie. Die „espérance“, redigirt von Pf. Grandpierre, einem aus der Dissidenz in die Nationalkirche zurückgekehrten Manne, vertritt die orthodoxe Richtung in der Nationalkirche, ihre Polemik gegen den „Rationalismus“ ist gewöhnlich in anständigem Tone gehalten „le lien“, redigirt von Athanase Coquerel Sohn, ist die Zeitschrift der sogen. Rationalisten, in neuerer Zeit auch gemäßigter als früher, streng national aber für vollkommene Religionsfreiheit. — Das „journal des missions évangéliques“ ist ein interessantes Archiv für Missionsgeschichte; Pf. Puaux's „petits écrits pour le temps“ sind theils apologetische, theils polemische Plänkeleien oder grobe Angriffe; eine in den letzten Zeiten des Juliregiments gegründete politische Zeitung vom protestantischen Standpunkt „la voix nouvelle“, durch Pf. Boucher redigirt schien Vielen zu freisinnig und mußte eingehen. In deutscher Sprache existirte ein protestantisches Kirchen- und Schulblatt für das Elsaß. Das Jahr 1848 hat es getödtet und es bleibt nur der „Missionsfreund“ des Pfarrers Kuntz und das „Archiv der Straßburger Pastoralconferenz.“

Mit der theologischen Wissenschaft stand es bis vor Kurzem traurig im innern Frankreich. Die Straßburger Theologen schrieben deutsche Werke und wurden nur in Deutschland und Elsaß bekannt, einige ihrer Bücher in französischer Sprache fanden wenig Anklang. Nicht besser ging es der periodischen Literatur. Zu wiederholten Malen hatte man versucht, theologische Zeitschriften in Frankreich zu gründen, aber lange Zeit scheiterten die Versuche an der Gleichgültigkeit des Publikums. Vincent's „mélanges de morale, de religion et de critique sacrée“; ein Unternehmen der Straßburger Facultät: „essais et fragmens de théologie“; ein anderes der Facultät zu Montauban: „revue de théologie“ dauerten nicht lange. Endlich scheint es Herrn Colani, Lic. der Theol. in Straßburg zu gelingen, zur Förderung der theologischen Studien einen bleibenden Erfolg für seine „revue de théologie et de philosophie chrétienne“ zu erzielen (seit 1850). Die Gründung dieser Zeitschrift ist eine Folge des Auftretens des ehemaligen Professors an der unabhängigen theologischen Schule zu Genf, Hrn. Edm. Scherer's. Derselbe hat in Straßburg studirt und daselbst die deutsche Theologie aus dem Fundament kennen gelernt. Zuvor streng orthodox, bald aber von Schleiermacher, Neander und Vinet kräftig angeregt, erlitt seine ganze Denkweise eine durchgreifende Veränderung, welche sich zuerst in einem Kampfe gegen die buchstäbliche Inspiration der Schrift Luft machte (s. la critique et la foi, deux lettres par Edm. Scherer. Paris 1850. 8.), bald aber in eine consequente Opposition gegen alle äußere Auctorität in christlichen Dingen überging. Er bemüht sich nun mit Hülfe des Herrn Colani und einer Anzahl gleichgesinnter älterer und jüngerer Männer, den französischen Protestanten die theologischen Fragen näher zu bringen. Eine bereits zahlreiche Literatur, bestehend aus Büchern, Flugschriften und Artikeln in Zeitschriften ist schon aus der durch ihn angeregten Bewegung entstanden; auch erschien gleichzeitig das Werk von Reuß: la théologie chrétienne au siècle apostolique — so wie etliche werthvolle Arbeiten im Felde der Geschichte des französischen Protestantismus und der Kirchengeschichte überhaupt, auch Uebersetzungen deutscher Werke, so daß die protestantische Theologie Frankreichs sich gegenwärtig eines hoffnungsvollen Aufschwungs erfreut, während die Elsäßer Theologen daneben fortfahren, an der Entwickelung der Wissenschaft in Deutschland mitzuarbeiten, und z. B. die „Beiträge der theologischen Gesellschaft von Straßburg“, redigirt von Reuß und Cunitz, allgemeinen Anklang finden; s. einen Artikel von Reuß, theolog. Studien u. Krit. 1844, Heft 2 über die wissenschaftl. Theologie unter den franz. Protestanten 1831—1842, einen andern von Kienlen in den eben genannten Straßburger Beiträgen, 6. Bdchn. 1855, über die jetzige theologische Bewegung in der evangelischen Kirche französischer Zunge und das Buch von Mäder, worin man fast alle Büchertitel (bis 1846) findet. — Vor Kurzem ist noch eine halb für Theologen, halb für Laien berechnete Zeitschrift, etwa wie Gelzer's Monatsblätter, dazu gekommen, welche den semeur ersetzen soll; sie nennt sich „revue chrétienne“ und wird redigirt von Edm. de Pressensé, Dissidentenprediger in

Paris, einem der Männer der Dissidenz, welche sich in neuerer Zeit einer freieren Theologie zuneigen. — Die polemische und die erbauliche Literatur ist sehr reich, vielleicht nicht sehr bedeutend.

Ein paar Worte über die theologischen Lehranstalten selbst mögen diese Darstellung beschließen. Die Straßburger Schule ist von Anfang an von deutscher Gelehrsamkeit durchdrungen gewesen und hat sie dem elsäßischen Klerus mitgetheilt, der Richtung nach ist sie rationalistisch, jedoch in neuerer Zeit von positiveren Elementen durchdrungen; die Facultät zu Montauban ist überwiegend orthodox, aber bis jetzt noch nicht weit über das erbauliche Element hinausgekommen, keinen Falls hat sie die Wissenschaft gefördert. Man ging mehrmals mit dem Projekt um, diese Facultät nach Paris zu versetzen oder in dieser Hauptstadt eine dritte Schule zu gründen; aber Straßburg und Montauban protestirten, viele andere Stimmen erhoben sich dawider und die Sache unterblieb. Dagegen will man Straßburgs Lehr- und Bildungsanstalten vervollständigen durch ein zu gründendes eigentliches Predigerseminar wie das Wittenberger und ähnliche in Deutschland (das Wort Seminar bezeichnet bis jetzt in Straßburg nur eine wissenschaftliche Anstalt, welche mit der Facultät zusammenhängt und zu welcher ein Wohn- und Kosthaus für Studirende kommt).

Zu einem vollständigen Bilde der französischen Kirche gehört noch ein Blick auf den Gottesdienst. Derselbe ist höchst einfach, ja kahl zu nennen. Ein Predigtlied, von welchem einige Verse zum Anfang, einer zum Schluß gesungen wird, ein Anfangs- und ein Schlußgebet, dazwischen die Predigt, das ist Alles in der lutherischen Kirche. In der reformirten kommt noch dazu die Verlesung der zehn Gebote, der Summe des Gesetzes des apostolischen Glaubensbekenntnisses, meist durch den Küster — hier und da eine lectio biblica; als Gesangbuch figuriren die Psalmen von Marot. In der lutherischen Kirche wird morgens über die alten und über vier Jahrgänge neuer Perikopen, von der Straßburger Conferenz verfaßt, gepredigt; in der reformirten sind die Texte frei. Das Oberconsistorium der lutherischen Kirche befaßt sich gegenwärtig mit einer Agende, in welcher dem liturgischen Elemente mehr Ausdehnung gegeben werden soll, besonders durch Einführung von Responsorien; in der reformirten will man von dergleichen Dingen nicht viel wissen; auch fehlt die Nationalsynode, welche allein zur Einführung competent wäre. Bei den Dissidenten ist, so viel uns bekannt, der Gottesdienst analog, vielleicht das musikalische Element mehr ausgebildet.

Ausgezeichnete Kanzelredner hat die protestantische Kirche Frankreichs immer gehabt und zwar in beiden Sprachen. Wir begnügen uns mit der Anführung etlicher Namen unter den jetzt lebenden, von welchen gedruckte Arbeiten vorliegen. Unter den deutschen Bruch, Professor und Prediger in Straßburg; Härter, Pfarrer ebendaselbst; der als lyrischer Dichter bekannte Pf. Ad. Stöber in Mülhausen und Andere, die man in Palmer's Casualreden finden kann. Unter den französischen: Adolphe Monod, Bruder Friedrich's; Coquerel, Vater, beide in Paris; ersterer gilt bei Vielen für den besten Prediger aller christlichen Confessionen; Boucher, jetzt im Haag angestellt; Grandpierre in Paris. Fügen wir den in jeder Hinsicht trefflichen Verny aus Paris bei, der kürzlich auf der Thomaskanzel in Straßburg zu seines Herrn Freude eingegangen ist, als er in begeisterter Rede zeugte von dem Werke des heil. Geistes an den Seelen und von dem hohen Beruf der evangelischen Kirche.

Möge die Kirche Frankreichs denselben immer treuer erfüllen!*) Dr. Kienlen.

*) Zu dem zweiten Theile des vorstehenden Artikels (inneres Leben) müssen wir ergänzend und berichtigend Folgendes hinzufügen. Die religiöse Erweckung, die der Verfasser mit dem gewöhnlichen aber allzu unbestimmten Namen Methodismus benennt, hat auch das große Verdienst, daß sie die Grundwahrheiten des Evangeliums vielen Gemüthern nahe gebracht hat, Allerdings ist die théologie du réveil in jeder Hinsicht sehr mangelhaft, allein das eigentliche Correctiv dafür können wir keineswegs in der Schererischen Richtung erblicken. — Groß sind

Fratricellen. Ueber den Ursprung und Karakter dieser als Ketzer verfolgten Schwärmer ist man lange nicht im Klaren gewesen; je nach den vorgefaßten Ansichten, für die man Stützen suchte, hat man sie bald für dieses, bald für jenes ausgegeben; dazu kam die aus dem verschiedenen Gebrauch des Namens entstandne Verwirrung, da, wie manche andere Ketzernamen, auch dieser von den mittelalterlichen Schriftstellern bald in engerm, bald in weiterm Sinne genommen wurde. Guido von Perpignan (Summa de haeres. Hav. 1528 fol.) hält sie für Anhänger Segarellis und Dulcino's; Mornay (Myst. iniquit.), der diese Meinung annimmt, gibt sie, sammt den Apostelbrüdern, für einen Zweig der Waldenser aus. *Trithemius* (Ann. Hirsaug. II, 74.) leitet sie von Tanchelin ab und läßt sie aus Flandern stammen. Nach andern sind es pantheistische Brüder des freien Geistes, oder gar dualistische Katharer. Die gewöhnlichste, von Raynaldus aufgestellte Ansicht ist, daß es schwärmerische Franziskaner waren; schon Alvarus Pelagius, der selbst Franziskaner war und 1330 schrieb, spricht sich in seinem Buch de planctu Ecclesiae (T. II. c. 51) ausdrücklich hierüber aus; *Wadding* (Ann. ord. Min., ad ann. 1317, Nr. 24 u. f.) hat sich zwar bemüht, diesen Ursprung der Fratricellen zu läugnen, um die Ehre seines Ordens zu retten; es wird aber durch Thatsachen bewiesen, daß er dies nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit gethan. Folgendes ist das Richtige. Der Wunsch der Spaltung im Franziskanerorden, die einen großen Theil des 13. Jahrhunderts erfüllt hatte, ein Ende zu machen, bewog den Pabst Cölestin V. die Brüder Petrus de Macerata und Petrus de Foro Sempronio, nebst andern italienischen Spiritualen, zur Bildung einer besondern Gesellschaft zu ermächtigen, die sich Pauperes eremiti Domini Coelestini nannten. Allein von den übrigen Franziskanern verfolgt, wurden diese Cölestiner-Eremiten 1302 von Bonifaz VIII. wieder aufgehoben. Durch diese Maßregel erbittert, und entflammt durch Ubertus Casalis, der Peter Olivi's apokalyptische Weissagungen und heftige Anklagen gegen den römischen Stuhl weiter verbreitete, wurden die Eremiten, die sich von nun an unter dem Namen Fratricelli finden, zu immer schwärmerischerem Treiben angeregt. Nicht nur behaupteten sie, seit Cölestin sey kein wahrer Pabst gewesen, und trieben das Gebot der Armuth auf die äußerste Spitze (fratres de paupere vita), sondern, mit Begharden in manchfache Berührung kommend, lehrten sie, sie seyen von Sünden frei, sie besäßen den heiligen Geist und bedürfen weder der Buße noch der Sakramente. Clemens V. suchte zwar die Spiritualen mit den andern Franziskanern, wieder zu vereinigen, gab sogar, 1312, beiden Theilen Einiges nach, in der Hoffnung den Streit endlich zu schlichten, allein die Spiritualen widersetzten sich allen diesen Bemühungen, und der gegenseitige Haß nahm täglich zu. 1314 vertrieb ein Haufe Fratricellen die Franziskaner mit Gewalt aus den Klöstern von Béziers und Narbonne. Johann XXII. untersagte 1317 ihre Lebensweise und bot die Inquisition gegen sie auf. Bereits hatten sie sich in Italien,. in Sizilien, besonders in Südfrankreich (später auch in Deutschland) verbreitet. Sie traten mit immer feindseligern Behauptungen gegen die Kirche auf, stützten sich vorzüglich auf die Postille des Peter Olivi, betrachteten ihre von der Inquisition bestraften Genossen als Märtyrer. (S. die Bulle Johannes XXII. 23. Jan. 1318, bei Raynaldus an. 1318, Nr. 45, und die Culpae Aeguinorum, in dem Liber sentent. inquisit. Tolosanae, hinter Limborch's Historia inquisit., S. 298 u. f.). Die Zahl dieser Geopferten wurde täglich größer; von 1318 bis 1352 wurden von der Inquisition von Toulouse zahlreiche Fratricellen, unter den Namen Begharden und Spiritualen, theils zum Feuertode, theils zu lebenslänglichem Gefängniß verdammt; manche, wie Raymund de Buxo, aus der Gegend von Mirepoix, schworen ab, nachdem sie über die Lehre der Sekte ausführliche Auskunft gegeben. 1321

---

die Verdienste, welche sich die evangelische Gesellschaft von Paris um die Verbreitung des evangelischen Protestantismus unter der katholischen Bevölkerung Frankreichs erworben hat und noch erwirbt. Die Leistungen dieser Gesellschaft sowie diejenigen der Genfer evangelischen Gesellschaft bilden ein höchst interessantes Kapitel der religiösen Geschichte des heutigen Frankreichs. D. Red.

und in den folgenden Jahren wurden sie in Italien, wo sie sich fratricelli della opinione nannten, auf's Härteste verfolgt. Von der Mitte des 14. Jahrhunderts an verschwinden sie, zumal seit die der Kirche treugebliebenen Spiritualen, die sich mit dem Orden nicht versöhnen wollten, geduldet und zuletzt von dem Constanzer Concil förmlich bestätigt wurden. Spätere Schriftsteller, wie Prateolus (Elenchus haeret. p. 186), und selbst Bayle werfen ihnen abscheuliche Gebräuche und schändliche Laster vor; die gleichzeitigen Quellen schweigen hierüber; es ist der allen verfolgten Ketzern, die sich im Geheimen versammeln mußten, gewöhnlich gemachte und meist aus der Luft gegriffene Vorwurf.

C. Schmidt.

Frauen, bei den Hebräern. Zu dem, was bereits oben unter „Ehe" bemerkt worden ist, haben wir hier nur noch Folgendes nachträglich anzubringen. Schon aus der Erzählung von der Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Mannes, aus ihrer Benennung als der Gehülfin des Mannes, als Seinesgleichen, als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein (Gen. 2, 20 ff.), sowie aus der mehr und mehr zur Herrschaft durchgedrungenen Monogamie folgt, daß in Israel das weibliche Geschlecht nie in einer so beschränkten und entwürdigenden Abhängigkeit und Knechtschaft gehalten wurde, wie es nicht nur noch heute im Orient der Fall ist, sondern auch im alten Hellas meist vorkam. Zwar bewohnten die Frauen Anstandes halber schon in der Patriarchenzeit eigene Zelte (Gen. 24, 67. 31, 33.) oder doch eigne Abtheilungen in denselben (קֻבָּה Num. 25, 8.), wie in spätern Zeiten einen eigenen — den hintersten — Raum des Hauses, das sogenannte „Weiberhaus" (Est. 2, 9.) oder Harem, das bei Königen und Großen von Verschnittenen (die freilich in Israel gesetzlich verboten waren, s. d. Art.) bewacht wurde, s. 2 Sam. 13, 7. 1 Kön. 7, 8. 2 Kön. 24, 15. Est. 2, 3. 14. Allein dennoch nahmen die Frauen und Töchter, fern von der trägen Ruhe und Ueppigkeit der heutigen orientalischen Weiber, auch Theil an den häuslichen Beschäftigungen (Gen. 24, 11.): sie spinnen u. nähen, sie weben u. verfertigen Kleider, Hemden, Gürtel, selbst auf den Verkauf, sie holen Wasser, backen das Brot (s. Bd. I. S. 654) und besorgen die Heerden (Gen. 29, 9. Exod. 2, 16. 1 Sam. 2, 19; 8, 13. 2 Sam. 13, 8. Spr. 31, 10 ff.). Sie waren dabei auch für Fremde sichtbar (Gen. 12, 14.), wie sie überhaupt — wenn gleich in der Regel sich möglichst zu Hause haltend, vgl. die schöne Bezeichnung der Frau Ps. 68, 13. נְוַת־בַּיִת = „Hausbewohnerin" und dagegen die Schilderung der größten Verwirrung durch Herumlaufen der Weiber auf den Gassen 2 Makk. 3, 19. — bei allerlei Gelegenheiten mit den Männern verkehrten und ihnen nicht ängstlich auswichen, s. Exod. 21, 22. Deut. 25, 11. Rut. 2, 5 ff. 1 Sam. 9, 11. 2 Sam. 20, 16. Matth. 9, 20; 12, 46; 26, 7. Joh. 4, 7. Luk. 10, 38. Selbst an Gastmählern nahmen sie Theil und speisten überhaupt in Gesellschaft der Männer (Joh. 2, 1 ff.), wovon nur Fürstinnen eine Ausnahme machten Est. 1. 9, obwohl auch diese sonst gelegentlich unter die Leute kamen 2 Sam. 6, 20.; 1 Kön. 14, 4 ff. (Das Tanzen der Tochter der Herodias vor den königlichen Gästen Matth. 14, 6. ist dagegen als eine Ausnahme und Ueberschreitung der bessern Sitte zu betrachten.) Bei Volksfesten betheiligten sich Frauen und Jungfrauen durch Gesang, Reigentanz und Spielen auf Handpauken Exod. 15, 20 f. Richt. 16, 27. 1 Sam. 18, 6 ff. Auch beim Heiligthume dienten einzelne Frauen freiwillig, wahrscheinlich durch Handarbeiten, wie Ausbessern von Teppichen u. dgl. Exod. 38, 8; 1 Sam. 2, 22. Die hohe, freie Stellung des Geschlechts erhellt wohl am deutlichsten an Gestalten wie die Heldin Debora, die Prophetin Hulda u. and., sowie aus Lobsprüchen wie Spr. 11, 16; 14, 1; 12, 4 u. a. und dagegen der Rüge Mal. 2, 14., vgl. Ewald, d. Alterthüm. d. Volkes Israel, S. 188 u. Winer, RWB. s. v.

Erst das Christenthum indessen erhob die Frauen zur ganz gleichen, vollen Menschenwürde mit den Männern, welche daher angewiesen werden, jene zu lieben wie Christus die Gemeinde, sie zu schonen als das schwächere Geschlecht, während andrerseits die Weiber ihren Männern unterthan seyn sollen in dem Herrn als ihren Häuptern und durch einen stillen, sanften, keuschen Wandel auch ungläubige Männer zu gewinnen er-

muntert werden, Ephes. 5, 22 ff. 1 Petr. 3, 1 ff.; vgl. 1 Kor. 11, 3 ff. Gal. 3, 28. Col. 3, 18 f. Nur in den Gemeindeversammlungen sollten sie nicht öffentlich auftreten 1 Tim. 2, 9 ff.; vgl. 1 Kor. 14, 34 f. Der Herr selbst und seine Apostel zählten frühe unter frommen Frauen ihre treuesten Anhängerinnen; ihrer mehrere folgten Jesu nach aus Galiläa bis unter's Kreuz und an's Grab, unterstützten ihn, ehrten ihn, dienten ihm und wurden endlich die ersten Zeugen und Botschafterinnen seiner Auferstehung, s. Luk. 10, 38 ff.; 23, 49. 55 f.; 24, 10. Joh. 11, 1 ff.; 12, 1 ff. Mark. 15, 40 f.; aus der apostolischen Zeit sey nur erinnert an Tabea und Lydia Apgesch. 9, 36 ff.; 16, 14 f.; an Damaris u. Priscilla 17, 34; 18, 2. u. andere 17, 12. Röm. 16, 1 f. 6. 12. 15. Phil. 4, 2. **Rüetschi.**

Frayssinous (Denys, Graf v.), einer der hervorragendsten Prälaten unter der neueren gallikanischen Geistlichkeit, ward am 9. Mai 1765 zu Curières in der Gascogne geboren, von seinem Vater für die Rechtswissenschaft bestimmt, aber durch eigene Neigung zu den theologischen Studien getrieben. Nachdem er letztere beendigt und die höheren Weihen empfangen hatte, begann nach der Abschließung des Napoleon'schen Concordats mit dem Pabst im Jahre 1801 eine größere Bewegung der Priester gegen den Materialismus und Atheismus der herrschenden Philosophie. Obschon Frayssinous eifriger Royalist war, widersetzte sich die Regierung doch nicht dessen zahlreich besuchten Vorträgen in der Kirche des Carmes zu Paris, ja sie ließ ihn zu einem der Inspectoren der Pariser Akademie ernennen und das Kanonikat bei der Kirche Notre Dame übertragen. Doch mußten ihm im Jahre 1809 seine Vorträge in der Kirche St. Sulpice untersagt werden, weil er zu offen gegen die bestehenden Einrichtungen und Grundsätze des Kaiserreichs sprach. Mit der Rückkehr der Bourbonen kehrte der muthige Redner auf seine Kanzel zurück und predigte auf's Eindringlichste für die Sache der Restauration und die neue Erhebung des Thrones und Altares. Bei der Rückkehr Napoleons von Elba flüchtete Frayssinous in die Berge von Aveyron und lebte hier in Stille, bis der wieder in Paris eingesetzte Ludwig XVIII. ihn 1815 zu einem der fünf Mitglieder ernannte, welche die Einrichtung des öffentlichen Unterrichts besorgen sollten. Im schnellen Lauf ward er nun zum ersten Almosenier und Hofprediger des Königs, dann zum Titularbischof von Hermopolis, Großoffizier der Ehrenlegion, Grafen und Pair von Frankreich promovirt; ja man erneuerte sogar für ihn die von Napoleon eingesetzte Würde eines Großmeisters der Universität Paris. Im Jahre 1824 ward er zum Minister der geistlichen Angelegenheiten und des öffentlichen Unterrichts ernannt, und der Minister unterstützte kräftig die Plane Karl X., den Geist jesuitischen Kirchenthums zur Herrschaft im Staat und selbst über die Staatsgesetzgebung zu erheben. Nach vier Jahren mußte er wegen dieser Begünstigung der Jesuiten aus dem Ministerium ausscheiden, blieb aber noch in vollem Genusse der königlichen Gnade, und empfing 1829 die feuille des bénéfices, oder das Recht der Präsentation für die Erzbisthümer, Bisthümer und anderer geistlichen Titel. Die Julirevolution entsetzte ihn seiner Aemter; er huldigte Louis Philipp nicht, sondern ging nach Rom. Von hier aus kehrte er zwar nach Paris zurück, ward aber alsbald zu Karl X. abberufen, um die Erziehung des Herzogs von Bordeaux zu leiten. Seit 1838 nach Frankreich zurückgekehrt, lebte er in stiller Zurückgezogenheit, und starb zu St. Geniès in der Gascogne am 12. Dezember 1841. Sein Leben ward von Baron Henrion im Jahre 1824 beschrieben. Seine beiden bedeutendsten Schriften sind seine im Jahre 1818 zuerst erschienenen „les vrais principes de l'eglise gallicane", und seine im Jahre 1828 in 3 Bänden veröffentlichte „Défense du Christianisme." In ersterer Schrift erklärt er den römischen Stuhl als das Centrum, dem Alles zustrebe, aber nicht als die Quelle, aus welcher Alles fließe. Die Kirche sey keine reine Monarchie, ebensowenig eine Demokratie, sie sey eine aristokratische Monarchie. Die Infallibilität des Pabstes beruht nach ihm bloß in der Zustimmung der gesammten Kirche. Der Pabst kann irren, selbst in Glaubensartikeln, aber er kann vermöge des Geistes der Wahrheit, welcher in der Kirche waltet, nicht auf die Länge im Irrthum verharren. Als ebenso

begeisterter Schirm- und Schutzvogt der katholischen Kirche tritt er in seiner berühmten Vertheidigung des Christenthums auf, indem er nicht bloß alle ihre Rechte auf's Eifrigste in der beredtesten Sprache wahrt, sondern ihr auch jeglichen Uebergriff und Eingriff in die staatlichen Verhältnisse zu sichern bemüht ist. Dr. Pressel.

Freidenker, s. Deismus und Rationalismus.

Freie Gemeinden, s. Lichtfreunde.

Freiheit, religiöse, s. Religionsfreiheit.

Freiheit, sittliche. Dieser Begriff ist für die christliche Glaubens- und Sittenlehre von der weitgreifendsten Bedeutung. Von der Art, wie derselbe bestimmt wird hängt die richtige Idee des Menschen und seiner Entwickelung, der Geschichte, der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, der Natur, des Weltzwecks ab; es gibt keine Frage, welche so sehr im Centrum der Theologie und Philosophie läge, wie diese. Ebendarum könnte eine vollständig begründete Theorie der menschlichen Freiheit nur im Zusammenhang eines ganzen Systems gegeben werden. Wir müssen uns hier auf kurze Andeutungen der Hauptpunkte beschränken.

Unter Freiheit des menschlichen Willens kann man zunächst dies verstehen, daß derselbe das Vermögen hat, von sich aus, durch die Thätigkeit seiner ihm immanenten Kräfte Wirkungen hervorzubringen, welche somit als seine eigenthümlichen Werke anzusehen sind. Von diesem Vermögen, welches besonders von Fatalisten und Deterministen gerne Freiheit genannt wird, reden wir hier nicht. Daß der Mensch in diesem Sinne ein sich selbst bewegendes Wesen ist, setzen wir als unbestreitbar voraus, nennen dies aber nicht Freiheit. Denn ein solches Vermögen kann ihm zugeschrieben und doch die eigentliche Freiheit ihm abgesprochen werden, wenn nämlich behauptet wird, daß die bestimmten Aeußerungen und Wirkungen desselben ein nothwendiges Ergebniß, natürliche Früchte der ursprünglich in dem Vermögen gesetzten Kräfte und Triebe in deren Wechselwirkung mit den Einflüssen von Außen, seyen. Denn dann würde der Mensch doch der Gattung nach nicht über anderen Naturwesen, z. B. den Thieren, stehen, sondern sich nur graduell, etwa durch die höhere Richtung der in der Anlage gesetzten Triebe und durch die größere Helligkeit des ihr Spiel begleitenden Bewußtseyns unterscheiden; er würde nur dem eigenthümlichen Wirken seiner Natur genauer und schärfer zusehen können, als dies das Thier zu thun vermag, wäre aber ebensowenig als dieses Schöpfer seiner eigenen Thaten; seine Handlungen wären doch bloß Wirkungen, seine Freiheit nicht eine sittliche. — Diesem niedersten Begriffe steht gegenüber der höchste, sittlich-religiöse Begriff der Freiheit: Losreißung des menschlichen Willens von den bestimmenden Einflüssen der niederen, selbstischen, sinnlichen Triebe, Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz. In diesem emphatischen Sinne wird z. B. das Wort von Christus Joh. 8, 32. 36., von Paulus 2 Kor. 3, 17. und sonst gebraucht, und wird so der Gebundenheit, Knechtschaft des sittlichen Willens unter die Sünde (bei Paulus auch der Beschränktheit des sittlich-religiösen Urtheils) entgegengesetzt. Auch von der erfüllten, realen Freiheit in diesem Sinne reden wir hier zunächst nicht, sondern von der formalen, der Wahlfreiheit. Ist der Mensch wirklich Herr seiner Handlungen? Ist sein Wille in seiner Thätigkeit dem Gesetze eines absoluten Bestimmtwerdens, komme dieses nun von Außen (Gott oder Natur) oder von Innen (den Trieben, Vorstellungen &c. des Menschen selbst), wenn auch nicht in jeder so doch in einiger Rücksicht entnommen? Gibt es Handlungen? d. h. gibt es Thätigkeiten, in deren Vollziehung der Wille weder durch äußere Umstände (wie seine Abhängigkeit von Gott oder der Welt), noch durch seine innere Beschaffenheit, noch durch seine eigenen früheren Thätigkeiten, sondern lediglich nur durch seine eigene Entscheidung bestimmt wird? Eine wichtige Frage wird dann allerdings die seyn: Wie weit reicht dieses Vermögen der Wahlfreiheit, wenn es je dem Menschen zuzusprechen wäre? Kann auch die Realisirung der höchsten sittlichen Aufgabe, mit einem Wort die Freiheit in dem zweiten, emphatischen Sinne durch die in dieser

Wahlfreiheit liegende Kraft erreicht werden? Oder welchen Beitrag zur Lösung jener Aufgabe kann die Wahlfreiheit des Menschen geben?

Daß nun der Mensch wirklich frei sey in dem zuletztgenannten (dritten) Sinne des Wortes, ist eine einfache Aussage seines eigenen Bewußtseyns, eine Thatsache seiner Selbstanschauung. Schon darin, daß ich mich als Persönlichkeit, als Ich weiß, setze ich mich der Basis meiner Persönlichkeit, dem Leibe und dem ganzen Gebiete des gegenseitigen Bestimmens und Bestimmtwerdens, der Natur, der Außenwelt entgegen, und besitze schon hierin ein übermaterielles, aus der Materie und dem Naturzusammenhang nicht erklärbares, über ihn erhabenes Seyn, oder (wenn keine Seelensubstanz gedacht werden will), ich vollziehe wenigstens dadurch einen übermateriellen, die Naturcausalität abbrechenden, für die letztere zufälligen Akt. Das Ich ist formelle causa sui; die Macht der Selbstbestimmung ihm absprechen, heißt ihm gerade dasjenige absprechen, durch was es allein ist, was es ist. Die in sich reflektirte (selbstbewußte) Individualität (das Ich) hat eben durch diese Reflexion in sich ihre Macht, sich von dem Kreise des bloßen Bestimmtwerdens loszureißen, schon bewiesen, so daß ihr diese Freiheit nachträglich erst beweisen wollen als ein überflüssiges, bereits durch die That vollzogenes Unternehmen erscheinen könnte.

Doch, könnte man sagen, zugegeben, daß der Mensch schon durch die Thatsache seiner Ichheit seine Freiheit, d. h. die Fähigkeit einer von der Naturcausalität unabhängigen, oder wenigstens aus ihr nicht erklärbaren Selbstbestimmung legitimirt hat — ist nicht dieses Ich, das ja keineswegs reine Thätigkeit, sondern mit der Außenwelt, zunächst durch den Leib, auf's Vielfachste verflochten ist, eben durch die von dorther vermöge dieser Verflechtung kommenden Antriebe bestimmt? Mag auch das theoretische Ich auf einem Akte der Freiheit beruhen, ist auch das praktische Ich in seiner Bethätigung causa sui? Kann es (von der Natur aus angesehen) mit Zufälligkeit wirken? Wollten wir sogleich einen handgreiflichen Beweis davon geben, so würden wir an die nur dem Menschen mögliche Ascese und besonders an den Selbstmord erinnern. Letzterer kommt in der Thierwelt, also überhaupt in der Natur nicht vor, er ist eben durch seine Widernatürlichkeit der schlagendste Beweis von der formellen Freiheit des Menschen, vermöge welcher er sich gegen die Basis seiner eigenen Persönlichkeit negativ verhalten kann. Aber eine gründlichere Antwort auf jene Fragen gibt uns die einfache Selbstanschauung unseres Geistes. Wir finden: aus einer Menge bestimmter Vorstellungen von möglicherweise zu vollziehenden Handlungen, aus allen Antrieben und Reizungen zu solchen kann sich das Ich in sich selbst, seine Allgemeinheit zurückziehen; es berathschlagt, wägt Gründe für und wider ab und entscheidet sich endlich rein aus dem Bewußtseyn heraus für diese oder jene Thätigkeit. Es hat vor dem Handeln die unmittelbare Gewißheit, daß es ihm gegeben sey, alle möglichen Thätigkeiten oder wenigstens einige auszuüben (es genügen zwei, um die Wahlfreiheit zu beweisen); es hat wohl Gründe, Motive, aber diese wirken keineswegs mit der Nothwendigkeit von Ursachen; die Entscheidung ist durch einen Grund veranlaßt, aber keineswegs herbeigeführt worden, denn zu jedem einzelnen Grunde konnte sich das Ich — das spricht wenigstens sein eigenes Bewußtseyn aus — negativ oder positiv verhalten. Ist die Entscheidung erfolgt, so wird allerdings die Handlung mit einem Pathos vollzogen, welches ihr den Anschein der Unfreiheit geben kann; allein der Mensch konnte über sein Pathos disponiren, er konnte es anstatt in diese Handlung in jene legen, und wenn es ihn auch Selbstüberwindung gekostet hätte, so ist eben die Möglichkeit der Selbstüberwindung der stärkste Beweis für den Selbstbesitz, die Freiheit. Noch deutlicher aber tritt das Bewußtseyn einer freien Causalität des Willens in dem Verhältniß desselben zum Sittengesetz hervor. Dessen wird man sich bewußt als eines Sollens; man weiß, es ist kein Muß, enthält keinen Zwang, sondern eine Forderung, welcher man gehorchen und sich unterordnen oder aber zuwiderhandeln und sich entziehen kann. Hat Ich letzteres gethan, so beklagt es dies nicht als Unglück, sondern es klagt sich einer Schuld an; Ich muß Reue fühlen, d. h. es sieht sich gezwungen, sich die Wahl-

freiheit (welche es sich vielleicht aus philosophischen Gründen gerne wegdisputiren möchte) zuzuschreiben und einzugestehen, daß es unter den möglichen Handlungsweisen eine andere hätte wählen können. Ebenso wird im Urtheil über Andere Glück und Unglück von Verdienst und Schuld genau geschieden und Lob und Tadel nur auf letzteres angewandt.

Alle diese Thatsachen beweisen, daß das Bewußtseyn der Wahlfreiheit ein wesentlicher, durch keinerlei Sophismen wegzuleugnender Bestandtheil des persönlich menschlichen Bewußtseyns ist. Und diese Thatsachen werden auch, da sie von jeder Theorie unabhängig sind, stets die unerschütterlichen Stützpunkte der Behauptung menschlicher Wahlfreiheit bleiben. An ihnen muß jedes System zerschellen, welches, sey es nun aus religiösen oder aus philosophischen Gründen, jene aufheben möchte. Die Freiheit als Wahlfreiheit hat, wie wir sogleich sehen werden, allerdings ein bestimmt abgegrenztes Gebiet: eine völlig independentistische und indeterministische Ansicht von dem menschlichen Willen, der Menschengeschichte u. s. w. wäre entschieden unwahr. Umgekehrt ist aber auch ein System, welches der Wahlfreiheit gar kein Gebiet und keinen Wirkungskreis anzuweisen weiß und den Menschen wie jedes andere Naturwesen nur als Glied eines unzerreißbaren Naturzusammenhangs und als Durchgangspunkt für unwiderstehlich wirkende Gesetze ansieht, kein Abbild der Welt wie sie ist. Ein solches — religiöses oder philosophisches — System mag in apathischen Zeiten, unter gesunkenen Volksstämmen eine Weile herrschen, aber das gesunde menschliche Bewußtseyn wird sich stets mit der Losung: der Freiheit eine Gasse! wider dasselbe auflehnen. Es verwickelt sich auch jedes solches System in weit größere Schwierigkeiten als die sind, welche es vermeiden will. Glaubt man z. B. die göttliche Allmacht und Allwissenheit, überhaupt die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott lasse der menschlichen Freiheit keinen Spielraum — wie will man, wenn man so Alles, was auf Erden geschieht, auf Gott zurückgeschoben hat, die göttliche Heiligkeit retten? Was ist leichter zu denken, daß Gott, weil er freie Wesen will, seine Allmacht und Allwissenheit (denn auch auf diese ist es auszudehnen) beschränkt, oder daß diese Menschengeschichte mit allen ihren vielen Ungerechtigkeiten, Sünden, Greueln das Werk des heiligen Gottes sey? Wer in seinem Denken den Dualismus eines gesetzgebenden göttlichen und eines freien menschlichen Willens nicht ertragen kann, der wird fast mit Nothwendigkeit zu dem Unerträglichen einer doppelten sich gegenseitig bekämpfenden, göttlichen und teuflischen, Weltregierung hingetrieben. — Oder, wenn Einer nicht um Gottes, sondern um seiner Vorstellung von dem unzerreißbaren, nothwendigen Naturzusammenhang willen die freie Causalität des Willens leugnet, wie will ein solcher die Existenz des Selbstbewußtseyns und alle jene unleugbaren Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns erklären, welchen im Gebiete der innern Anschauung ganz dieselbe Fakticität und Gewißheit zukommt wie in dem Gebiete der äußeren der Thatsache, daß der Stein, seiner Unterlage beraubt, gegen die Erde fällt? So gut ein Anhänger der Theorie von Emanation eines Lichtstoffs durch die Erwägung der Interferenz- und Polarisationserscheinungen sich zu der Undulationslehre hintreiben lassen muß, ebensogut liegt für den Naturalisten die Pflicht, d. h. eine innere Nöthigung vor, seinen Naturbegriff und speciell seine Vorstellung von der Ausdehnung des Causalitätsgesetzes in einer Weise zu modificiren, daß jene Thatsachen Raum finden. Ernstlich gefährdet wird der allerdings unentbehrliche Begriff eines Systems der Naturnothwendigkeit durch die Behauptung menschlicher Willkür, d. h. zufällig wirkender Ursachen nicht. Denn die Willkür hat, besonders in ihrer Einwirkung auf die Natur, ihre bestimmten Grenzen; „es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen.“ Titanische Unternehmungen sind dem Menschen unmöglich; der Wille, der selbst mit den Naturgesetzen nach eigenem Belieben umgeht, existirt nur in der Märchenwelt, die Wahlfreiheit hat ihre Schranke, die sie nicht überschreiten kann. (Ueber die Wunder s. d. Art.)

Alles dies hier genauer in's Einzelne auszuführen, ist nicht möglich; denn das Problem der Freiheit läßt sich, wie gesagt, nur im Zusammenhang eines ganzen Systems

lösen. Nur kurz sey darauf hingewiesen, daß das System der Bibel eine Lösung der wichtigsten hieher gehörigen Fragen gibt, welcher, so wenig dieselbe einen formell wissenschaftlichen Karakter hat und soviel noch zu fragen übrig bleibt, doch selbst der frivolste Unglaube und der größte Dünkel des absoluten Wissens das Zeugniß bewunderungswürdiger Großartigkeit, schöner Harmonie und der Vielseitigkeit nicht wird versagen können, einer Vielseitigkeit, welche keines der wesentlichen Momente übersieht, weder um der Freiheit willen den Natur- oder Gottesbegriff, noch um der letzteren willen den der Freiheit, des Guten und Bösen aufhebt und so mit den Thatsachen des sittlichen und des religiösen Bewußtseyns in völligem Einklang steht. Gott Schöpfer der Welt und in ihr der freien Wesen, welche, in die Natur verflochten, doch zugleich über sie erhaben sind: durchaus abhängig von Gott in ihrem Seyn, aber in ihrem Handeln unter seinem Gesetze, einem Gesetze der Freiheit; diese Freiheit bald mehr bald weniger sich selbst überlassen, häufig durch unmittelbar geistige oder durch die Natur vermittelte göttliche Anregungen geweckt, geleitet, erzogen; die Geschichte ein Ineinander göttlicher und menschlicher Thätigkeit (dessen allgemeine Formel 1 Mos. 50, 19 f.); der Unterschied zweier Weltzeiten, der jetzigen, wo die Wahlfreiheit den weitesten Spielraum hat und wo oft ihre größten Abnormitäten, ihre furchtbarsten Auswüchse geduldet werden, wo Gott seine Macht noch nicht völlig offenbart, wo der „Herr verreist" ist (vgl. Mark. 13, 34 u. a. Stellen); und der künftigen, der Zeit der Erndte, in welcher der Reinertrag der Entwickelungen der menschlichen Freiheit herausgestellt wird und die, welche in der Unterordnung unter Gott ihre Freiheit gesucht und bethätigt haben, zugleich in eine höhere Sphäre ihrer Bethätigung versetzt werden (Röm. 8, 21—23. Offenb. 21. Matth. 25. u. s. w.) — dies sind die Grundzüge der biblischen Anschauung der menschlichen Freiheit und ihrer Entwickelung.

Haben wir bisher das Vorhandenseyn der Wahlfreiheit beim Menschen aus dessen unmittelbarem Selbstbewußtseyn nachgewiesen, und gezeigt, daß die Anerkennung derselben weder für den Natur- noch den Gottesbegriff gefährlich werde, wie denn die Schrift mit ihren strengen Begriffen von göttlicher Weltregierung doch die menschliche Freiheit zu vereinigen wisse, so bleibt uns nur noch übrig, den Wirkungskreis der Wahlfreiheit des Menschen näher zu bestimmen und die Frage zu beantworten, inwieweit die sittliche Vollendung desselben als ein Werk derselben angesehen werden könne.

Schon bisher haben wir bemerkt, daß dem Menschen nur eine relative Freiheit zukomme, diese aber ihm auch nicht abgesprochen werden könne. Relativ ist sie, weil sie nach allen Seiten hin ihre bestimmten Schranken hat. Sie hat ihre Schranke an Gott und seiner Weltregierung: seinen Gesetzen kann sie sich zwar entgegenstellen, aber sie bekommt bald zu fühlen, daß sie dadurch innerlich nichtig wird und an ihrem eigenen Untergange arbeitet. Sie hat ferner ihre Schranken an der Natur, in die sie zwar mannigfach eingreifen kann, doch nicht so weit, daß sie das Wirken ihrer Gesetze selbst sistiren könnte. Auf die Natur kann der Mensch nur vermittelst der ihm in seinen Leibe schon angeeigneten Natur einwirken. (Ueber das Gebet s. d. Art.) Endlich hat die Freiheit des Menschen ihre Schranke an seiner Individualität und seinem Karakter selbst, welche großentheils durch die äußeren Einflüsse der Volksthümlichkeit, den Umgebungen, des Zeitalters, der Erziehung so geworden sind wie sie gerade sind. So lange nun der Mensch auf einer sehr niedrigen Stufe der intellectuellen und sittlichen Bildung steht, so lange er in einem halbbewußtlosen, dumpfen Zustande dahinlebt, sind seine Handlungen, ist seine ganze Lebensweise allerdings wenig mehr als ein Produkt aller dieser Faktoren. Ist er aber einmal wirklich zum Selbstbewußtseyn gelangt und sein Wille in sich reflektirt, so ist eben damit auch die bestimmende Macht aller jener Potenzen gebrochen, er kann verschiedene Reaktionen gegen sie ausüben, sie auf die eine oder andere Weise in seinen Willen selbst eindringen lassen. Namentlich kann er, wenn er des Sittengesetzes sich bewußt wird, dem von diesem kommenden reineren Antriebe in diesem oder jenem Maße Einfluß auf seine einzelnen Handlungen verstatten. Dies

wird ihn zwar, je nachdem die äußeren und sinnlichen Antriebe durch längere oder kürzere Herrschaft mehr oder weniger eine Macht der Gewohnheit geworden sind, mehr oder weniger Anstrengung kosten, vollständiger oder mangelhafter gelingen; aber dem Willen das Vermögen dazu absprechen heißt wiederum die Freiheit leugnen, und alle jene Erscheinungen des Gewissens, wie die Reue, die Billigung rc. für Schein erklären. Auch unter den »natürlichen Menschen«, wie den Heiden, sind Unterschiede zwischen Gewissenhaften und Gewissenlosen, Rechtschaffenen und Boshaften, Tugendhaften und Lasterhaften vorhanden; sie leugnen heißt vor einer offenkundigen Thatsache die Augen verschließen.

Anders aber lautet die Antwort auf die Frage, ob die wirkliche allseitige Erfüllung des Sittengesetzes, die Realisirung des Ideals menschlichen Lebens der sittlichen Freiheit des Menschen für sich möglich sey und die Freiheit im oben angeführten emphatischen Sinn des Wortes durch die bloßen Anstrengungen der formellen Freiheit gewonnen werden könne? Hierauf antwortet schon die Erfahrung mit einem entschiedenen Nein. Nirgends weist die Erfahrung einen durch den bloßen Gebrauch seiner natürlichen Wahlfreiheit wirklich gut, heilig gewordenen Menschen auf. Jeder findet vielmehr in sich ein radikales Böses, Gleichgiltigkeit, Widerstreben gegen die reinen Gewissensantriebe (denen doch schlechterdings die Priorität gebührt) und ein Uebergewicht der sinnlichen Triebe, eine Neigung des Willens sich nach letzteren zu entscheiden vor (Erbsünde); und jeder hat sich anzuklagen, daß er dieses Erbe eben durch die Thätigkeit seines freien Willens vermehrt und die bösen Anlagen in sich weit mehr actualisirt und entwickelt hat, als er gesollt und somit auch gekonnt hätte. Wirklich Gutes kann nur ein guter Mensch thun: sich zu einem guten Menschen zu machen ist aber noch Niemanden durch die bloße Anstrengung des freien Willens gelungen. Dazu kommt namentlich Folgendes: Wirklich gut ist nur, was »in Gott«, d. h. aus dem Gottesbewußtseyn heraus gethan ist. Wenn wir nun auch dem freien Willen eine partielle Gesetzeserfüllung (Sittlichkeit) als erreichbar zugestehen, so ist doch die Richtigstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, und die Eintauchung desselben in ein göttliches Leben etwas, was weit über seine Kräfte hinausgeht. Weil nun die Schrift immer diesen höchsten Begriff des Guten im Auge hat, so spricht sie dem Menschen eine Freiheit, welche das wahrhaft Gute zu erzeugen und zu vollziehen vermöge, ab, Joh. 3, 6. Röm. 5, 1 ff. Kap. 7. Gal. 5, 17. 2 Kor. 3, 5., und wenn auch die außerhalb des Gebietes der göttlichen Gnade stehenden Menschen in verschiedenen Distanzen von dem Kreise des wahrhaft gottgefälligen und mit dem Sittengesetz übereinstimmenden Lebens erscheinen, so stehen sie doch den in dieses Aufgenommenen als die Unfreien den Freigewordenen gegenüber, Röm. 5. 8, 2 ff. 11, 32. Joh. 8, 36. Gal. 4. Der Akt, wodurch erst die Möglichkeit der Erzeugung des wirklich Guten für den freien Willen entsteht, ist selbst kein produktiver, sondern ein Akt reiner, unbedingter Hingebung, vertrauensvoller Annahme einer (zuletzt der in Christo) dargebotenen göttlichen Gnade, der G l a u b e. Die Freiheit für sich konnte zwar allerdings ein relativ Gutes hervorbringen; aber dieses selbst ist, verglichen mit dem im höchsten, göttlichen Sinne Guten auch wieder kein Gutes; der Mensch soll also anerkennen, daß er aus den Werken seiner Freiheit nicht gerecht wird, vielmehr letztere in eine ganz neue Potenz erhoben werden muß. Fragt man zum Schluß, ob nun der hiezu führende Akt der Hingebung selbst ein freier sey im Sinne der Wahlfreiheit, oder durch ein u n w i d e r s t e h l i c h e s Wirken göttlicher Gnade hervorgebrachter, so ist Letzteres entschieden zu leugnen, jenes ebenso entschieden zu behaupten. Denn nach der unzweifelhaften Grundanschauung der Schrift wird dieser Akt der Glaubenshingabe an Gott von Gott nur sollicitirt, nicht gewirkt, und unterliegt eben deßhalb auch der sittlichen Beurtheilung: der Mensch kann sich zu der ihm dargebotenen Gnade bejahend oder verneinend verhalten, sie annehmen oder abstoßen und verwerfen. Der Apostel Paulus selbst, bei welchem sich am ehesten die andere Ansicht zu finden scheint, würde, wenn er mit Schärfe das F o r m e l l e des Akts der Annahme oder Nichtannahme der Gnade in's

Auge gefaßt hätte, dies der sittlichen Freiheit, der Wahl des Menschen zugetheilt haben. Er sah aber vorzugsweise das Materielle der Gnadengüter an, und hob, daß diese göttlich dargeboten, nicht menschlich producirt seyen, um allen Ruhm abzuschneiden, so stark hervor, daß es den Anschein bekommen könnte, als ob er auch das Formelle ihrer Annahme von Seiten des Menschen als ein Werk Gottes angesehen wissen wollte. Wenn wir aber, übereinstimmend mit der sonstigen Lehre der Schrift, diese Annahme der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen zuschreiben, welche eben durch diesen Akt ihren werthvollsten Beitrag zur Erreichung des sittlichen Ideals gibt, so sagen wir damit von ihr nicht zu viel und richten keinen Werkruhm auf: denn wenn ein reicher Mann einem Bettler einen Beutel voll Edelsteine darreicht, wie verkehrt wäre der letztere, wenn er, des Gebers vergessend, sein Nichtausschlagen der Gabe, diesen bloß formellen Akt, als dasjenige Werk rühmen wollte, dem er seinen Reichthum verdanke!

Bedeutendere Schriften über diesen Gegenstand sind: Die berühmte Abhandlung Schelling's, Ueber die menschliche Freiheit, Philos. Schrr. I. G. F. Bockshammer, Die Freih. des menschl. Willens, Stuttg. 1821. Romang, Ueber Willensfreiheit und Determinismus, Bern 1835. Sigwart, Das Problem von der Freih. und Unfreih. des menschl. Willens, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1839, 3. Herbart, zur Lehre von der Freih. des menschl. Willens, Gött. 1836. Frauenstädt, Die Freih. des Menschen 2c. Berlin 1838. E. Zeller, Ueber die Freih. des menschl. Willens, das Böse und die moral. Weltordnung in seinen Theol. Jahrbb. 1846, 3. 1847, 1. 2. J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde. Rothe's Theol. Ethik. Schliephake, die Grundlagen des sittlichen Lebens. Wiesbaden 1855. H. Paret.

Freimaurer und Freimaurerei. Freimaurer (freemason) hieß ursprünglich in England derjenige, welcher den free stone (franche pierre), den freistehenden oder den Quaderstein bearbeitete, also der Steinmetze im Unterschiede von dem rough mason, dem gewöhnlichen Maurer, der den rough stone, den rohen oder den Bruchstein, in die Mauer barg. Die Erklärung: privilegirte oder mit besonderen Freiheiten und Vorrechten ausgestattete Maurer (Stieglitz, Von altdeutscher Baukunst. Leipzig 1820. S. 177) ist mit den älteren Verhältnissen der Baugewerke in England, woher der Name stammt, schlechthin unvereinbar. Die heutige Freimaurergesellschaft ist eine im vorigen Jahrhundert von England ausgegangene und fast über die ganze Erde verbreitete freie Verbrüderung von Leuten aller Stände und Nationen, deren Geschichte, Verfassung und Gesellschaftszwecke die nachfolgenden Blätter in allgemeinen Umrissen zur Anschauung bringen sollen. Man hat ihren Ursprung theils von den Mysterien der alten Welt, theils von den Culdeern, den einer freieren evangelischen Richtung huldigenden Priestern der altbrittischen Kirche (s. d. Art.), theils von den Ritterorden des Mittelalters, namentlich den Tempelrittern, theils von den römischen Baucorporationen, theils von den Baugewerken, insbesondere der Steinmetzenbrüderschaft des Mittelalters abgeleitet. Die letzte Ableitung, welche schon durch die Identität des Namens und des Vaterlandes als wahrscheinlich beglaubigt wird, hat der unermüdliche Forscher auf diesem Gebiete, der verstorbene Medizinalrath Dr. Kloß in Frankfurt*) als die allein haltbare erwiesen.

In Deutschland bildeten im Mittelalter die Steinmetzen eine eigene Zunft oder Gilde, deren Ordnungen, von den Kaisern bestätigt, wir noch besitzen**). Ihre Werkstätten (Bauhütten genannt) befanden sich meist an den großen Domen, in denen wir noch ihre Schöpfungen bewundern. Wie alle Gewerke des Mittelalters leitete sie das gemeinsame Interesse einer geschützten Stellung und der Wunsch nach Erweiterung ihrer Gerechtsame

---

*) Kloß, die Freimaurerei in ihrer wahren Bedeutung aus den alten und ächten Urkunden der Steinmetzen, Masonen und Freimaurer nachgewiesen. Leipzig 1845.

**) Außer obiger Schrift von Kloß finden sie sich in: Heideloff, die Bauhütte des Mittelalters in Deutschland. Nürnberg 1844. Auch ist zu vergleichen: Stieglitz, Ueber die Kirche der heil Kunigunde zu Rochlitz und die Steinmetzhütte daselbst. Leipzig 1829.

und nach möglichster politischer Selbstständigkeit zur engeren Verbrüderung. Die vorhandenen Steinmetzenordnungen, deren älteste, die Straßburger, dem Jahre 1459 angehört, zeigen bereits eine über ganz Deutschland und die Schweiz verzweigte Verbindung, welche durch das Geheimniß des Grußes und des Handschenks und durch das eidliche Gelöbniß der Verschwiegenheit nach außen abgeschlossen, durch eine gemeinsame Gesetzgebung innerlich zusammengehalten und in vier Gerichtssprengel abgetheilt war. Die Hütten von Straßburg, Wien, Bern und Köln bildeten die richterlichen Instanzen für alle inneren Streitigkeiten, der Werkmeister einer jeden war als erblicher Oberrichter für seinen Bezirk bestellt. Auch im kirchlichen Sinne machten die Steinmetzen eine fromme Bruderschaft aus: nicht nur bezeugen sie in ihren Ordnungen ihre Ehrfurcht „gegen Gott, seine würdige Mutter Maria und alle liebe Heiligen," sie hatten auch ihre eigenen Schutzpatrone in den vier gekrönten Märtyrern; mehrmals im Jahre ließen sie für sich besondere Bruderschaftsgottesdienste und außerdem für ihre abgeschiedenen Brüder Seelenmessen halten; fleißiger Besuch des Sonntagsgottesdienstes und jährlicher Empfang des Sakramentes war unter Androhung des Ausschlusses geboten und den Gesellen besonders die Beichte zur Pflicht gemacht. Wir können Kloß nicht beistimmen, wenn er diese das Verhältniß zur Kirche regelnden Satzungen nur darum in diese Ordnungen aufgenommen glaubt, um dadurch die kaiserliche Confirmation desto sicherer zu erlangen, denn diese kirchliche Seite ist in allen Gildeverfassungen zu übereinstimmend ausgeprägt, als daß wir sie gerade bei der Zunft bezweifeln dürften, welche nach ihrer ganzen Beschäftigung der Kirche am nächsten stand. Die Ordnungen fordern außerdem von jedem Genossen ehrliche Herkunft, ehrbaren Wandel und Hausstand und Wahrhaftigkeit. Es begreift sich leicht, daß durch das Eingehen der großen Kirchenbauten im Zeitalter der Reformation die Steinmetzenkunst einen lähmenden Schlag erhielt, aber ihr sichtliches Dahinwelken und Ableben theilt die Zunft mit den übrigen Gilden, die allesammt dem veränderten Geist und den sich umgestaltenden Verhältnissen einer jugendlich aufstrebenden Zeit erlagen.

Die englischen Steinmetzen betrieben mit den Deutschen das gleiche Gewerbe und daß sie außerdem mit ihnen desselben Ursprungs waren, beweisen die mit den deutschen Ordnungen übereinstimmenden Züge ihrer sogenannten Constitutionen. Gleichwohl treten auch bestimmte, in der Verschiedenheit der Landesverhältnisse und der nationalen Entwicklung begründete Unterschiede hervor. Vor Allem bildeten die englischen freemasons keine in sich streng abgeschlossene Gilde, sondern standen nur als das hervorragenste Glied in der großen Genossenschaft der Bauhandwerker, zu welchen auch die eigentlichen Maurer, die Ziegeldecker, Backsteinleger, Bleiarbeiter, Glaser, Zimmerleute, Schreiner und Holzschnitzer gehörten. Das Wort Masonen bezeichnet daher im engeren Sinne allerdings die Steinmetzen und Maurer, im weitern aber alle Bauhandwerker. Die Baugewerke hatten lange mit dem Drucke ihrer Verhältnisse zu kämpfen; eine Reihe von Parlamentsakten von 1349 bis in die Regierung Elisabeths beschäftigt sich mit der gesetzlichen Feststellung ihrer Lage. Wie die übrigen Handwerker und dienenden Klassen waren sie hörig, und an die Scholle gebunden. Nur in Kriegszeiten durften sie zur Vertheidigung Englands Schwert und Schild tragen. Erst im Jahre 1477 wurden die Masonen in London incorporirt und erhielten vielleicht jetzt schon das Wappen, das von ihnen später die Freimaurergesellschaft entlehnte. Die häufigen Bestimmungen des Parlaments über ihren Lohn, der bald festgesetzt, bald wieder dem Ermessen der königlichen Beamten anheimgegeben wurde, verbunden mit den Verboten ihrer Versammlungen und Conjurationen deuten darauf hin, daß die englischen Masonen ein weit niedrigeres Ziel, als ihre deutschen Brüder, nämlich nur die leidliche Verbesserung ihrer materiellen Lage, anzustreben wagten. Auch bei ihnen waren die Handwerksgebräuche, Zeichen und Griffe unter das Siegel des Geheimnisses gelegt. Ihre einzige Wissenschaft war die Baukunst, die sie Geometrie nannten. Die älteste Constitution, die wir von ihnen besitzen, ist in Versen abgefaßt und 1840 von Halliwell herausgegeben worden, sie muß nach Kloß gründlicher Untersuchung zwischen den Jahren 1429 und 1445 geschrieben seyn. Ihre Bestimmungen

hat dieser Forscher sehr genau mit den deutschen Ordnungen, sowie mit den späteren englischen (die der Grenze des 15. und 16. Jahrhunderts angehören und deren Grundlage die Halliwell'sche ist) zusammengestellt. Vor den deutschen Ordnungen haben diese englischen Constitutionen die Mittheilung einer vollständigen Zunftgeschichte voraus, die sich je länger, immer mehr erweiterte und in sagenhafter Weise die Kunst bis auf Karl Martell, Augustus, Vitruvius, Euklid, Pythagoras, Salomo, Hiram von Tyrus, Huram Abif, ja bis auf Nimrod, Ninus, Noah und Jubal zurückführte, die Alle bereits Masonen gewesen seyn sollen. Wichtigere Satzungen werden dadurch ehrwürdiger gemacht, daß man sie wörtlich dem Euklid und dem Nimrod in den Mund legt. In der englischen Zunftsage nimmt die Stadt York eine wesentliche Stelle ein: im Jahr 926 soll in ihr bereits unter König Adelstan und seinem Sohn oder Bruder Etwin eine Masonenversammlung gehalten worden seyn. In den Constitutionen selbst wird die Unterthanenpflicht gegen den König mit kurzen, aber kräftigen Worten eingeschärft. Liebe gegen Gott und gegen seine heilige Kirche fordert schon die Halliwell'sche Urkunde; die späteren fügen noch die Warnung vor Ketzerei und Irrthum bei. Auch die englischen Masonen ehrten die vier gekrönten Martyrer als Patronen. Der Voraussetzung einer freieren oder gar dem bestehenden Kirchenwesen abgeneigten religiösen Richtung bieten die vorhandenen Urkunden nirgends eine Stütze. Kloß will in den englischen Constitutionen die Pflicht der gegenseitigen Liebe, Unterstützung und Wahrhaftigkeit schärfer hervorgehoben und reiner dargestellt finden, als in den deutschen Steinmetzenordnungen und daraus auf eine höhere Stufe der sittlichen Ausbildung unter den englischen Masonen schließen; dies beruht aber doch nur auf Zufälligkeit, wenigstens dürften sich aus andern deutschen Gildestatuten Aussprüche anführen lassen, die fast wörtlich mit denen der englischen Masonen übereinstimmen, denen er einen so großen Vorzug sichern möchte. (Vergl. Wilda, das Gildenwesen des Mittelalters. Berlin 1831. S. 335.)

Auch die englischen Masonen erlagen im Laufe des 16. Jahrhunderts einem allmähligen Siechthum. Aber mit dem Beginne des 17. Jahrhunderts fand durch Inigo Jones der italienische Baustyl unter dem Namen des augustischen in England unter den höheren Ständen Eingang und Pflege. Da man zur Ausführung der in diesem Style aufzuführenden Gebäude die mit demselben unbekannten Baugewerke erst heranbilden mußte, so ließen sich vornehme und reiche Bauliebhaber förmlich in die Zunft aufnehmen. Erst von jetzt an erscheinen in diesem Sinne die sogenannten accepted masons, die angenommenen Maurer, d. h. die aus andern Ständen aufgenommenen Innungsglieder, im Unterschiede von den Werkmaurern, den operative masons, während man in älterer Zeit unter acceptation immer nur die Lehrlingsannahme verstand. Urkundlich läßt sich dieses neue Verhältniß für Schottland erst seit dem Jahre 1600, für England seit Elias Ashmoles Aufnahme 1646 nachweisen. Einen neuen Aufschwung erhielt die Korporation als der Aufbau der in dem großen Brande von 1666 eingeäscherten Paulskirche zu London begonnen und durch den Baumeister Christoph Wren im augustischen Style ausgeführt wurde. Indessen gewährte diese Unternehmung den Bauhütten oder, wie man sie in England nannte, den Logen nur ein vorübergehendes Aufleben: nach Vollendung des Werkes geriethen sie in desto tieferen Verfall. Auch die Zahl der angenommenen Maurer kann nur gering gewesen seyn, wenigstens beschloß die ihrer Auflösung nahe Bruderschaft unter der Regierung der Königin Anna, sich durch Aufnahme von gebildeten Masonen zu verstärken*). Allein dies war nur durch eine vollständige Reorganisation im Innern, durch eine Umbildung der ursprünglichen Werkgenossenschaft (operative masons) in einen freien, auf der Grundlage geistiger und sittlicher Zwecke ge-

---

*) Man vergleiche von hier an G. Kloß, Geschichte der Freimaurerei in England, Irland und Schottland, aus ächten Urkunden dargestellt (1685 – 1784), nebst einer Abhandlung über die Ancient Masons. Leipzig 1847.

schlossenen Verein möglich (free and accepted masons), wie wir denselben seit 1716 aus der alten Verbindung herauswachsen sehen.

Da sich nämlich die wenigen in London noch bestehenden Logen — es waren ihrer vier und diese die einzigen in ganz Südengland — unter der Verwaltung des nun 84jährigen Christoph Wren vernachläßigt fanden, so beschlossen dieselben, im Jahre 1716 sich unter einem Großmeister als Mittelpunkt der Vereinigung und Harmonie näher an einander zu kitten (cement). In dem Weinhause zum Apfelbaum constituirten sie hierauf eine Große Loge, welche aus den Beamten der einzelnen Logen bestand, am 24. Juni 1717 aber, am Tage Johannis des Täufers, erwählten sie aus ihrer Mitte im Bierhaus zur Gans und Rost den Anton Sayer zum Großmeister. Die Wahl des Tages erscheint um so mehr als zufällig, da nur in den Jahren 1717—1724 an ihm regelmäßig die Großmeisterwahl nebst solenner Versammlung gehalten wurde; von 1725—1766 fand kein maurerisches Johannisfest mehr statt, erst von 1766 an gewinnt der Tag des Täufers in dem Bewußtseyn der Brüderschaft seine Bedeutung und die in England herkömmliche Maurerei entlehnt für ihre drei Stufen den Namen der Johannisgrade im Unterschiede von den schottischen Graden (Andreasorden) der in Frankreich ausgebildeten Systeme.

Von der Errichtung der Großen Loge und des Großmeisterthums an beginnt die eigentliche Geschichte der Freimaurergesellschaft. Früher eine bloße Handwerksgilde, die sich erst im 17. Jahrhundert durch Glieder anderer Stände unbedeutend erweitert hatte, erwuchs sie jetzt zu einer freien Vereinigung von Menschen aller Stände, die von der alten Zunft die Grundlagen der Verfassung, die Handwerksgebräuche und das Siegel der Verschwiegenheit nur als gesellschaftliches Band beibehielt. Von großer Wichtigkeit wurde der im Jahre 1718 durch den Großmeister Payne veranlaßte Beschluß, daß die alten noch vorhandenen Schriften und Urkunden von den Masonen der Großen Loge übergeben werden möchten, um daraus die alten Einrichtungen zu erkennen. Am 24. Juni 1721 wurde der erste adelige Großmeister Herzog von Montagu unter großen Festlichkeiten installirt und es wird dabei erwähnt, daß die Zahl der Logen in London bereits auf 12 gestiegen war. An diesem Tage wurden die 38 alten Verordnungen (regulations), so nannte man die sämmtlichen Beschlüsse, welche die Große Loge seit ihrem Bestehen gefaßt und Payne gesammelt hatte, sanktionirt und nach Hinzufügung der 39. die ganze Sammlung geschlossen; Bruder Dr. Desaguliers hielt an diesem festlichen Tage eine Rede über die Maurer und die Maurerei. Damit war die Gesetzgebung begründet, auf der sich das neue Logenthum so fest consolidirte, daß die Zahl der Logen in 9 Monaten sich bis zu 24 erhöhte. Als der Herzog von Montagu am 17. Januar 1723 sein Amt in die Hände des Herzogs von Wharton niederlegte, wurde das von Dr. Anderson ausgearbeitete und von der Gesellschaft bereits angenommene Constitutionenbuch im Drucke vorgelegt und nochmals sanktionirt. Dasselbe enthält zunächst eine geschichtliche Uebersicht, in welcher die alte fabelhafte Zunfttradition wiederholt und die Vorgänge in London bis zum Jahre 1723 fragmentarisch mitgetheilt werden. Außer den von Anderson nochmals bearbeiteten alten Regulationen sind auch die alten Pflichten (old charges) aufgenommen und verdienen vor Allem die Aufmerksamkeit des Geschichtsfreundes. In diesen Grundgesetzen nämlich, die angeblich die wesentlichen Grundbestimmungen der alten masonischen Constitutionen in gedrängter Zusammenstellung wiedergeben sollen, tritt die völlige Umgestaltung, welche die Bruderschaft erfahren hat, sichtlich hervor. In der 1. Pflicht wird der Gehorsam gegen das Sittengesetz eingeschärft und dann gesagt: „Wiewohl in alten Zeiten die Masonen in jedem Lande verpflichtet waren, zu der Religion dieses Landes oder der Nation zu gehören, welche sie immer seyn mochte, (?) so hat man es dennoch nunmehr dienlich erachtet, sie zu derjenigen Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen und ihnen selbst ihre besonderen Meinungen zu belassen, d. h. daß sie gute und treue Männer seyen, Männer von Ehre und Ehrbarkeit, durch was immer für Benennungen oder Glaubensbekenntnisse sie sich unterschei-

den mögen. Hierdurch wird die Maurerei der Mittelpunkt der Vereinigung und das Mittel, treue Freundschaft unter Personen zu stiften, welche sonst in beständiger Entfernung von einander hätten bleiben müssen.« In der Fassung von 1738 wird der Masone als treuer Noachide bezeichnet. In der 2. Pflicht wird der Gehorsam unter die bürgerliche Gewalt geboten und die Revolution desavouirt, aber ausdrücklich hinzugefügt, daß um der letzteren willen kein Bruder aus der Loge verbannt werden soll. In der 6. Pflicht werden alle Dispute über Religion oder Politik aus der Loge verwiesen und schließlich die brüderliche Liebe als »die Grundlage und der Grundstein, der Kitt und der Ruhm dieser alten Bruderschaft« bezeichnet und treuer, brüderlicher Beistand empfohlen.

In dasselbe Jahr fallen noch zwei wichtige Beschlüsse: am 24. Juni wurde nämlich festgesetzt, »daß es nicht in der Macht irgend eines Menschen oder einer Gesellschaft stehen solle, eine Abänderung in der Maurergesellschaft ohne Zustimmung der Großen Loge zu machen;« am 25. Nov. aber wurde die gültige Errichtung einer Loge, die bis dahin von jeder gesetzlichen Zahl von Brüdern geschehen konnte, von der regelmäßigen Constituirung der Großen Loge abhängig gemacht. Mit diesen Verordnungen war der Bau der höchst einfachen Freimaurerbrüderschaft in England in seinen Grundzügen vollendet.

Man hat oft diese Umgestaltung, welche die Gesellschaft im Anfange des vorigen Jahrhunderts in ihrem Mutterlande erfahren hat, als eine Frucht des Deismus dargestellt und die maurerischen Schriftsteller haben nie versäumt, gegen diesen Ursprung als einen ehrenrührigen zu protestiren. Die Wahrheit liegt hier, wie so häufig, in der Mitte. Denn wenn die Entstehung des englischen Deismus von Lechler (s. d. Art.) mit Recht aus dem Bedürfniß abgeleitet wird, in dem von Secten und Dissenters zersetzten England »ein jenseits des Streites liegendes Gebiet religiöser Wahrheit zu finden, auf welchem alle Parteien sich würden vereinigen lassen,« wenn ferner die Umbildung der Maurerei seit 1717 offenbar aus demselben Drange erwachsen ist und außerdem noch in den politischen Parteiungen dieser Nation ihre Erklärung findet, so dürfte schon der gemeinsame Ursprung aus dem gleichen Bedürfniß den Gedanken an eine Verwandtschaft Beider aufkommen lassen; aber auch in den Wegen, welche Beide einschlugen, um diesem Bedürfniß seine Befriedigung zu geben, stimmen sie auffallend überein, denn was ist die Religion, zu deren Bekenntniß nach dem Constitutionenbuch der Masone sich verpflichten soll, die Religion, in welcher alle Menschen übereinstimmen, anders, als die natürliche Religion, welche der englische Deismus vertritt, und entspricht es diesem nicht ganz und gar, wenn alle Lehren, welche außerhalb dieses neutralen Bodens liegen, also auch die Dogmen des Christenthums und der einzelnen christlichen Confessionen lediglich in das Gebiet der individuellen Meinung verwiesen werden? Nur aus den großen Wirkungen, welche der Deismus unter den gebildeten Ständen Englands hervorgebracht und aus den Einflüssen, welche eine so weit reichende Zeitrichtung selbst auf die Denkungsart derer zu üben pflegt, die sich ihr nicht anschließen, wird es begreiflich, wie sich eine Gesellschaft mit so allgemeiner Tendenz bilden und in so raschem Fortschritte ausbreiten konnte. Daß aber die Maurer jener Zeit, insbesondere der anglicanische Geistliche Dr. theol. Anderson und der reformirte Dr. jur. Desaguliers keine Deisten waren, dafür kann der schlagendste Beweis aus den englischen Ritualien des vorigen Jahrhunderts geliefert werden. Nicht bloß die im Grand Mystery (1724) und in Prichard's Masonry dissected (1730), sondern auch noch die in Browne's Master Key (1794) mitgetheilten Ritualstücke haben eine durchaus christliche Färbung und nehmen so häufig Bezug auf christliche Dogmen, wie die Dreieinigkeit, daß sie nur für eine christliche Gesellschaft bestimmt seyn konnten*). Aber eben dieser unausgeglichene Gegensatz, der zwischen dem Ritual und dem Gesetzbuch bestand, mußte später um so mächtiger zur Ausgleichung nach der einen oder der andern Seite drängen.

*) Man vergleiche: Stieber, der Geist der ächten Freimaurerei vor und nach dem Jahre 1717 ein wesentlich christlicher. Wernigerode 1855.

Es kann nicht unsere Absicht seyn, die Geschichte der englischen Maurerei näher zu verfolgen; wer sich dafür interessirt, den verweisen wir auf das Werk von Kloß. Die ganze Erzählung dreht sich um die Wahl von adeligen Großmeistern, um Einsetzung von Provinzialgroßmeistern für andere Länder, um langweilige Geschäftsverhandlungen, um Tafellogen und ländliche Feste, um Verwaltung des Armenfonds, der Charity, und um Beiträge zu derselben. Man kann sich der Vermuthung nicht erwehren, daß der gesellige Becher, die Toaste und der maurerische Pomp, zu dessen Erhöhung sogar das Schwert Gustav Adolphs herhalten mußte, neben der Wohlthätigkeitspflege, die natürlich auf Brüder beschränkt blieb, das Hauptinteresse der Gesellschaft beschäftigte. Im Jahre 1738 gab Hogarth, selbst Bruder und Großsteward, eine Illustration heraus, welche sehr anschaulich darstellt, wie ein dienender Bruder in später Nacht seinen betrunkenen Meister vom Stuhl im vollen maurerischen Schmuck über die Straße führt. Die öffentlichen Aufzüge der Großen Loge fingen selbst dem an solche Dinge gewöhnten englischen Publikum an lächerlich zu werden; im Jahr 1742 erschien eine in Kupfer gestochene Karrikatur derselben und als sie später vom Pöbel nachgeäfft wurden, beschloß man sie gänzlich einzustellen. Die Stellung der Großen Loge beruht auf einem aristokratisch-hierarchischen Bevormundungssystem; sie betrachtet sich als die oberste maurerische Behörde; die offiziellen Berichte erzählen nichts häufiger, als daß von ihr Logen zur Strafe aus dem Verzeichnisse gelöscht wurden; die Errichtung der sogenannten Stewardsloge (1735), aus deren Mitte man allein die Großbeamten wählte, zeigt, daß man nur dem Adel, dem Reichthum und der hervorragenden bürgerlichen Stellung den Zutritt zur Großen Loge ermöglichen wollte. Im Jahre 1771 brachte der Deputirte Großmeister Dillon die Bill wegen Incorporation der Bruderschaft in das Parlament und forderte für das Aufsichts- und Bestrafungsrecht über sämmtliche Freimaurer die staatliche Garantie; als man im Parlamente dagegen geltend machte, nächstens würden auch die Kaminfeger um solche Privilegien nachsuchen, wurde die Bill auf unbestimmte Zeit vertagt. Im Februar 1779 faßte die Große Loge den Beschluß: »daß jede Loge ihre Auktorität von der Großen Loge ableite und daß keine andere Auktorität als sie diese Gewalt zurückziehen oder wegnehmen könne.« Wer gedenkt nicht dabei des mittelalterlichen Grundsatzes, daß die ganze bischöfliche Gewalt im Pabste concentrirt sey und nur auf dem Wege der Delegation von ihm auf die Bischöfe übergehe. In diesem Sinne sagt schon Anderson in der Ausgabe des Constitutionenbuchs von 1738 tadelnd, die alte Loge zu York und die Logen von Schottland, Irland und Frankreich maaßten sich Unabhängigkeit an und stünden unter eigenen Großmeistern. Schließlich bemerken wir, daß der Name: »königliche Kunst,« über den so viel gefaselt worden ist, zum erstenmal in der Dedikation des Constitutionenbuchs von 1738 auftritt und mit der ganz ungeschichtlichen Behauptung begründet wird, daß die Bruderschaft in vergangenen Zeiten oftmals unter dem Patronate von königlichen Personen gestanden habe.

Die rasche Aufnahme, welche das neue Institut fand, erregt Staunen: Adelige, Gelehrte, Kaufleute, Geistliche und Gewerbtreibende begehrten die Mitgliedschaft. Bis zum 14. Mai 1766 waren von der Großen Loge zu London 480 Logen constituirt, nämlich 208 zu London und in dessen Weichbild, 178 im Königreich England und 94 auf dem Festland von Europa, in Afrika, Ost- und Westindien und in Nordamerika.

Unabhängig von der Großen Loge in England behauptete sich noch im Norden des Landes die Loge zu York, diesem wichtigen Centralpunkte in der alten Zunftgeschichte, unter einem Logenmeister, der sich gleichfalls Großmeister nannte. Das Wiederaufleben der Maurerei in Südengland scheint auch sie aus langem Schlummer wieder erweckt zu haben, doch gab sie nur wenige Lebenszeichen von sich, nach einer am St. Johannistage (27. Dec.) 1726 in ihr gehaltenen Rede stellte sich ihr Vorsteher unter dem Namen Großmeister von ganz England dem der englischen Großloge frei gegenüber. Um 1824 soll sie nur noch einen Bruder gehabt haben.

Vor dem Jahre 1730 bestanden in Irland, vermuthlich zu Dublin, nur vereinzelte

Masonenhütten. Lord St. George sammelte dieselben und gab ihnen in diesem Jahre durch den Abdruck eines Theils des Anderson'schen Constitutionenbuchs eine festere Haltung. 1731 wurde Lord Viscount Kingston, der schon vorher die englische Großmeisterwürde zweimal bekleidet hatte, zum Großmeister von Irland gewählt und die Große Loge dieses Landes feierlich eröffnet. Im Jahre 1750 erschien für Irland eine zweite Bearbeitung des Anderson'schen Constitutionenbuchs nach der Ausgabe von 1738. Alle diese Umstände zeigen wohl deutlich, daß in Irland keine andere Maurerei betrieben wurde, als in England.

Wie die englische Tradition die Anfänge der Zunft auf York und das Jahr 926 zurückführt, so blickt die schottische Ueberlieferung auf den Bau der Abtei Kilwinning, zu welcher zuerst die Masonen um 1140 nach Schottland gerufen worden seyen. Die großen Bauunternehmungen des Wilhelm Sinclair von Roslin um 1440 veranlaßte sie, diesem Mann das erbliche Patronat und die Gerichtsbarkeit zu übertragen. Da indessen diese Familie im Laufe der Zeit verarmt war und die Maurerei sich in einer neuen Lebensform in England verjüngt hatte, so berief der Patron Wilhelm von Sinclair 1736 die noch vorhandenen Logen nach Edinburg, resignirte auf sein Patronat und forderte sie auf, nach Englands Vorbild einen Großmeister zu wählen. Die Wahl geschah am 30. November, dem Andreastage, an welchem sie später immer vollzogen werden mußte, und fiel auf den bisherigen Patron, der sofort zur Errichtung der Großen Loge von Schottland schritt. Der Umstand, daß drei schottische Großmeister, nämlich die Grafen Kintore (1730), Morton (1739) und Strathmore (1740) später das Großmeisterthum in London bekleidet haben, spricht für die völlige Identität der maurerischen Grundsätze und Arbeitsweise in beiden Ländern. Auch bezeugt Anderson diese Uebereinstimmung ausdrücklich. Als ferner 1762 einige Brüder in England eine Constitution von der Großen Loge in Edinburg begehrten, lehnte diese das Verlangen ab und wies sie an die Große Loge von England.

Es ist begreiflich, daß eine geheime Verbindung, die sich ungemein rasch ausbreitet, die Besorgnisse von Staat und Kirche erregen mußte. Das erste Verbot wurde in Holland 1735 erlassen, allein schon 1740 zurückgenommen, als die Geistlichen die Freimaurer vom Abendmahl ausschloßen. Im Jahre 1755 beschloß die reformirte Generalsynode in Schottland, keinen Freimaurer zum Kirchenamt zuzulassen und geständige Glieder der Gesellschaft mit Kirchenstrafen zu belegen. In Frankreich, wo Engländer vom Gefolge des Prätendenten die erste Loge 1725 zu Paris gegründet hatten, erfuhr das Institut die erste polizeiliche Verfolgung 1737. Im folgenden Jahre erfolgten Verdikte zu Genf und Hamburg. Am 28. April 1738 schleuderte Clemens XII. gegen die Bruderschaft den Bann, und Benedikt XIV., obgleich ihn die Sage zum Bruder stempelt, erneute ihn 1751. 1739 leitete die Inquisition zu Florenz gegen sie die Untersuchung ein, doch wurde dieselbe durch den Großherzog Franz Stephan wieder aufgehoben, der 1731 durch Dr. Desaguliers im Haag aufgenommen worden war. Am furchtbarsten wüthete die Inquisition gegen sie in Spanien und Portugal. Seit der Thronbesteigung Friedrichs des Großen trat dagegen eine günstigere Wendung ein, deren Wirkungen sich aber nur allmählig fühlbar machten.

In England hatte sich die Gesellschaft als Bruderschaft (company, fraternity) gebildet und ihre sogenannten Arbeiten, eingedenk des Zunfturspungs, auf drei Stufen, den Lehrlings-, Gesellen- und Meistergrad, beschränkt. In dieser einfachen Clubform konnte sie dem französischen Geschmack nicht zusagen, hinter den Aufnahmsgebräuchen und den Erkennungszeichen spürte man wirklichen Geheimnissen nach, welche unter dieser symbolischen Hülle bewahrt und fortgepflanzt würden; das englische Wort mystery, das in verhängnißvollem Doppelsinn Handwerk und Geheimniß bedeutet, begünstigte diese Richtung. So wurde in Frankreich die Maurerei aus der Bruderschaft zum Orden, die sogenannten Johannisgrade nur die Vorschule für die höheren Ordensgrade, in denen man das eigentliche Geheimniß verborgen wähnte, das man nicht von England, sondern

von Schottland ableitete. Es lassen sich bis zur französischen Revolution zwei Perioden für die Ausbildung unterscheiden, welche in Frankreich die Gesellschaft in dieser Richtung nahm, die erste von 1740—1774 ist die der Ritterorden, die zweite von 1774—1789 die der theosophisch-magischen Grade. Auch die Geschichte der Großen Loge unter den beiden Großmeistern, dem Herzog von Clermont (1743—1771) und dem Herzog von Chartres (1773—1793) zeigt zwei ganz entsprechende Zeitabschnitte.

Epochemachend ist das Jahr 1740. Michael Andreas Ramsay, ein geborner Schotte, wegen seiner Anhänglichkeit an die Stuarts geächtet, durch Fenelon zur römischen Kirche convertirt, 1724 Hofmeister bei dem Prinzen Karl Eduard, dem Sohne des Prätendenten Jakob III. zu Rom, hielt 1740 zu Paris einen Vortrag, worin er den Ursprung der Maurerei von den Kreuzzügen, namentlich von dem Johanniterorden ableitete und bereits die Errichtung eines Engbundes mit Hochgraden in das Auge faßte, zum Zwecke von Geldsammlungen für den Prätendenten. Selbst das Wort Kilwinning spielt bei ihm schon eine Rolle. Diese Rede hatte eine ungeheure Wirkung, denn eine Reihe von Zeugnissen aus den nächsten Jahren beweisen bereits die Existenz von Schottengraden, die auf Ramsay's Anregung entstanden waren. Freilich war die Abstammung von dem noch bestehenden Johanniterorden zu unwahrscheinlich, als daß man sich und Andere damit hätte täuschen können; da es aber nun doch einmal ein Ritterorden seyn sollte, so bot der im Jahre 1312 aufgehobene Templerorden dazu die beste Gelegenheit und der Zusammenhang zwischen ihm und dem Freimaurerorden bildete nun das geschichtliche Geheimniß des letztern. Allmählig gestaltete sich die Tradition zu folgender Fabel: Einige Ritter waren den Verfolgungen Philipps des Schönen glücklich entkommen, nach der Insel Mull in Schottland geflüchtet, hatten sich dort, um unerkannt zu bleiben, als Maurer gekleidet und den Orden im Geheimen fortgesetzt. Wie leicht ließen sich damit besondere Geheimnisse in Verbindung bringen, in deren Besitz der Templerorden ursprünglich gewesen, welche Phantasieen begünstigte die Beziehung des Templerordens zu dem alten Tempel Salomonis, der ja auch in den Johannisgraden eine Rolle spielte, wie bequem konnte man das Alles an die uralte schottische Bauhütte der Abtei Kilwinning anknüpfen! Einen neuen Aufschwung erhielt das Ritter- und Schottenwesen durch die verunglückte Expedition des Prinzen Karl Eduard Stuart nach Schottland im Jahre 1745. Er wurde vollständig zur mythischen Person, mehrere Logen wollten von ihm als geheimem Großmeister constituirt seyn, überhaupt sollte die ganze schottische Maurerei schon 1688 (am 22. Dec. dieses Jahres hatte Jakob II. England verlassen) nach Frankreich gekommen seyn und mit den Stuarts, die angeblich ihre uralten Patronen gewesen, in innigem Zusammenhange stehen.

Am 24. Nov. 1754 gründete der Chevalier de Bonneville ein Capitel der Hochgrade (Chapitre de Clermont). Zwei Jahre später traten die meist aus Bürgerlichen, zum Theil aus Handwerkern zusammengesetzten Ritter vom Oriente auf. Im Jahre 1758 erscheinen die streng adeligen „Kaiser vom Osten und Westen,“ welche sich die pomphaftesten Titel beilegten und in 25 Graden arbeiteten, die in sieben Classen unter der Benennung degèrs d'instruction gespendet wurden. Unter diesen Graden kommen bereits der maître parfait (anglais), der Chevalier de Royal-Arche und der Souverain prince Rosecroix vor. Der letztere fand eine weitere Entwicklung in dem chevalier de l'Aigle Souverain de Rosecroix de Strasbourg 1760 und Tschoudi, einer der thätigsten Beförderer der Ritter vom Orient, bemerkt, der maître anglais sey im Grunde nichts Anderes, als das protestantische Abendmahl, und der Rosecroix, sonst auch die erneuerte Maurerei genannt, nichts Anderes als die in Grad gesetzte katholische Religion.

Unter dem Großmeister Herzog Louis Bourbon, Graf von Clermont, hatte sich 1743 die grande loge anglaise in Paris gebildet. Ihre Statuten waren nur auf Katholiken berechnet. Da sie aber nur die drei englischen Grade bearbeitete, so war sie der Tummelplatz, auf dem Kaiser und Ritter, Adelige und Bürgerliche ihre Systemsstreitigkeiten ausfochten. Die Verwirrungen, die sie nicht zu lösen vermochte, wuchsen, zumal der

Großmeister nach seiner Installation keine Loge mehr besuchte, so drohend an, daß die Regierung 1767 alle Freimaurerversammlungen verbot. Erst 1771 nach des Großmeisters Clermont Tode, trat die Große Loge wieder unter dem Schutze des Herzogs von Chartres, nachmaligen Philipp Egalité, zusammen und erwählte sich diesen zum Großmeister, aber sogleich trennte ein neuer Zwiespalt zwischen Adeligen und Bürgerlichen die Oberbehörde, denn dem 1773 constituirten Grand Orient de France stellte sich in scharfer Opposition die »alte Großloge« entgegen und nannte sich seul et unique grand Orient de France. Im Jahre 1774 wurde vom Grand Orient förmlich die Adoptionsmaurerei anerkannt, ein Produkt ächt französischer Galanterie, worin Frauen unter Leitung von Männern Grade, ja selbst Hochgrade bearbeiteten. Neue Mißhelligkeiten entstanden, als im Jahre 1776 gegenüber dem Grand Orient eine Mère Loge du Rit Ecossais Philosophique auftauchte. Das Ritterspiel und der Salomonische Tempel war erschöpft, der Durst nach anderen Geheimnissen zehrte an den unruhigen Geistern: die Alchymie, die Verwandlung unedler Metalle in Gold, seit Jahrhunderten eine Epidemie der Zeit, wurde durch das neue System auf die Hochgrade gepfropft. Durch den von dem berüchtigten Cagliostro zu Straßburg begründeten Rit Egyptien schaffte sich die Magie, besonders die Geisterbeschwörung Eingang. Indische und persische Priesterweisheit und cabbalistische Geheimlehre wurde in dem theosophischen Systeme der Elûs-Coëns (auserwählte Priester) gepflegt, welches Martinez Pasqualis schon um 1754 zu Lyon erfunden hatte und das um 1775 seine höchste Blüthe erlangte. Es forderte das Gelübde, der katholischen Religion treu zu seyn und dem Bruder mit Rath und Börse beizustehen. St. Martin gehörte ihm an und sein bekanntes Buch des erreurs et de la verité ist aus diesem Systeme hervorgegangen. In dem Schooße der Loge des amis réunis bildete sich 1780 zu Paris das System der Philalethen aus, welches die verschiedenen in Frankreich bestehenden Hochgrade, so weit es ihrer habhaft werden konnte, organisch zu verbinden und in einer Stufenfolge von 12 Klassen zu bearbeiten versuchte. Im Jahre 1784 luden sie die Maurer aller Systeme und Länder zu einem Convente in Paris ein. Dieser kam 1785 wirklich zu Stande, aber die Verhandlungen, die er mit Cagliostro pflog, scheiterten daran, daß dieser die von ihm zu hoffende Erleuchtung nicht eher gewähren wollte, als bis die Philalethen ihr gesammtes Archiv den Flammen übergeben hätten. Auf einem zweiten Convent 1787 wurden Theosophie, Alchymie, Cabbala und göttliche Magie als wirkliche Wissenschaften anerkannt, deren Geheimnisse in den verschiedenen Hochgraden zerstreut lägen und aus den Sinnbildern, Hieroglyphen und Ceremonieen derselben entwickelt werden könnten. Vergebens erhoben manche besonnenere Brüder warnend ihre Stimmen — namentlich die deutschen Bode und Landgraf Christian von Hessen — der tolle Wahn mußte seine Bahn bis zu dem Ziele durchlaufen, wo seine Bestrebungen an ihrer eigenen Fruchtlosigkeit ermatteten. Bei dieser Richtung der französischen Maurerei ist es erklärlich, daß der Große Orient, um seine Superiorität zu behaupten und nicht überflügelt zu werden, 1784 die vorhandenen Hochgrade sammelte, die brauchbarsten davon in vier verarbeitete und den fünften zum geschichtlichen Ueberlieferer der übrigen bestimmte. Dieser fünfte war genau genommen ein Kasten, in welchen die Ritualien von 81 Hochgraden, die man der Aufbewahrung werth hielt, unter Schloß und Riegel einer zukünftigen Auferweckung entgegenschlummerten. Im Jahre 1787 arbeiteten unter dem Grand Orient 636 Logen, von denen 513 auf Frankreich kamen. Die alte Große Loge hatte noch 131 unter ihr stehende Töchterlogen. In den Stürmen der französischen Revolution nahm auch der Orden rasch ab, im Februar 1793 erklärte der bisherige Großmeister Philipp Egalité: »Ich hatte mich der Freimaurerei angeschlossen, weil sie mir ein Bild der Gleichheit bot, gerade wie ich mich den Parlamenten angeschlossen hatte, weil sie mir ein Bild der Freiheit boten. Jetzt habe ich das Phantom gegen die Wirklichkeit vertauscht.« Seitdem wurde in zahlreichen Flugschriften, besonders in Deuschland, der Orden als Hebel der Revolution verdächtigt: die Wahrheit ist, daß außer dem elenden Egalité kein in der Geschichte des Ordens bekannter Name sich unter den Schreckensmännern

des Nationalconvents Berühmtheit erworben hat, wohl aber werden Viele genannt, die wegen ihrer Anhänglichkeit an den Thron und die Sache der Ordnung ihr Haupt dem Fallbeile beugten. Namentlich schienen mehrere Logen zu Paris und Bordeaux mit unverkennbarer Absicht als Opfer für die Guillotine ausersehen.

Selbst auf das Mutterland übte die Richtung, welche die Freimaurerei in Frankreich genommen hatte, eine Rückwirkung aus, die in zwei Erscheinungen sich kundgab. Das herrische Wesen der englischen Großen Loge hatte seit dem Jahre 1736 Zerwürfnisse veranlaßt; im Jahre 1751 vereinigten sich die Dissidenten zu einem neuen Logenbunde, arbeiteten unter angeblicher Sanktion der uralten Yorker Constitution und nannten, da sich in England mit dem Alten zugleich der Begriff des Bewährten und Aechten verbindet, sich selbst die ancient, ihre Gegner aber die moderne masons. Im Jahre 1772 wählten sie den Herzog von Athol zum Großmeister. Dieser Fraktion gehört als Gesetzbuch der 1756 von Dermott herausgegebene Ahiman Rezon an. Die alten Pflichten erscheinen darin in der Fassung, welche ihnen das englische Constitutionenbuch in der 2. Ausgabe 1738 gegeben hat, auch ist es sehr wahrscheinlich, daß die zuerst von Krause publicirte Yorker Constitution eine von dieser Partei überarbeitete Urkunde ist. Während des bayerischen Erbfolgekrieges waren indessen auf dem Continente englische Offiziere mit französischen Maurern und deren Arbeitsweise vertraut geworden. Diese Berührungen bauten dem Hochgradwesen die Brücke über den Kanal. Schon in der ersten Ausgabe seines Ahiman-Rezon preist Dermott eine höhere Stufe, den Royal-Arch-Grad, als »die Wurzel, das Herz und das Mark« der Maurerei. Dieser Grad, der demnach unter den Ancient Masons, vielleicht unter Dermott's Hand selbst entstanden war, ist ein mystischer Schottengrad mit specifisch christlicher Symbolik und verräth schon durch seinen Namen den französischen Ursprung. 1563 kam er nach Schottland, selbst die Großloge von England konnte sich der neuen Schöpfung seit 1773 nicht verschließen, im Jahre 1777 wird er bereits von ihr officiel aufgeführt. Nach Krause unterscheiden sich die ancient masons auch dadurch von den »neuen Maurern,« daß sie keine Juden zuließen. 1813 gelang es dem neuenglischen Großmeister Herzog von Sussex, die Vereinigung der getrennten Brüderschaft wieder zu bewirken. In der Vereinigungsurkunde wird die reine, alte Maurerei auf die drei Johannis- oder blauen Grade mit Einschluß des höchsten Ordens von Royal-Arch beschränkt, ohne daß es jedoch deßhalb irgend einer Loge benommen seyn sollte, in einem Grade der Ritterorden zu arbeiten. Um das Jahr 1786 tauchte in Edinburg die große königliche Loge von Herodom von Kilwinning oder von St. Andreas auf. Der Name Herodom (nach Kloß aus Heirdom, Erbschaft entstanden) von Kilwinning soll offenbar das neue Institut mit der schon in der Zunfttradition gefeierten, ältesten Bauhütte von Schottland verbinden und dasselbe als die Erben ihrer vorausgesetzten Weisheit bezeichnen. Die neue Loge errichtete sofort Capitel in London, wo besonders die Royal-Arch-Brüder das System begünstigten, und in Rouen. Es ist bezeichnend für die Tendenz dieses Systems von Herodom, daß nach Clavel bei der Aufnahme das Opfer des Messias, der sein Blut für die Erlösung der Menschheit vergossen hat, begangen und darauf der Neophyt aufgefordert wird, das verlorne Wort zu suchen.

In Frankreich wiederholte sich noch einmal der alte Entwicklungsgang mit seinen Metamorphosen. Während der Schreckenszeit hielten nur drei Logen in Paris die Maurerei aufrecht. Schon 1795 bildete sich wieder der Grand Orient; 1801 trat wieder seine alte Rivalin die Mère Loge du Rit Ecossais philosophique auf, allein schon 1818 entschlief sie, um nicht wieder zu erwachen; dafür hat er seit 1804 eine andere maurerische Oberbehörde zur Nebenbuhlerin erhalten in dem Suprême Conseil pour la France. Das System, das dieselbe vertritt, ist das bekannte der Kaiser von Osten und Westen, das, nach Westindien ausgewandert, seine 25 Grade auf 33 erweitert hatte und in dieser neu aufgeputzten Gestalt zu neuem Debut in das Vaterland zurückgekehrt war. Der Suprême Conseil hat sich nach manchen Phasen seiner Entwicklung bis heute erhalten und beharrt in consequenter Opposition gegen den Grand Orient de France. Ein bisher unbekann-

tes Licht ging dagegen seit 1815 in dem Ordre Maçonique de Misraim auf, der die Zahl seiner Grade in vier Serien (der symbolischen, philosophischen, mystischen und cabbalistischen) glücklich bis auf 90 gebracht hat*).

Eine ganz eigenthümliche Erscheinung sind die neuen Tempelritter**), die im Jahre 1805 in der Loge der Chevaliers de la Croix entstanden sind und den Anspruch machen, den alten Templerorden durch eine ununterbrochene Reihe vom Großmeister von Jakob Molay an fortgesetzt zu haben und sich dafür auf unächte Urkunden berufen. Sie besitzen einen eigenen Codex, der zwei Schriften, das Leviticon und eine eigene Recension des vierten Evangeliums enthält. Das Leviticon bietet ihr Ritual und ihre Lehre. Die letztere besteht in einem pantheistischen Systeme, worin Gott als das All bezeichnet, die Trinität auf sein Wesen, sein Wirken und seine Intelligenz zurückgeführt, Christus für einen Menschen und Weisen erklärt, die Wunder geläugnet, die sittliche Freiheit anerkannt und endlich drei Sakramente: Taufe (Symbol der Reinigung), Abendmahl (Symbol der Bruderliebe) und Priesterthum (Gewalt der Gemeindeleitung) bekannt werden. Das Christenthum stammt ihnen aus der Weisheit der ägyptischen Mysterien, die Moses durch die oberen Leviten unter den Juden fortgepflanzt und Jesus in symbolischen Hüllen verkündigt habe. Der Primat wurde dem Johannes, dessen Schriften sie allein anerkennen, ertheilt, setzte sich im geheimen Patriarchat fort und ging seit der Stiftung des Templerordens (1118) auf dessen Großmeister über. Nach Kloß hat der Orden 7, nach Gregoire 9 Hochgrade. Der Letztere benennt den siebenten bis neunten: Diakonus, Priester oder Lehrer, Pontifex als Bischof. Ihr Johannes-Codex — nach Thilos gründlicher Untersuchung eine ursprünglich von den Bogomilen veranstaltete, später erst nach den Grundsätzen des Leviticon weiter gefälschte Recension des ächten Grundtextes — ist in seiner gegenwärtigen Gestalt ein neueres Produkt. Die Templer verläugnen ausdrücklich ihren maurerischen Ursprung und stellen sich als ursprüngliche christ-katholische Religionsgemeinschaft dar. Im Jahr 1833 eröffneten sie in Paris Gottesdienst und lasen in Stola und Chorhemd Messe, da sie aber keinen Beifall fanden, zogen sie sich wieder in die Verborgenheit zurück. Der geschichtliche Verlauf des neuen Templerordens ist eine ununterbrochene Kette von Zerwürfnissen, Trennungen und Wiedervereinigungen. Trotz dieses Mangels an innerer Lebenskraft hat er den ganzen Erdball in 108 Großpriorate eingetheilt, deren Inhaber an Macht mit den episcopis in partibus wetteifern.

1736 verpflanzte sich die Freimaurerei nach Schweden und wurde dort als etwas so Unerhörtes angesehen, daß König Friedrich I. 1738 ihre Versammlungen bei Todesstrafe verbot; bald aber änderte er zu ihren Gunsten so entschieden seine Meinung, daß er später selbst eintrat und sich an ihre Spitze stellte. Sehr bald drangen auch die Hochgrade in Schweden ein und gestalteten sich dort zu einem eigenthümlichen templerischen theosophischen Systeme, das unter Gustav III. auch politische Bedeutung erhielt und auf das Engste mit dem Interesse der Krone verflochten ward. Karl XIII. stiftete einen Orden, der nur Freimaurern zu Theil werden kann. Nach Deutschland verpflanzte das schwedische System einen Ableger in dem der großen Landesloge für Deutschland, von der unten noch die Rede seyn wird.

Der geschichtliche Verlauf der Maurerei in Deutschland weist im Ganzen dieselben Momente auf, die wir bisher in ihrem allgemeinen Entwickelungsgange kennen lernten. Von der einfachen Geselligkeits- und Wohlthätigkeitsmaurerei ging man zum Templerwesen der stricten Observanz und zu den andern klerikalen und rosenkreuzerischen Myste-

*) Man vergleiche für das bisher Behandelte: G. Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich, aus ächten Urkunden dargestellt. (1725—1830.) 2 Bände. Darmstadt. 1852—1853.

**) Siehe *Thilo*, Codex Apocryphus novi Test. Tom. I. fol. 815—883. *Gregoire*, Histoire des sectes religieuses, Paris 1828 Tom II. p. 392—428. *Begue-Clavel*, histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie. Paris 1848, 215 flg., 275 flg. Eine reiche Literatur bietet Kloß in seiner Bibliographie S. 170—174.

rien der Hochgrade über. Seit Ende des vorigen Jahrhunderts drangen durch den Gang, den die deutsche Literatur genommen, und durch die Richtung, in welcher sich die bedeutendsten Coryphäen derselben bewegten (Göthe, Wieland, Herder waren eifrige Freimaurer), die humanitarischen Lebensanschauungen und Bestrebungen in die Kreise des maurerischen Lebens ein und verschafften dem sogenannten Humanitätscultus in ihrem Tempelbau eine noch bewußtere Basis, als in andern Ländern.

Die erste Loge wurde 1733 zu Hamburg von der englischen Großloge gegründet, rasch folgten andere nach. Schon 1737 wird Heinrich Wilhelm von Marschall, Erbmarschall von Thüringen als Provinzial-Großmeister für Obersachsen von England ernannt. Eine wesentliche Förderung trat ein, als Friederich, Kronprinz von Preußen, am 14. Aug. 1738 sich durch eine Deputation von Hamburg zu Braunschweig aufnehmen ließ. Nach seiner Thronbesteigung nahm er in der Loge première zu Charlottenburg mehrere deutsche Fürsten und Prinzen auf und ließ durch von Bielefeld und Jordan am 13. Sept. 1740 die Loge aux trois globes zu Berlin kraft königlicher Machtvollkommenheit constituiren. Schon im J. 1744 nahm dieselbe den Namen „Große königliche Mutterloge zu den drei Weltkugeln“ an. Im Jahr 1742 wurde die Loge zur Einigkeit in Frankfurt errichtet und erhielt unter dem 13. Febr. 1743 von London ihre Constitution. Im Jahre 1766 wurde auf dieselbe die englische Provinzialloge des ober- und niederrheinischen und fränkischen Kreises basirt. In diesen und andern Logen mochte um so mehr eine große Mannigfaltigkeit der Arbeitsweise herrschen, da Rituale aus England nicht verabfolgt wurden, doch richteten sie sich wahrscheinlich nach den Anweisungen, die sie im Grand Mystery und bei Prichard fanden. Diese einfache Lehrart aber genügte dem Sinne des Jahrhunderts nicht mehr, das Templerwesen in Frankreich fand auch in Deutschland Eingang und mit ihm die übrigen Hochgrade, deren ganze Entwicklung sich an die Geschichte der sogenannten stricten Observanz anknüpfte. Der Stifter der letzteren, der Reichsfreiherr Carl Gotthold von Hundt und Altengrotkau (geb. am 11. Sept. 1722) hatte bei einem Aufenthalte in Brüssel 1742 den Schottengrad erhalten, später in Paris und Versailles mit der Umgebung des Prätendenten verkehrt und dort mit dem ganzen Ritterwesen sich bekannt gemacht. Seitdem betrachtete er es als Lebensaufgabe, den Templerorden wieder in Deutschland aufzurichten. Anfangs wirkte er im engeren Kreise, seit 1755 aber wurde das Templersystem von ihm nach einem vollständigen Plane ausarbeitet und dabei die letzte Ausgabe von Dupuy's Histoire des templiers 1751 zu Grunde gelegt. Man nahm 9 Ordensprovinzen an, von welchen Nieder-Deutschland die siebente unter dem Heermeister Hundt bilden sollte. Die alte Ordenstracht, das weiß wollene Unterkleid und der weiße Mantel mit dem rothen Kreuz lebte wieder auf; eine Provinzialregierung, bestehend aus Prior, Decan, Subprior, Senior, Kanzler, Provisor Domorum u. s. w., wurde eingesetzt. Die Provinz zerfiel in sieben Diöcesen; jede Loge bildete eine Hauscommende, an die Johannisgrade schloßen sich der schottische Meister, der Noviz, der Tempelherr (in den 3. Classen des eques, socius, armiger und später noch des eques professus). Jeder Ritter führte einen Ordensnamen, Hundt nannte sich eques ab ense. Hundt gab diesem System den Namen der stricten Observanz, im Gegensatze zur laten Observanz, womit er die Logen des englischen Systems bezeichnete, und allerdings zeichneten sich die Glieder der stricten Observanz durch Mäßigkeit und Nüchternheit vor den übrigen Vereinen aus, in welchen oft die Aufnahmgebühren an einem Abend beim fröhlichen geselligen Becher vertrunken wurden. Nach dem Pensionsreglement sollte jeder höhere Beamte eine feste Jahresrente erhalten, zu deren Beschaffung man an industrielle Unternehmungen dachte, wohl auch nach alchymistischen Künsten schielte. Hundt gerirte sich nur als Bevollmächtigter des hohen Templerordens; wo aber dieser seinen Sitz, wer den Heermeister bevollmächtigt habe, worin die Vollmacht bestehe, darüber ruhte das tiefe Schweigen des Geheimnisses.

Hundt wurde vorerst noch durch den siebenjährigen Krieg verhindert, in seinem Heimathlande Sachsen mit seinen abenteuerlichen Plänen in die Maurerwelt öffentlich hinaus-

zutreten. Unterdessen aber hatten französische Offiziere, die in der Schlacht bei Roßbach (5. Nov. 1757) gefangen worden waren, Bonneville's Chapitre de Clermont nach Berlin gebracht. Der Marquis Gabriel Tilly de Lerney und der Baron von Printzen errichteten 1760 schon ein Großcapitel dieses Ordens in der preußischen Hauptstadt und verbanden es mit der großen Nationalloge zu den drei Weltkugeln. Dieses System, das aus vier Hochgraden bestand, wurde noch reicher, als es selbst die Franzosen vermochten, mit theosophischen, cabbalistischen, magischen, astrologischen, sympathetischen, kosmosophischen und andern Kenntnissen ausgestattet durch Phil. Samuel Rosa, einen wegen fleischlicher Verirrungen abgesetzten Anhaltischen Superintendenten, dem nun seine mystischen Verirrungen den Weg zum Generaldeputirtenmeister der Berliner Schottenloge bahnten. Da er indessen auch die Kunst verstand, die Logenkassen unter allerlei Vorwänden mit großer Gewandtheit zu plündern, so ordnete ihm die Großloge 1763 den Bruder von Schubart als Collegen zur Seite. In Kurzem waren 15 Capitel von Greifswalde bis Stuttgart gegründet, die alle sich bemühten, nach dem Rosa'schen Systeme die Klarheit ihres Denkens systematisch zu verwirren. Bald nachdem dieser Unsinn sich zu voller Blüthe entfaltet hatte, erfand der Kriegsrath von Köppen in Berlin 1767 den Orden der afrikanischen Bauherrn, welche ihre geheimen Kenntnisse von den ägyptischen Mysterien und deren Großmeistern, den Pharaonen, ableiteten. Köppen ist der Verfasser der plus hauts secrets de la Maçonnerie 1766 und bekennt offen, seine Materialien aus Frankreich erhalten zu haben; erst 1770 gelang es ihm, des französischen veritable Rosecroix, dem er lange nachgetrachtet, habhaft zu werden und ihn herauszugeben. Hier haben wir ohne Zweifel den Uebergang zu den später in Berlin auftretenden „Rosenkreuzern" zu suchen. Der Orden der afrikanischen Bauherrn scheint nicht weit über das Projekt hinausgekommen zu seyn.

Im Jahre 1763 wurde die Maurerwelt durch ein plötzliches Ereigniß überrascht — aber nicht geheilt. Ein gewisser Leucht oder Becker, der früher Fasanenwärter in Bernburg gewesen, dann den Fürsten dieses Ländchens mit alchymistischen Künsten um große Summen geprellt, zuletzt wegen gleicher Schurkenstreiche gegen den Erbprinzen auf der Festung Rendsburg gesessen hatte, trat 1763 in Jena auf, kündigte sich in dem dortigen Capitel des Rosaschen Systems unter dem Namen eines Obristen Johnson a Fühnen als Großprior des wahren Templerordens an und lud alle Capitel zu sich ein, um ihnen Instructionen zu ertheilen. Da er Anerkennung fand, forderte er Rosa vor sich, um sein bisheriges Wirken zu rechtfertigen. Rosa, der sich wirklich stellte, mußte sich zwei Tage lang verhören lassen, dann wurden Alle durch ihn ertheilten Berliner Constitutionen auf einem förmlichen Convente, zu welchem die verschiedenen Capitel Deputirte sandten, für unächt erklärt und unter Trompetenschall verbrannt. Gleichzeitig föderte Johnson die Glieder der stricten Observanz, denen es natürlich darum zu thun seyn mußte, die unbekannten Oberen, auf die sie sich selbst bezogen, kennen zu lernen. Hundt sowohl, als Schubart von Berlin, traten mit ihm in Verbindung, und es wurde ein Capitelconvent nach Altenberge ausgeschrieben, wo man sich von Johnson wichtige Eröffnungen versprach. Unterdessen beherrschte der Betrüger mit despotischem Uebermuthe seine Umgebung, viele Adelige hatten sich um ihn gesammelt, er übte seine Ritter oft Tagelang auf Streifzügen in den Thüringischen Wäldern, Nachts mußten zwei in voller Rüstung vor seinem Schlafzimmer Wache halten, Dienstvergehungen wurden mit Dunkelarrest bestraft, durch Lügen aller Art, die er schlau auf die Schwächen jeder Persönlichkeit berechnete, wußte er das Vertrauen fester zu spannen. Allein auf dem Convente zu Altenberge faßte Hundt gegen ihn Mißtrauen und mit Hülfe eines Adeligen, der Johnson öfter leichtgläubig seine Feder geliehen hatte, gelang es ihm, den Schurken zu entlarven, zwar versuchte dieser die Flucht, aber er wurde angehalten, und durch Vermittlung einiger hochgestellten Männer, namentlich des Bruders von Fritsche (eques a clypeo) wurde er ohne Urtheilsspruch auf die Wartburg gebracht, wo er bis zu seinem Tode (1775) eilf Jahre in leidlicher Haft verblieb.

Die Entlarvung Johnson's gewann dem Heermeister großes Vertrauen, und er gab

nun seinen Plänen eine größere Oeffentlichkeit. Namentlich sehen wir von jetzt an Schubart (eques a struthione) mit ihm in enger Verbindung. Als provisor domorum unternahm dieser Reisen zur Verbreitung der stricten Observanz und unterwarf ihr viele Logen, namentlich die zu Berlin, Kopenhagen und Hamburg. Zugleich arbeitete er den „ökonomischen Plan“ aus, um die Jahresrenten für die Beamten und Ritter zu ermöglichen. Jede Loge sollte jährlich eine bestimmte Anzahl von Aufnahmen und Beförderungen für hohe Preise vollziehen, durch diese Einnahme sollte ein bestimmtes Capital aufgebracht, dasselbe auf industrielle Etablissements nutzbar angelegt und von den mit dem Capitale jährlich wachsenden Zinsen die Renten bestritten werden. Dieser rein merkantilische Calcül aber, der mit der Würde eines Ritterordens in grellem Widerspruche stand, wirkte zu abkühlend auf die Phantasie, an die man gerade vorzugsweise appellirte, und das erwachende Mißtrauen brachte nicht nur die ganze Finanzoperation in's Stocken, sondern richtete sich namentlich gegen den Heermeister, in dem man den Erfinder des ritterlichen Gaukelspiels ohne reelle Geheimnisse vermuthete. Da schien sich diesem in seiner Bedrängniß ein Ausweg zu öffnen. In Rußland war auf französische Anregung in engem Kreise der Grund zu den Hochgraden des Klerikates gelegt worden. Starck, der im Jahre 1763 nach Petersburg gekommen war, hatte sich mit diesem Kreise in Verbindung gesetzt und dem noch unklaren Gedanken eine festere Begrenzung gegeben. Die Kleriker, in deren höchstem Grade die letzten Classen der Levit und der mit dem Chorhemde bekleidete Priester waren, betrachteten sich als die Nachfolger der Priester der alten Tempelherrn, die angeblich allein im Besitze des Geheimnisses jenes untergegangenen Ordens gewesen seyn sollten. In diesem Klerikate durchdrangen sich cabbalistische und alchymistische Geheimlehren in phantastischer Mischung mit alttestamentlichen und katholisirenden Ideen. Starck, der seit 1766 Conrector in Wismar war, hatte dort Gleichgesinnte gefunden, und trat im folgenden Jahre mit dem Heermeister in Unterhandlungen, um das Klerikat mit der strikten Observanz zu verbinden. Durch die scharfe einschneidende Kritik, die er gegen den ökonomischen Plan übte, fühlte sich Schubart so tief verletzt, daß er sich von der stricten Observanz ganz zurückzog, und fortan als Baron Schubart von Kleefeld der Verbesserung des Landbaus lebte. Er bekannte später einem Freunde, daß er im Orden nur Wind und Betrug gefunden, nur mit Schurken und Narren conversirt habe. Trotzdem wurde er nach seinem 1787 erfolgten Tode seinem Wunsche gemäß im Ordenshabit begraben. Die Verbindung mit den Klerikern kam wirklich zu Stande, brachte aber der stricten Observanz nicht die gehofften Vortheile, da jene sich nur in ein äußerliches Verhältniß zu ihr stellten und mit ihren angeblichen Geheimnissen sehr zurückhielten.

Um die schwankende Existenz des Ordens wenigstens durch äußern Glanz zu verhüllen, wurde auf dem Convente zu Kohlo 1772 Herzog Ferdinand von Braunschweig (eques a Victoria) zum Magnus superior ordinis und zum Großmeister aller schottischen Logen erwählt. Dem Heermeister Hundt wurde die Legitimation für seine bisherige Stellung abgefordert; er erklärte, er sey in Paris seiner Zeit von dem Eques a penna rubra aufgenommen und darauf dem Prätendenten vorgestellt worden. Mehr zu sagen verbiete ihm sein Eid. Hundt wurde zwar in seiner Stellung als Heermeister der VII. Provinz bestätigt, sein Einfluß aber war zum bloßen Schatten herabgesunken. Die Kleriker waren nicht zu bewegen, mehr als einige Ritualien der Rittergrade herauszugeben, welche letztere sie nur als Vorstufe oder Noviziat zu ihren eigentlichen Geheimnissen ansahen.

Obgleich der Beitritt mehrerer deutscher Fürsten und Prinzen der stricten Observanz eine imponirende Haltung nach außen gab, so rächte sich doch um so mehr der Mangel eines inneren Haltes und machte sie zum Spielball jedes Betrügers. Joh. Georg Schrepfer, früher preußischer Husar, eröffnete als Caffetier in Leipzig in seinem Hause 1772 eine schottische Loge, täuschte darin durch magische Gaukeleien, namentlich durch Geisterbeschwörungen — so citirte er eines Tages den eben hingerichteten dänischen

Minister Struensee — viele kluge Männer und verwirrte die Köpfe. Als er zuletzt sich Uniform und Rang eines französischen Obersten beilegte und sich den Sohn eines französischen Prinzen nannte, konnte er der Requisition des französischen Gesandten und dem gleichzeitigen Drängen seiner Gläubiger nur dadurch entgehen, daß er sich am 8. Okt. 1774 in dem Rosenthale zu Leipzig mit einem Pistolenschuß tödtete. Er wurde durch einen gewissen Baron von Gugumos (eques a Cygno triumphante) von Rastadt ersetzt, der als Legat des heiligen Stuhles zu Jerusalem auftrat, die stricte Observanz für unächt erklärte und sie zu einem Convente berief, um ihnen die wahren Geheimnisse des Tempelordens mitzutheilen. Trotz der Abmahnung des Ordensdirektoriums kam dieser Convent 1776 zu Wiesbaden zu Stande. Vier deutsche Fürsten waren zugegen, die Sitzungen wurden mit Gebet eröffnet, die ersten Mittheilungen waren aber schon so sinnlos und sündlich (Rechtfertigung des Mords im Interesse des Ordens, Anpreisung der aqua Tofana), daß die Templer zum großen Verdruß der auf Geheimnisse erpichten Kleriker ihren lauten Unwillen aussprachen und der Convent aus einander ging. Bald ergab sich, daß die vorgelegten Vollmachten fabricirt seyen, und Gugumos widerrief im folgenden Jahre in einem Schreiben an den Herzog von Braunschweig die Aechtheit seiner Aufschlüsse. Er wird von Vielen für ein Werkzeug der Jesuiten gehalten.

Während dieser Ereignisse starb am 8. Nov. 1776 der Freiherr von Hundt, nachdem er vorher öffentlich zur römischen Kirche übergetreten war und wurde in der Kirche seines Geburtsstädtchens Mellrichsstadt im vollen heermeisterlichen Schmucke unter dem Altare beigesetzt. Unter seinen Papieren fand sich keine Spur, die auf die unbekannten Oberen hätte leiten können. Vor seinem Tode hatte noch der Major von Weiler (eques a spica aurea) die stricte Observanz über die Grenzen Deutschlands ausgedehnt und 1771 die II. (Auvergne), III. (Occitania) und IV. (Burgund) zu Lyon, Bordeaux und Straßburg, 1775 aber die VIII. Provinz zu Turin auf Missionsreisen zu Stande gebracht. An Hundts Stelle wurde der Herzog Carl von Südermanland (a sole vivificante), Bruder Gustav III. Königs von Schweden, zum Heermeister erwählt. Die stricte Observanz hoffte durch ihn in den Besitz der schwedischen Hochgrade, denen er als Vicarius Salomonis vorstand, und der in ihnen vermutheten Geheimnisse zu gelangen, was sie aber wirklich erreichte, war nur jenes äußerliche Verhältniß, in welchem befreundete Logen verschiedener Systeme zu einander stehen. Noch mehr sah man sich in der Hoffnung getäuscht, welche bei den der Wahl vorausgegangenen Verhandlungen seine Abgeordneten durch die feierlichste Versicherung bestätigt hatten, er werde den unbekannten Großmeister enthüllen, denn als er sich in vollem Vertrauen an den unter dem Namen eines Grafen von Albanien in Rom lebenden Prätendenten wandte und diesem seine unbedingte Unterwerfung anbot, dankte derselbe auf das Verbindlichste für seine Freundschaft, bedauerte aber zugleich, daß seine völlige Unkenntniß der maurerischen Mysterien ihm nicht erlaube, das gewünschte Licht zu geben. Auch von den Klerikern war nichts mehr zu hoffen, diese hatten ihre Verbindung mit der stricten Observanz aufgelöst und ihren Bund in ein rein persönliches Verhältniß einiger Gleichgesinnten verwandelt; ja Starck (Archidemides ab aquila fulva) griff die stricte Observanz auf das Feindlichste an, er wurde dafür nicht nur von Keßler von Sprengseisen wieder bekämpft, sondern Bode machte die Verwirrung noch dadurch größer, daß er Hundt, Johnson und Starck als verkappte Jesuiten bezeichnete, die ein verabredetes Spiel getrieben hätten, und fand darin von Seiten Nicolai's, Biester's und Gedicke's wirksame Unterstützung. Wirklich soll Starck, obgleich er protestantischer Oberhofprediger und Consistorialrath in Darmstadt geworden war, insgeheim zur katholischen Kirche übergetreten seyn und nach seinem Tode 1819 auf seinen Wunsch in dem geweihten Boden des ehemaligen Klosters Jugenheim beerdigt worden seyn *).

*) Starcks Uebertritt berichtet Schlosser, Geschichte des 18. Jahrh. Bd. III. Thl. I. S. 280 als Thatsache, mit welchem Rechte, lassen wir dahin gestellt seyn. Uebrigens liegt er auf dem protestantischen Kirchhofe der Gemeinde Jugenheim begraben.

Da durch alle diese Vorgänge der Ursprung der stricten Observanz aus dem Tempelorden immer zweifelhafter wurde, so hielt der Herzog von Braunschweig die Berufung eines Convents für das einzige Mittel, aus allen Verwirrungen herauszukommen. Zwar erhob der Heermeister dagegen Einspruch, aber da Niemand sich daran kehrte, so legte er seine Stelle nieder. Der Convent wurde 1782 zu Wilhelmsbad bei Hanau gehalten und führte zu dem Ergebniß, daß die stricte Observanz in keiner Weise mit dem Tempelorden zusamenhänge. Obgleich man den Zweck der Freimaurerei dahin bestimmte, die moralische Vervollkommnung auf der Grundlage der christlichen Religion zu fördern, so hatten doch die Ideen des Ritterthums zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß man sie so leicht hätte aufgeben können: das Schlußresultat des Conventes war darum ein neuer Ordensgrad, „die Ritter von der Wohlthätigkeit“ mit der Vorstufe des Noviziates. In diesem rectificirten Systeme, dem nun der Herzog von Braunschweig seine ganze Pflege zuwandte, erlosch nach seinem Tode allmälig die stricte Observanz.

Aber schon waren an ihre Stelle neue Schöpfungen getreten und hatten im maurerischen Leben einen Boden gewonnen, wir nennen vor Allem die Rosenkreuzer. Kleinere Gesellschaften von alchymistischer Tendenz mögen sich unter diesem Namen aus Mißverständniß von Joh. Valentin Andreäs Fama fraternitatis 1614 (siehe den Art. Andreä, auch vergl. sein Leben von Hoßbach S. 76—123) schon im 17. Jahrhundert gebildet haben, doch haben sie schwerlich den dreißigjährigen Krieg überdauert. In der französischen Maurerei, sowie bei Köppen und den afrikanischen Bauherrn ist uns der Name Rosecroix bereits begegnet; das erste rosenkreuzerische System wurde in Deutschland von Schrepfer zu Leipzig in der Schottenloge seines Kaffeehauses 1773 eingeführt. Trotz des warnenden Ausganges des Betrügers fand es weitere Verbreitung. In Berlin traten der Kammerrath, nachmaliger Minister Wöllner und der General von Bischoffswerder an die Spitze. Die Ordensoberen, die sich in tiefes Dunkel hüllten, gaben vor, den Stein der Weisen zu besitzen, d. h. das Geheimniß aus Eisen und andern unedeln Metallen Gold zu bereiten, jede Krankheit von sich fern zu halten und das Leben durch Beherrschung seines innerstes Kernes weit über die gewöhnliche Grenze hinaus zu verlängern. Durch dieses Geheimniß, dessen Ursprung in der altceltischen Gralssage zu suchen ist, versprachen sie ihren Jüngern die seit dem Sündenfall verlorne Herrschaft über die Natur wieder zu geben. Die Aufnahmen geschahen schriftlich, und nur durch den Besitz einer Adresse hingen die niederen Grade mit dem Orden zusammen, welchen die strengste Subordination auszeichnete. Auf jeder Stufe wurde die Copie eines alchymistischen Receptes ohne alle Gebrauchsanweisung mitgetheilt. Ihren Hauptsitz hatte die Rosenkreuzerei zu Berlin in der Loge zu den drei Weltkugeln, die den ganzen Verlauf der stricten Observanz mitgemacht hatte und nun durch Wöllner für sein Schooßkind gewonnen worden war. Ein Ableger dieser Gold- und Rosenkreuzer war der alchymistisch-kabbalistische Orden der asiatischen Brüder, der seit 1780 durch den Baron Ecker von Eckhofen und den Juden Hirschfeld verbreitet wurde. Beide Orden bekämpften sich feindlich. Mit den Rosenkreuzern hingen auch die Kreuzbrüder oder Kreuzfrommen des Herrn von Haugwitz zusammen, die den lapis philosophorum geradezu den Naturheiland nannten. Als Wöllner nach dem Tode Friederich Wilhelms II. (16. Nov. 1797) aus dem Staatsdienste trat, fand auch sein maurerisches Wirken den Abschluß. Ohnehin regte sich in der Bruderschaft ein neuer Geist, schon vorher hatte das altschottische Direktorium eine Reorganisation und eine Reinigung der Verfassung, wie der Lehrweise, von den Einflüssen fremder Systeme beschlossen, diese erfolgte jetzt ungehindert: die große Nationalloge zu den drei Weltkugeln erklärte das Wesen der Freimaurerei in den drei Johannisgraden abgeschlossen, sie fügte zwar noch vier Hochgrade bei, aber nur als Erkenntnißstufen, welche die Kenntniß der verschiedenen Systeme und ihrer Symbole vermitteln, aber keine Art von Suprematie üben sollten. Diese Große Loge hat in Deutschland die weiteste Verbreitung; im Jahre 1846 standen unter ihr 96 active Johannis- und 58 altschottische Tochterlogen, die inactiven nicht gerechnet.

Am bequemsten reden wir hier gleich von den beiden andern preußischen Großen Logen. 1770 gründete der königl. preußische Generalstabsarzt Johann Wilhelm Ellenberger, durch Adoption seines Oheims von Zinnendorf genannt, die große Landesloge von Deutschland*). Nachdem er als schottischer Obermeister der Loge zu den drei Weltkugeln in der stricten Observanz eine Rolle gespielt und sich unbefriedigt von ihr getrennt hatte, gelangte er durch Verbindung mit schwedischen Meistern in den Besitz der dortigen Ordensdokumente, in denen er die volle Wahrheit zu finden glaubte. Schon im Jahre 1770 traten mehrere von ihm auf dieser Basis gegründete Logen zusammen und stifteten nach dem Vorbild Englands die große Landesloge als maurerische Oberbehörde für ganz Deutschland. Trotz der Anfeindungen von Seiten der stricten Observanz, ungeachtet der Erklärung des Heermeisters Carl von Südermanland, der den schwedischen Ursprung des Systemes aus Gefälligkeit gegen die siebente Provinz desavouirte, erstarkte der Bund zu Kraft und Blüthe. Zinnendorfs Karakter — er starb am 6. Juni 1782 — wurde von seinen Gegnern ebenso schmählich verdächtigt, als von seinen Anhängern um seiner Frömmigkeit und seines sittlichen Ernstes willen hochgefeiert. Achtungswerth um ihrer unbeugsamen Entschiedenheit willen — um so achtenswerther, weil Deutschland sich meist den englischen Anmaßungen feige gebeugt hat, war die Sprache der großen Landesloge in ihrem Streite mit der englischen Großen Loge (1785—1788), als diese sich als die oberste maurerische Behörde ihr gegenüber geltend machte. 1816 kam zwischen ihr und der Großen Landesloge von Schweden ein Vertrag zu Stande, durch den beurkundet wurde, daß eine Lehre, eine Abstammung, ein Geheimniß, eine Form und ein Wesen beide Bruderschaften zu Gliedern eines Körpers verbinde, den gleicher Geist und gleicher Sinn belebe. Nie hat die große Landesloge bis heute in ihrer Verfassung, ihrer Lehrart und Arbeitsweise geschwankt oder sich zu irgend einem Zugeständnisse herbeigelassen. Wie in Schweden führt der Landesgroßmeister den Namen Vicarius Salomonis. Zu den Johannisgraden kommen vier wirkliche Hochgrade, nämlich zwei schottische, die St. Johannisvertrauten und das Capitel der Auserwählten. Der Geist des Systems ist streng christlich, nicht ohne mystische Färbung.

Die Loge de l'Amitié, welche sich in Berlin 1752 aus französischen Künstlern und Gelehrten gebildet, durch den heitern Ton ihrer Geselligkeit ausgezeichnet, seit der Aufnahme des damals in Berlin verweilenden Herzogs von York, Bruders Georgs III. von England 1765, den Zunamen Royal York angenommen hatte, constituirte sich 1798 unter Genehmigung Friedrich Wilhelms III. von Preußen als Große Loge Royal York zur Freundschaft. Ihr System, von dem frühern Lemberger Professor Feßler ausgearbeitet (siehe den Art.), fügte zu den drei Johannisgraden ursprünglich noch sechs Erkenntnißstufen, zur historischen Kenntniß der einzelnen maurerischen Systeme und zum Verständniß ihrer Mysterien. 1803 wurden dieselben auf eine reduzirt und auch sonst an Feßlers Gedanken manche Veränderungen vorgenommen. Der Geist ist ein entschieden humanistischer. Diesem Systeme gehörte Fichte kurze Zeit an. Streitigkeiten mit der Großen Landesloge, die ihr die Anerkennung versagte, so wie Zerwürfnisse im Innern, in deren Folge Feßler austrat, verkümmerten der jüngsten Großen Loge Preußens die erste Zeit ihres Bestehens. Sämmtliche Großen Logen Preußens stehen seit 1840 unter dem Protectorate des Prinzen von Preußen, der auch seinen Sohn in jüngster Zeit aufnehmen ließ. In ihrer öffentlichen Erklärung gegen Hengstenberg vom 3. Juni 1853 versicherten die Vorsteher der drei preußischen Großlogen, daß nach ihrer Ordenslehre und ihren Statuten ihre Grundlagen specifisch christlich seyen und sie demgemäß nur Christen in ihren Bund aufnähmen.

Von entschiedenem Einfluß auf die deutschen Logen war der von Adam Weißhaupt,

*) Vergl. den im Parchimer Freimaurerkalender für 1822 enthaltenen Bericht des Provinzial-Großmeisters von Nettelbladt, die Stiftung und den Fortgang der Großen Landesloge von Deutschland betreffend.

Professor des kanonischen Rechts zu Ingolstadt, 1776 gegründete Illuminatenorden. Die Erkenntniß, wie Großes der Jesuitenorden durch seine scharfe Gliederung, durch seinen strengen Gehorsam und namentlich die Pflicht der gegenseitigen Beaufsichtigung für den Obscurantismus geleistet, erweckte in Weißhaupt den Gedanken, durch eine Gesellschaft mit gleicher Verfassung den Zwecken der Aufklärung und des Gemeinwohles zu dienen. Seit Knigge's Beitritt wurde Weißhaupt mit maurerischen Formen bekannt und verband dieselben mit seinem Systeme. Auch Bode, der das Trügerische der stricten Observanz klar durchschaut hatte und in ihr jesuitische Einflüsse zu erkennen meinte, ließ sich für den Orden gewinnen. Nach unten war es auf Beherrschung der Studirenden, nach oben auf Leitung der Staatsregierungen abgesehen, durch die Freimaurer wurde in den des Ritterspieles und der katholisirenden Ideen müden Logen für die Aufklärung Propaganda gemacht. Der Illuminatenorden enthüllte in dem 7. und 8. seiner 9 Grade Grundsätze, deren Wirkung höchst verderblich werden mußte. Die Religion wurde für Betrug erklärt, das All Gott genannt, die Auflösung des Staates in die ursprüngliche Unabhängigkeit der Familien als letztes Resultat des geschichtlichen Prozesses in Aussicht gestellt. Selbst Christus hat nach diesem Standpunkte nur Vernunft gelehrt, seine Lehre aber, um sie desto wirksamer zu machen, in die Hülle der Religion gekleidet. Der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, liegt den Instructionen sämmtlicher Grade zu Grunde. Schon gehörte eine Reihe bedeutender Männer dem Orden an, ohne freilich seine letzten Enthüllungen zu kennen, selbst Ernst II., Herzog von Gotha, hatte sich ihm angeschlossen, da traf ihn 1785 die Katastrophe, welche ihm die auch in Bayern verbreiteten Rosenkreuzer, namentlich der Exjesuite und Beichtvater des Kurfürsten, Pater Franck, bereitet hatten. Die Papiere wurden mit Beschlag belegt und zum Theil veröffentlicht, seine Glieder in Bayern durch Franck, in Preußen durch Wöllner verfolgt; Weißhaupt fand in Gotha Aufnahme und setzte dort als Titularhofrath mit seinem Freunde Bode das Spiel in gemäßigterer Weise fort. Wenn man indessen bedenkt, daß viele seiner ehemaligen Mitglieder später in die einflußreichsten Stellungen gelangten — wir erinnern nur an den bayrischen Staatsminister Grafen von Montgelas — so begreift sich leicht, welch' ein Ferment für die höheren Bildungsschichten die illuminatistischen Ideen wurden.

Der Plan des eklektischen Bundes wurde von dem Reichskammergerichtsassessor von Diethfurth zu Wetzlar, einem Mitgliede des Illuminatenordens, entworfen, er reifte durch fortgesetzte Besprechungen mit Knigge und mehreren Brüdern zu Frankfurt, die gleichfalls Illuminaten waren, und trat durch das von den Provinziallogen von Frankfurt und Wetzlar am 18. März 1783 erlassene Circularschreiben, das zugleich die Bundesakte bildet, in das Leben. In Kurzem erklärten mehr als 50 Logen, darunter eine in Kiew und eine in Neapel ihren Beitritt. Der eklektische Bund sollte eine freie Vereinigung von Logen seyn, welche im Genusse vollkommen gleicher Rechte und völliger Unabhängigkeit sich in der Bearbeitung der Johannisgrade die Wiederherstellung der echten alten Maurerei zur Aufgabe machte. Er bekannte in seinem Gesetzbuche (1801) und seinen Ritualen (1811), wie in zahlreichen Aktenstücken, das Christenthum unverhohlen als die Basis seiner Arbeiten und schloß demgemäß alle Nichtchristen von der Mitgliedschaft, wie von dem Besuche seiner Logen aus. Allein in den letzten Decennien entwickelte sich sein Humanitätsprinzip mehr und mehr zum einseitigen Humanitarismus, der sich über die frühere christliche Basis weit hinausstellte. Dies zeigte sich insbesonders in dem Streite zwischen der eklektischen Großloge und ihrer Tochter, der Loge Karl zum aufgehenden Lichte, der das Wesen der sogenannten Humanitätsmaurerei ebenso klar beleuchtet, als das, was man in diesen Kreisen unter Toleranz versteht. Die Loge Karl, im Jahre 1817 von dem Landgrafen Karl von Hessen gegründet, hatte zu allen Zeiten eine sehr entschiedene christliche Richtung verfolgt. Diese Richtung machte sie nach ihrem Eintritt in den eklektischen Bund zum Gegenstand des Mißtrauens bei ihrer neuen Mutter. Als der Antrag: „die Aufnahme von Juden im Bunde für zuläßig zu erklären und

demgemäß die Ritualien abzuändern," am 4. Dezemb. 1843 in der Großen Loge nicht durchgesetzt werden konnte — wuchs die Verbitterung gegen die Loge Karl, deren Deputirten durch ihr Votum zu diesem Resultate beigetragen hatten. Eine Reihe der kränkendsten und kleinlichsten Plackereien wurden seitdem gegen sie versucht. Am 25. März 1844 endlich sandte die Große Loge an die Bundeslogen den Entwurf "zu einer authentischen Erklärung über das von dem eklektischen Bunde seit seiner Stiftung bearbeitete Prinzip." In diesem Aktenstücke wurde das Reinmenschliche zum Prinzip erhoben, alle "confessionellen Zwecke für einseitig und mit der wahren und natürlichen Bestimmung des Menschen nicht übereinstimmend" erklärt und endlich der Mensch in seinem Streben nach Vervollkommnung ausschließlich an seine eigenen natürlichen Kräfte verwiesen. Da die Loge Karl in dieser authentischen Interpretation mit vollem Recht eine Alterirung des eklektischen Prinzips, einen Angriff auf das Christenthum und einen Versuch zur Beseitigung der christlichen Lebensanschauung in dem Bunde sah, und demgemäß am 1. Juni protestirte, so wurde sie am 2. Juli in einer Sitzung, in welcher die Humanität und die Toleranz den ganzen Fanatismus ihrer Leidenschaften entzügelte, als eine eidbrüchige, undankbare und ungehorsame Tochter aus dem Bunde verstoßen. Allein sofort erhoben sich für sie zwei Schwesterlogen zu Darmstadt und zu Mainz und legten nicht nur gegen den Entwurf, sondern auch gegen das gesetzlose Verfahren wider ihre Schwester Verwahrung ein. In Folge der daraus entstandenen Zerwürfnisse gründeten die drei Logen unter dem Protectorate des Großherzogs von Hessen am 28. Juni 1846 einen neuen Logenbund zur Eintracht, dessen Große Loge zu Darmstadt ihren Sitz und der das Christenthum zur Basis seines Humanitätsprinzips hat. Der eklektische Bund aber führte nun seine Maßregeln zu Gunsten der Juden ungestört durch. Die Loge Carl trennte sich schon im Jahre darauf, ihre Majorität kehrte, uneingedenk der tiefen und schmählichen Kränkungen, die sie erlitten, unter die eklektische Große Loge zurück und unterwarf sich nun demselben Prinzipe, gegen das sie einst um des Gewissens willen protestiren zu müssen geglaubt hatte. Die Minorität constituirte sich als selbstständige Loge und blieb dem neuen Bunde, wie ihren Grundsätzen, treu.

Nur kurz können wir der Reform gedenken, welche die Große Loge von Niedersachsen zu Hamburg an der Grenze des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts durch Schröder erfuhr. Ursprünglich eine englische Provinzialloge, hatte sie den ganzen Prozeß der tollen Systemsmaurerei durchlaufen. Schröder, seit 1799 deputirter Großmeister, kam durch das Studium der englischen Maurerei zu der Ueberzeugung, daß dieselbe nicht aus einem Orden, sondern aus der englischen Masonenzunft erwachsen sey, daß darum ihr Wesen vollständig in den 3 Johannisgraden beschlossen und alle höhern Grade verderblich seyen; daß die Loge nur den Menschen als Menschen betrachte und ihn zur Selbstvervollkommnung anreizen solle. Damit war denn das Prinzip des Humanitarismus schon von vorn herein so präcis formulirt, wie es dem eklektischen Bund erst 61 Jahre nach seiner Gründung gelang. Die Schröder'sche Auffassung fand in Norddeutschland, wo noch manche isolirte Logen bestanden, große Anerkennung und Verbreitung. Von der Hamburger Großen Loge wurde die Zulassung der Juden zuerst ausgesprochen — und dieß war gewiß von ihrem Standpunkte aus nur consequent.

Außer den genannten 6 Großlogen bestehen in Deutschland noch drei, nämlich die Landesloge von Sachsen, die Große Loge des Königreichs Hannover und die zur Sonne in Bayreuth. In Italien, Oestreich und Rußland ist die Maurerei spurlos vernichtet; in Spanien besteht sie insgeheim, in Portugal sind vier Große Logen thätig, in Dänemark, Belgien und Holland ist sie sehr verbreitet. Sehr blühend ist ihr Zustand in Amerika, und besonders in den vereinigten Staaten, in denen man allein gegen 1100 Logen zählt. In Australien haben die Engländer gegen 200 Logen gegründet. Sonst findet man in Asien und Afrika deren meist nur in den Niederlassungen der Europäer: in Hindostan, auf dem Cap, in Algerien. Ob in Persien, wie behauptet wird, wirklich 50,000 Maurer sind, möchten wir bezweifeln. In der Türkei sollen auch vereinzelte Logen bestehen. Die

Unzulässigkeit der Aufnahme von Juden wird nur noch von den Großen Logen von Schweden, Dänemark, Preußen und Darmstadt festgehalten.

Die Freimaurerei schwankt in dem ganzen Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zwischen zwei entgegengesetzten Polen: sie hat ebensosehr dem Obscurantismus, als der leichtfertigen Aufklärerei gedient. Dieses Schwanken weist auf eine Unfähigkeit ihres Prinzips hin, sich mit positiver Kraft beider Extreme zu erwehren. Worin besteht nun eigentlich ihr Prinzip? Eine Fraction weist uns auf die ursprüngliche Geselligkeitsmaurerei in England und ihre alten Pflichten vom Jahre 1723: in dem Ueberschreiten dieser alten Landmarken findet sie den Grund aller Verirrungen. Wir behaupten, daß das Einhalten derselben eine reine Unmöglichkeit war. Eine Gesellschaft, wie jene im Anfange des vorigen Jahrhunderts in England, die auf der einen Seite nichts beabsichtigt als eine treue, herzliche und hülfreiche Gemeinschaft von Gliedern verschiedener Confessionen, auf der andern Seite aber sich hinter das eidlich besiegelte Geheimniß symbolischer Gebräuche verhüllt und auf eine hierarchisch-aristokratische Verfassung stützt, leidet von vorn herein an einer sehr fühlbaren Incongruenz der Form und des Inhaltes, wird daher die Erwartungen eben so sehr spannen, als täuschen, und dadurch den tieferen Geist, der etwas Reelleres sucht als bloße Geselligkeit mit ihren Festmahlen, Toasten und leeren Prunk, treiben, der vielverheißenden und doch so wenig bietenden Form einen entsprechenden Inhalt zu geben. Aus diesem Bedürfniß erwuchsen in einem dem Mysteriösen ohnehin zugewandten Zeitalter die höheren Grade und zeigten in der Mannigfaltigkeit ihrer Capitel und Systeme eine buntscheckige Musterkarte aller Verirrungen und Thorheiten, deren der menschliche Geist in den Irrgewinden eines falschen Mysticismus fähig ist. Diese Ausschreitungen der Ordensmaurerei mußten von der andern Seite eine Reaction hervorrufen, die bei dem Mangel eines wirklich lichtvollen, inhaltreichen und maßgebenden Grundprinzips nothwendig von dem entgegengesetzten Extreme ausging. Die reine Menschlichkeit, dieser ganz abstracte, aller concreten Bestimmungen entkleidete Gattungsbegriff, mit den ebenso allgemeinen Kategorieen Gott, Tugend, Unsterblichkeit, deren nähere Bestimmung im deistischen oder pantheistischen Sinne der persönlichen Auffassung jedes Einzelnen anheimgegeben blieb, wurde unter den Einflüssen der neueren Literatur seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts der Gemeinplatz, auf welchem die sogenannte Humanitätsmaurerei sich tummelte. Dabei ging man von der durch die Wissenschaft seitdem längst zerstörten Fiction aus, daß unter den Menschen nur der Glaube trenne, in der Moral, die man in höchst possierlichem Pleonasmus bisweilen als eine „reine“ bezeichnete, herrsche durchgängige Uebereinstimmung. Man darf nur die Fluth maurerischer Festreden, Circulare und Lieder, welche jedes Jahr bringt, flüchtig überschauen, um sogleich die Ueberzeugung zu gewinnen, daß die herrschende Strömung des maurerischen Lebens nach dieser Richtung geht und die oberflächlichste Lebensanschauung mit dünkelhafter Selbstzufriedenheit vertritt. Der Verfasser hat nicht wenige Maurer dieses Schlages kennen gelernt, denen die Loge ihre Kirche vollkommen entbehrlich machte, und als ihnen zuletzt auch jene verleidet wurde, hatten sie gelernt, sich mit noch weniger zu begnügen, als ihnen der Humanitätscultus zu bieten vermochte, nämlich mit gar nichts. Gerade diese Richtung hat den religiösen und confessionellen Indifferentismus wirksam gefördert und Gegnern, wie Hengstenberg und Eckert, die schärfsten Waffen in die Hände geliefert. Wie Oasen tauchen in dieser Wüste einzelne Logen Deutschlands auf, in denen ein besserer Geist waltet. Auch hier geht man vom Humanitätsprinzipe aus, aber in der richtigen Erkenntniß, daß echte Menschlichkeit nicht eine leere Abstraction, sondern eine concrete lebendige Frucht des Christenthums ist, in welchem allein die menschliche Natur ihre Bestimmung allseitig zu realisiren vermag*),

---

*) Vergl. Hundeshagen, Ueber die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. Berlin 1853. Auch der Verf. dieses Aufsatzes hat vor 11 Jahren diesen Gedanken in seiner unmittelbaren Beziehung auf Maurerei

gründen sie die Humanität auf jene allgemeine christliche Lebensanschauung, wie sie allen einzelnen christlichen Confessionen zu Grunde liegt. Was Hengstenberg gegen diese Richtung eingewandt hat, wird durch die einfache Gegenbemerkung entkräftet, daß diese Logen, wenn auch vom christlichen Geiste geleitet, doch weder eine Kirche, noch ein kirchlicher Verein oder gar ein Conventikel sind. Daß in Folge der Einflüsse, die sie in solchen Kreisen erfuhren, manche Indifferentisten wieder für ein lebendiges Christenthum erwärmt wurden und das Bedürfniß empfanden, sich dem kirchlichen Leben ihrer Confessionen thätig anzuschließen, darf der Verfasser aus manchen Erfahrungen öffentlich um so unbefangener bezeugen, als er seit 9 Jahren außer aller Beziehung zu der Freimaurerei steht. Auch muß er dankbar bekennen, daß er in diesen Kreisen nicht nur mit ausgezeichneten christlichen Persönlichkeiten — er nennt beispielshalber nur den seligen Dr. Joh. Friederich v. Meyer — in Berührung gekommen ist, sondern auch Freunde gefunden hat, die ihm selbst nach seinem Ausscheiden ihre Treue bis zur Stunde bewährt haben. Aber theils finden sich solche Logen gewiß nur vereinzelt in Deutschland, theils dürfen sie nur bei wenigen Großen Logen auf Schutz und Duldung rechnen und haben wegen ihrer Stellung zur Judenfrage die gehässigsten Verdächtigungen zu erfahren; theils bildet auch in ihnen die Mehrzahl oft nur den Schweif um wenige von ihrer Idee begeisterte Persönlichkeiten, mit deren Abtreten die kurze Blüthezeit unwiderbringlich dahin ist. Wir wüßten unsrerseits nur einen Gewissensgrund, der einen Geistlichen, wenn er sonst Neigung hat, abhalten könnte, einer solchen Gemeinschaft anzugehören, nämlich den mit der Aufnahme und den Beförderungen verbundenen Eidschwur, den selbst der durchaus humanitarisch gesinnte Schröder in Hamburg als eine das sittliche Gefühl verletzende Unwürdigkeit bei seiner Reform ausgeschlossen hat, und der nichtsdestoweniger noch immer selbst von den Systemen festgehalten wird, die sich specifisch-christlich nennen.

Der brüderliche Beistand, dessen hülfreiche Leistungen bisweilen großartig und bewunderungswürdig sind, läuft leicht Gefahr, zur kleinlichen Intrigue zu werden, wenn er durch Verwendung und Einfluß die geistige Mittelmäßigkeit im Leben fördert und das meist außer dem Bunde stehende Talent dadurch zurückdrängt. Ueberhaupt darf die Freimaurerei im Ganzen und Großen als die Repräsentantin der jetzt herrschenden Durchschnittsbildung gelten, die mit den edleren und tiefergehenden Bildungstrieben der Nation nicht mehr gleichen Schritt zu halten vermag. Selten wird man daher in ihr eigentliche wissenschaftliche Notabilitäten (z. B. Gieseler und Dräseke), häufiger schon Literaten und Publicisten, vorherrschend den begüterten Mittelstand besonders den Beamtenstand, (namentlich auch Offiziere und evangelische Geistliche), antreffen.

Im Jahre 1852 hat Eckert, der Redacteur der freimüthigen Sachsenzeitung, in seiner der sächsischen Ständeversammlung übergebenen Schrift: »Der Freimaurer-Orden in seiner wahren Bedeutung, Dresden,« diesen angeklagt, vermöge seines feinen Organismus als Geheimbund, die Revolutionen gegen Kirche, Staat und Eigenthum seit drei (?) Jahrhunderten vorbereitet, vollführt und geleitet zu haben. Allein gerade um der Zusammensetzung der Logen willen wird die revolutionäre Propaganda in Deutschland wenigstens von dieser Seite her sich keine Unterstützung versprechen dürfen; einzelne Aeußerungen, welche Eckert für das Gegentheil gesammelt hat, sind theils überschwängliche Phrasen professionsmäßiger Redseligkeit, bei denen das Herz nicht wußte, was die Lippe sprach, theils gehören sie, wo ihnen ein wirklicher Ernst zu Grunde lag, zu den sehr seltenen Ausnahmen, welche keine Regel begründen können. Im Allgemeinen kann man annehmen, daß der Liberalismus des Publikums, welches sich in der Freimaurerei vereinigt, da seine Grenze findet, wo die Sicherheit des Besitzes und des ruhigen, behäbigen Lebensgenusses zweifelhaft wird.

Auch im Kampfe gegen Obscurantismus und Jesuitismus hat man den Einfluß der

---

durchzuführen gesucht in: Humanität, Religion und Christenthum; abgedruckt in Künzels Maurerischen Herdersalbum, Darmstadt 1845.

Humanitätsmaurerei viel zu hoch angeschlagen: die schädlichen Tendenzen der Zeit können nur durch die lebenskräftige Macht der entgegengesetzten positiven Prinzipien überwunden werden; schwankende, in ihrer vagen Allgemeinheit nichtssagende Richtungen werden höchstens unbestimmte Sympathieen oder Antipathieen verbreiten, aber ihre Thätigkeit reicht weder zum Bau, noch zum Siege nachhaltig aus.

Im vorigen Jahre hat Hengstenberg in seiner Schrift: die Freimaurerei und das evangelische Pfarramt, 3 Theile, Berlin 1854—55, die Unverträglichkeit beider nachzuweisen versucht. Manches, was er gegen das Institut gesagt, ist leider nur allzu wahr und wird auch durch unsere Darstellung bestätigt, aber abgesehen von dem verletzenden Tone und den vielen Uebertreibungen, hat er auch dadurch der Wirksamkeit seiner Schrift wesentlich geschadet, daß er an mehreren Stellen deutlich die Absicht verräth, durch seine Beweisführung die dem Orden angehörigen Geistlichen in den Augen der kirchlichen Behörden und Visitatoren zu verdächtigen und gegen dieselben Verbote und Einschreitungen zu veranlassen. Unseres Erachtens hat keine kirchliche Behörde das Recht, auf die Denunciationen Einzelner hin den Geistlichen die Betheiligung an einem Institute zu verwehren, das der Staat unter die Garantie und den Schutz seiner Gesetze stellt. Die Frage, ob es recht sey, sich einer solchen Verbindung anzuschließen, muß der Gewissensprüfung des Einzelnen anheimgegeben werden. Im Munde des kirchlichen Superintendenten und Visitators ist sie ein unprotestantischer und unevangelischer Eingriff in die Gewissensfreiheit des Pfarrers.

Literarische Nachweise, außer den bereits gegebenen, können wir uns um so füglicher ersparen, da ein besonderer Katalog der einschlägigen Literatur in Kloß, Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt a. M. 1844, besteht, der die bis zu diesem Jahre erschienenen Schriften in 5381 Nummern mit kritischem und systematischem Sinne geordnet hat.

Georg Eduard Steitz.

Freistätte, s. Asyl.

Freunde, s. Quäcker.

Freylinghausen, Johann Anastasius (geb. den 2. Dec. 1670, gest. den 12. Febr. 1739), ist einer der bedeutendsten aus dem Kreise trefflicher Männer, die von Speners Ideen und Anfängen einer Regeneration des protestantischen Kirchenlebens nicht bloß so, wie viele Andere, lebendig ergriffen wurden, sondern die, vom edelsten Eifer erfüllt, selber Hand anlegten und jene Ideen in rastloser Thätigkeit und in der Form organisirten Zusammenwirkens zu realisiren für ihre Lebensaufgabe erkannten. Voran steht unter diesen der Stifter des Haller Waisenhauses, August Hermann Francke, aber ihm stand wieder keiner so nahe, als Freylinghausen, der, als er 1715 Francke's einzige Tochter heimführte, von da an kaum mehr inniger mit ihm als seinem Schwiegervater verbunden seyn konnte, als er es schon zwanzig Jahre zuvor als dessen Schüler, Freund und Gehülfe gewesen war. Für das, was der Pietismus für seine Mission ansah, bot sich in Halle das allergünstigste Arbeitsfeld dar; er fand sowohl an der auf Speners Betrieb gestifteten Universität, als im Waisenhause, dieser Frucht des Glaubens und der unermüdlichen Liebe Francke's, eine Heimath, deren Bedeutung gerade durch seine und seiner Mitarbeiter dreifache Stellung als Universitätslehrer, als Prediger und Seelsorger der Gemeinde und als Lehrer am Waisenhaus und Pädagogium eine ungemein große wurde. Denn hiedurch ward es möglich, daß derselbe Geist eines lebensvollen und herzenswarmen Christenthums auf eine Masse von Menschen aller Classen einheitlich wirkte; namentlich die heranwachsende Generation vom adeligen Junker bis zum ärmsten Waisenknaben, vom Candidaten des Predigtamtes bis zum ABCschüler herab war aus der dumpfen Luft einer streitsüchtigen Rechtgläubigkeit, wie sie Hörsäle und Kirchen erfüllte, so wie aus der Barbarei der damaligen lateinischen und deutschen Schulen in eine Atmosphäre gerückt, die wenigstens damals eine freie und frische war, daher denn (auch an andern Orten, z. B. in Tübingen) gerade unter der studirenden Jugend der Pietismus zum Theil seine frühesten und eifrigsten Anhänger gefunden hat. Für die jungen

Theologen aber hatte jene Vereinigung verschiedener Aemter in den Personen Francke's und seiner nächsten Freunde noch die besondere, weitgreifende Folge, daß die Jünglinge hier gleich einen Blick in den ganzen Umfang des praktischen Kirchendienstes thun konnten, ja, wie die ärmeren Studirenden Freitische erhielten, so auch von ihnen schon Dienste geleistet wurden, die ihnen zur trefflichsten Vorübung gereichten. Wie viel geschah für die Katechese in jenen Anstalten; wie kam das fleißige Unterrichten im Waisenhause den künftigen Inspectoren der Schulen so wohl; wie mußte sich an der wahrhaft seelsorgerlichen Pädagogik, die im Waisenhaus und Pädagogium im Gange war, bei den jungen Männern ein seelsorgerlicher Sinn ausbilden; wie wirkten die Predigten der Vorsteher und die homiletischen Uebungen und Censuren, die dort ihren Ursprung haben, so wohlthätig auf die künftigen Prediger! Und selbst für solche Zweige, die wohl vorher schon in der Kirche vorhanden waren, aber von der theologischen Gelahrtheit als tief unter ihr stehende Nebensache gering geachtet und keiner besondern Sorgfalt gewürdigt wurden, wie der Gesang, fehlte es nicht an treuer Pflege. Als derjenige nun, in welchem sich diese verschiedenen Einwirkungen des Pietismus auf das praktische Kirchenleben, also auch seine Bedeutung für die praktische Theologie am meisten vereinigt und noch getragen von der ganzen ersten Liebe, die jene Blüthezeit des Pietismus auszeichnet, unserm Blicke darstellen, darf zuverläßig Freylinghausen gerühmt werden. Am weitesten bekannt ist er wohl in seiner Eigenschaft als Dichter. An poetischer Gabe, an Feinheit und Geschmack im Ausdruck, an Wärme des Gedankens geht er entschieden Allen voran, die im Kreise des deutsch-lutherischen Pietismus als Dichter aufgetreten sind, wenn gleich auch seine Lieder weit nicht alle denselben Werth haben. Jene Vorzüge ruhen aber nicht sowohl auf einer sehr reichen eignen Production an poetischen Gedanken, an neuen Anschauungen, frappanten Bildern u. dgl., als vielmehr darauf, daß seine Lieder überall von Schriftworten und Schriftanschauungen durchflochten, ja gesättigt sind, und doch wieder ist er zu sehr selbst Dichter, als daß sie jemals zur bloßen biblischen Reimerei würden, was sie selbst dann nicht sind, wenn sie förmliche Bearbeitungen eines biblischen Textes (z. B. Ps. 23. 25. 51, 12. Jes. 9, 6. Ap.G. 4, 12.) seyn sollen. Schamelius, der Liedercommentator, nennt ihn den „schriftreichen". Wir nennen von seinen etlich' und vierzig Liedern die folgenden als die bedeutendere Hälfte: Jehovah ist mein Hirt und Hüter ꝛc. Wer ist wohl wie du ꝛc. Jesus ist kommen, Grund ewiger Freuden ꝛc. Mein Herz gib dich zufrieden ꝛc. Geduld ist noth, wenn's übel geht ꝛc. Die Nacht ist hin, mein Geist und Sinn ꝛc. und der Pendant zu diesem Morgenliede das Abendlied: Der Tag ist hin, mein Geist und Sinn ꝛc. Herr und Gott, der Tag' und Nächte ꝛc. Gib die Weisheit meiner Seele ꝛc. Auf, auf mein Geist, auf, auf, den Herrn zu loben ꝛc. Du Herrscher aller Welt, dem alle Seraphinen ꝛc. Es ist in keinem Andern Heil ꝛc. Ein Kind ist uns geboren heut ꝛc. So ist denn nun die Hütte aufgebauet ꝛc. O Lamm, das keine Sünde je beflecket ꝛc. O Lamm, das meine Schuldenlast getragen ꝛc. Du sel'ger Geist, der du von Gott ausgehst ꝛc. Schaff in mir, Gott, ein reines Herz ꝛc. Mein Geist, o Herr, nach dir sich sehnet ꝛc. Der du bist A und O ꝛc. Unerschaffne Lebenssonne ꝛc. — Die Bedeutung Freylinghausens für das Kirchenlied beschränkt sich aber nicht auf seine eignen Poesieen, sondern knüpft sich vornehmlich an die von ihm besorgte Herausgabe des Haller Gesangbuches, dessen erster Theil 1704, der zweite 1713 erschien und das oft hernach (der erste Theil schon im Jahr nach seinem Erscheinen) wieder aufgelegt wurde. (Der Titel ist: Geistreiches Gesangbuch, den Kern alter und neuer Lieder, wie auch die Noten der unbekannten Melodeyen enthaltend ꝛc.) Er motivirt dieses Unternehmen in der Vorrede damit, daß „es allemal ein Zeichen einer sonderbaren Gnade, damit Gott sein Volk heimgesuchet hat, gewesen sey, wenn und wo der Mund der geistlich Unmündigen und Säuglinge in Psalmen und Lobgesängen übergeflossen ist"; und nachdem dieser Satz mit einer Reihe historischer Belege erhärtet ist, fährt er fort: „Nachdem Gott von einigen Jahren her die Predigt der Buße und das Evangelium insonderheit in unserm Deutschland, auf's Neue kräftig erschallen lassen, und

dieselbe mit nicht geringer Frucht versiegelt hat (welches nicht erkennen, oder auch nicht erkennen wollen, eine Anzeige einer höchst gefährlichen Blindheit ist), so hat er auch vielen seiner Kinder und Knechte ein neu Lied in ihr Herz und ihren Mund gelegt, ihn damit zu preisen rc.« Wie aber die in Parenthese stehenden Worte bereits einen polemischen Seitenblick vorstellen, so hat das Gesangbuch selbst einen widrigen Streit hervorgerufen, an dem sich jedoch Freylinghausen selbst nur dadurch betheiligte, daß er in der Vorrede zum zweiten Theil die gegnerischen Vorwürfe zu entkräften suchte, während Andere in Flugschriften sich seiner schon lange zuvor angenommen hatten. Die Anklagen, wie sie außer etlichen diis minorum gentium selbst von Valentin Löscher erhoben wurden, liefen darauf hinaus, daß Quäkerisches, Chiliastisches, ja Deistisches (!) darin zu finden. Die historische Bedeutung dieses Gesangbuchs liegt darin, daß der Ton subjectiver Andacht, der dem Pietismus zu eigen gehört, und zwar mehr, als selbst Paul Gerhard den Dichtern der Reformationszeit gegenüber subjectiv ist, hier als gleichberechtigt neben dem den alten Liedern angehörigen Objectivismus auftritt und mit diesem in die Kirche selbst sich einführt. Denn das Gesangbuch sollte nicht den Conventikeln, sondern der Kirche dienen; und so tritt zum erstenmal hier mit Bewußtseyn eine Vereinigung von Altem und Neuem in der Geschichte der Hymnologie auf — ein Verfahren, das bekanntlich auch in unsern Tagen von den modernen Epigonen jener alten Orthodoxen ebenso angefochten ist. — Neu aber war in jenem Gesangbuche der musikalische Theil noch in höherem Grad als der poetische, und gegen jenen wäre eher mit Grund etwas zu sagen gewesen. Wohl großentheils von Freylinghausen selbst, der ein guter Musiker war, aber ohne Zweifel auch von andern »christlichen und erfahrenen Musicis hier selbst« (s. Vorr.) rühren nämlich jene vielen neuen Melodieen her, deren Karakter man durch den Namen der »menuettartigen Andacht« nicht unrichtig bezeichnet hat, die sich durch ihren meist dreitheiligen mit vielen punktirten Noten versehenen Takt, durch die hüpfende und oft in weitem Stimmumfang herumkommende Bewegung der Melodie (z. B. in der Mel. »die lieblichen Blicke rc.« vom kleinen a bis in's zweigestrichene e; in andern vom eingestrichenen c bis in's zweigestrichene g), durch häufige Verschnörkelung der Hauptstimme und ungeeignete Figurirung des Basses, durch manche rein instrumentenmäßige Stimmführung (z. B. Was Dein Gott thut, ist alles gut, Mel. A moll) nicht eben vortheilhaft von den alten Melodieen unterscheiden. Aber Sangeslust blickt aus diesen Melodieen heraus, wie Lebenslust aus fröhlichen Kinderaugen, und es ist, als habe sich diese Lebenslust, für die der Pietismus sonst nicht viel Rücksicht bewies, dafür in diese seine Melodieen geflüchtet. Merkwürdiger Weise finden wir aber neben diesen bereits ältern Melodieen, die ursprünglich einen bewegteren Rhythmus hatten, gestreckt zu dem gleichmäßigen Rhythmus der spätern Zeit (so z. B. die Mel. Jesus meine Zuversicht, Ausg. v. 1705. I. S. 888.) Als Katechet und Pädagog nahm Freylinghausen an allen den Arbeiten Theil, die zur Hausordnung in den Francke'schen Anstalten gehörten. Seine Katechesen wurden ungemein zahlreich besucht; selbst Frauen schämten sich nicht, unaufgefordert seine Fragen zu beantworten, wie Kinder. Eine besondere Erwähnung aber verdient seine »Grundlegung der Theologie,« zuerst erschienen 1703, in zweiter Auflage schon 1705 und hernach oft wieder aufgelegt, 1734 von J. H. Grischow in's Lateinische übersetzt. Wie nämlich Spener durch seine katechetischen Tabellen und seine katechetische Bearbeitung des kleinen lutherischen Katechismus dem durch ihn in's Leben gerufenen besseren Religionsunterricht in der Volksschule und kirchlichen Kinderlehre eine werthvolle Grundlage gegeben hatte, so that das genannte Werk Freylinghausens denselben Dienst für höhere Lehranstalten, da es zunächst für das Pädagogium in Halle bestimmt war; es ist das erste Religionslehrbuch für Gymnasien und hat damit eine Literatur eröffnet, die noch heute an ihrer Aufgabe nicht ohne Mühe zu arbeiten hat. Für den Standpunkt jener Zeit hat Freylinghausen diese Aufgabe — den Mittelweg zwischen theologischer Wissenschaft und populärer Schrifterkenntniß zu finden — sehr befriedigend gelöst; er gibt Theologie, aber doch nur die »Grundlegung,« d. h. in seinem Sinne, die Elemente der-

selben, wie sie der wissenschaftlichen Bildung und dem vorgerückteren Denken der Schüler auf der bezeichneten Stufe angemessen sind. Wäre das Buch nicht schon vor der Blüthezeit Christian Wolfs erschienen, man würde oft versucht seyn, die Definitionsweise mit Einflüssen von dorther in Zusammenhang zu bringen, wie sich später der Einfluß Wolfs trotz dem Antagonismus zwischen seiner Philosophie und dem Pietismus auch bei Anhängern der letzteren unverkennbar zeigt. Als ein höheres wissenschaftliches Talent gibt sich Freylinghausen auch in diesem Werke nicht zu erkennen, aber für den Zweck des Buches war die große Klarheit, Uebersichtlichkeit und biblische Gründlichkeit, die es ziert, von größerem Werth als wissenschaftliche Selbstständigkeit. Ueberall tritt die praktische Richtung bestimmt hervor, wie schon der Titel die Anwendung der Glaubenslehren „zum thätigen Christenthum wie auch evangelischen Trost“ als Tendenz des Buches neben dem „deutlichen Vortrag derselben aus Gottes Wort angibt.“ Das hinderte aber nicht, daß das Buch von Männern wie Rambach, Baumgarten u. a. als Leitfaden selbst für akademische Vorlesungen gebraucht wurde. Später veranstaltete Freylinghausen einen Auszug aus obigem Werk unter dem Titel: „Kurzer Begriff der ganzen christlichen Lehre,“ und um auch den Anfängern einen Dienst zu leisten, ließ er eine kleine katechetische Arbeit unter dem Titel: „Ordnung des Heils in Fragen und Antworten“ drucken. — Blicken wir noch auf die homiletische Thätigkeit des Mannes, so war er es, der auf den Wunsch der theologischen Fakultät zu Halle den Kandidaten homiletische Vorlesungen hielt und damit Predigtübungen verband, — ein Zweig akademischer Thätigkeit der, so klar seine Nothwendigkeit ist, doch erst von Halle aus in den Kreis der theologischen Vorbildung eintrat. Jener Auftrag war aber die Folge des Beifalls, den Freylinghausens eigne Predigtweise fand. Sie hatte mit der Spener'schen und Francke'schen die biblische Einfachheit, die praktische Tendenz bei aller Lehrhaftigkeit gemein; Francke selbst aber nahm eine Eigenthümlichkeit seines Freundes wahr, die er in der Vergleichung ausdrückte: „während seine eignen Predigten einem Platzregen gleichen, seyen die von Freylinghausen wie ein sanfter, aber anhaltender Regen.“ Die Vergleichung trifft freilich nicht ganz; wenigstens was Francke anbelangt, so leidet, was von seinen Predigten bekannt ist, an einer ähnlichen Trockenheit in der Form, wie auch die von Spener und es muß wohl das Gewaltige, der Posaunenton, der seinen Predigten nachgerühmt wird, wesentlich durch den Vortrag bedingt gewesen seyn (ähnlich, wie dem sel. Storr in Tübingen von denen, die ihn noch hörten, eine hinreißende Beredsamkeit nachgerühmt wird, was man beim Lesen seiner gedruckten Predigten kaum begreifen kann.) Bei Freylinghausen wäre dagegen eher zu erwarten, daß das poetische Talent sich auch in höherem Schwung der Rede geltend machen werde; allein hier war diesen Männern allen der didaktische und sittliche Zweck der Predigt so sehr die Hauptsache, daß die künstlerische Kultur der Form ihnen ferne lag; und so sehr man wünschen möchte, daß Freylinghausen seine Poesie auch zum Schmuck der Rede hätte mitwirken lassen, so sehr verdient er doch alle Ehre, daß er der Versuchung so vollständig entging, die poetischbegabten Predigern so nahe liegt, auch auf der Kanzel über der schönen Form, über dem Bilderreichthum die Prosa der einfachen Wahrheitsgedanken zu verkürzen. Die Männer, die durch „ernstliche Predigten,“ wie der terminus für sie hieß, wirksam seyn wollten, dachten nicht daran, sie durch Blumenschmuck erst plausibel zu machen. Auch daß er in seine Predigten keine Verse von eigener Arbeit einlegte, zeugt von seiner Bescheidenheit, wie übrigens die älteren pietistischen Prediger dies überhaupt auch mit fremden Poesieen viel seltener thaten als die späteren. Das poetische Element ist vielmehr nur dadurch vertreten, daß er (wenigstens in seinen Epistelpredigten, 1. Aufl. 1728., der einzigen Sammlung eines Perikopen-Jahrgangs von ihm) je nach dem Exordium einen Vers singen läßt; die Predigten selbst sind desto reicher mit Bibelstellen ausgestattet. Seine Themen sind sehr einfach und kunstlos, aber sie haben auch nicht das Schwerfällige und Geschmacklose, was die Themenbildung der ihm vorangehenden und nachfolgenden Zeit nicht zu ihrem Vortheil kennzeichnet. Außer den genannten Epistelpredigten sind noch

3 Pfingstpredigten (1728), ein Band Bußpredigten (1734), etliche Casualpredigten und Katechismuspredigten von ihm erschienen. — In Betreff seiner pädagogischen Thätigkeit bemerken wir nur, daß er schon bei seiner Uebersiedlung aus seiner Heimath nach Halle drei Knaben mitbrachte, die er zuvor schon unterrichtet hatte, und die nun die ersten Schüler des Pädagogiums wurden.

Schließlich geben wir noch die Data seines äußern Lebens und was über seine Persönlichkeit sich daran anknüpft. Sein Geburtsort war Gandersheim im Wolfenbüttel'schen; sein Vater Bürgermeister und Kaufmann. Die Erziehung, welche er zumeist von seiner Mutter genoß, war streng religiös, aber gesetzlich, was er jedoch trotz den daran haftenden Mängeln als eine Quelle vieler Bewahrung und Zucht dankbar erkannte. Seine Schulbildung empfing er zu Einbeck; 1689 bezog er die Universität Jena, wo er durch einen Stubengenossen, Hemeyer, veranlaßt wurde, einmal nach Erfurt zu gehen, um Breithaupt und Francke zu hören. Dies war die Veranlassung, daß er mit Beiden alsbald in nähere Beziehungen trat; er ging nach Erfurt, und 1691 mit Francke nach Halle. Nach Vollendung seiner Studien war er kaum ein Jahr zu Hause, als ihn Francke bereits wieder nach Halle einlud, um ihn als Predigtamts-Gehülfen bei sich zu haben. Wie er aber in dieser Eigenschaft mit Treue und Erfolg diente, so ward er auch für Francke's übrige ausgebreitete Thätigkeit in allen Zweigen dessen rechte Hand (Francke pflegte ihn selbst so zu nennen), rückte trotz dem anfänglichen Widerspruch der Gemeindebeamten zum Adjunctus vor und ward nach Francke's Tod (1727) dessen Nachfolger als Pfarrer zu St. Ulrich, als Scholarch des Gymnasiums und als Direktor sämmtlicher Francke'schen Stiftungen, letzteres in Verbindung mit Francke's Sohn. Die Tochter Francke's, Johanne Sophie Anastasia, die er einst aus der Taufe gehoben und mit der er in seinem 45. Lebensjahre sich verheirathete, gebar ihm drei Kinder; sein Sohn, Gottlieb Anastasius, machte seinem Namen als Scholarch und akademischer Lehrer alle Ehre. Seine Persönlichkeit imponirte weniger, als Francke's muthiges, unternehmendes, unverwüstlich heiteres Wesen; Freylinghausen war still, bescheiden, lieber in Schatten sich stellend als irgendwo in den Vordergrund tretend; jedoch fehlte es ihm da, wo er Gewissenshalber ein freies Wort zu reden hatte, nicht im mindesten an Muth, wie er dies bei seinem Besuche auf dem Jagdschlosse Wusterhausen, wohin ihn König Friedrich Wilhelm I. sehr gnädig eingeladen hatte, dadurch bewies, daß er dem König an offener Tafel das Barbarische und Sündhafte der beliebten Parforce-Jagden ernstlich zu Gemüthe führte, freilich ohne Erfolg. Seine große Uneigennützigkeit leuchtet unter Andrem daraus hervor, daß er, der in Halle bis zu Francke's Tod keinerlei fixes Einkommen bezog, dennoch jeden Ruf auf einträglichere und ehrenvolle Stellen beharrlich ablehnte, um die Arbeitslast mit Francke zu theilen, was er immer für eine besondere Gnade Gottes hielt. Vom Jahr 1728 an kränkelte er in Folge wiederholter Schlaganfälle, bis er zwölf Jahre nach Francke diesem in die Ewigkeit folgte. Neben Francke's Grab ward auch seinen Gebeinen die Ruhestätte bereitet.

Ausführlichere biographische Arbeiten über ihn finden sich in folgenden Schriften: Freylinghausens Ehrengedächtniß, Halle 1740. Nachrichten von dem Karakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, 5. Bd. Halle 1777. S. 188. — Francke's Stiftungen, eine Zeitschrift von Schulze, Knapp und Niemeyer, 2. Bd. 1794. S. 305 (und sonst mehrfach in dieser Zeitschrift). H. Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands I. S. 439 f. Wetzels Lebensbeschreibung der berühmtesten Liederdichter IV. S. 145. L. Pasig, in Knapps Christoterpe 1852. S. 211. Koch, Geschichte des Kirchenlieds (1. Aufl.) S. 235.
Palmer.

St. Fridolin (Fridold). Die im 10. Jahrhundert von Baltherus (Walter), Mönch in Säckingen, verfaßte Biographie Fridolin's kann nach Rettberg „unmöglich als sichere historische Quelle gebraucht werden," wird jedoch auch von gelehrten Katholiken nicht aufgegeben. Der beste Abdruck derselben findet sich in Mone's Quellensammlung der badischen Landesgeschichte. Sonst haben wir Nichts über ihn; es bleibt selbst das

Jahrhundert desselben ungewiß, je nachdem man annimmt, daß sein Zeitgenosse Chlodwig I. oder II. war, jener gestorben 511, während dieser erst 656 Herr des ganzen Frankenreichs wurde. Doch wäre jener noch eher zulässig.

Von hoher keltischer Geburt soll er dem Ruhm, der seiner Predigt auf den brittischen Inseln folgte, nach Gallien entflohen seyn. In Poitiers feuerte er Klerus und Volk erst wieder zur Verehrung ihres St. Hilarius an, er brachte die in der Völkerwanderung verschütteten Reliquien desselben wieder an's Licht und baute ihm eine Kirche. Walter läßt ihn nun ganz durch den Eifer für die Verehrung dieses Heiligen und durch dessen Erscheinungen geleitet werden. So soll er auch „der erste Apostel Allemaniens" geworden seyn. Zuerst gründete er (Rettberg bezweifelt es stark) an der Mosel ein Hilariuskloster zu Helera, was nach Domprobst Holzer wahrscheinlich Elre, jetzt Eller ist, dann einige Hilariuskirchen im Elsaß. Indem er die ihm in der Vision von Hilarius angewiesene Rheininsel suchte, kam er nach Chur, und nach einer späteren Legende nach Glarus, wo er einen Todten erweckte. Daher ist er auch Titularpatron und das Wappen dieses Kantons; unrichtig wird er im Kleide des damals im Abendland wenig bekannten Benediktinerordens abgebildet; Kloster Säckingen aber führt den Heiligen mit einem Gerippe in der Hand als Wappen. Endlich fand er zwischen Schaffhausen und Basel die Rheininsel und gründete darauf eine St. Hilariuskirche und das Frauenkloster Säckingen, woselbst er, nachdem der Rhein auf sein Gebet ein anderes Bette gebildet, den 6. November starb, daher an diesem die Kirche seiner gedenkt. Nach Rettberg ist die Legende verfaßt, um das Eigenthum des Klosters auf die Rheininsel zu verfechten und seine Reisen wurden ihm zugeschrieben, um in ihm für verschiedene Hilariuskirchen einen ehrwürdigen Stifter zu nennen. Das Nähere siehe: Hefele, Gesch. der Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland, bes. Württemberg, Tübingen 1837 S. 243 ff. u. Rettberg, Kirchen-Gesch. Deutschlands, Bd. II. S. 30 ff. Ch. G. Blumhardt, Versuch einer allg. Missions-Gesch. der Kirche Christi. Basel 1832. II. 2. S. 382. **Reuchlin.**

Friede mit Gott. Ein christlicher, neutestamentlicher Begriff, dessen Hauptort Röm. 5, 1. 2. ist, wo sowohl die Voraussetzung als die Vermittlung dieses Zustandes bestimmt ausgesprochen ist, wenn es heißt: „Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir auch den Zugang empfangen haben im Glauben zu dieser Gnade, darin wir stehen u. s. f. Hiernach ist die Voraussetzung dieses Friedens das Gerechtgewordenseyn. Da nun das Gerechtwerden durch den Glauben nach K. 3. 4. vgl. 1, 16 ff. Gal. 3, 10 ff. u. a., eine Aufhebung des Schuldverhältnisses, somit des Stehens unter dem göttlichen Zorne, unter dem Gesetzesfluche ist, ein Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft der Sünde vergebenden, in Christo dem Geliebten die Sünder angenehm machenden (begnadigenden) Huld Gottes (Eph. 1, 6.), so ist Friede mit Gott haben als Folge hievon das Sichbefinden im Zustand des Geeinigtseyns mit Gott, des aufgehobenen Zwiespalts, der dahingeschwundenen Feindschaft, des Versöhntseyns oder die Versöhnung Empfangenhabens (V. 10. 11.) — ein Zustand, der seiner objektiven Seite nach das Zeugniß des heil. Geistes, als des Geistes der Kindschaft ist (8, 15 f.), das Ausgegossenseyn der Liebe Gottes in den Herzen durch den heil. Geist (5, 5.); was sofort zur subjektiven Seite hinüberführt: Vollgefühl dieser Liebe, des Geliebtseyns von Gott, womit eine innere Ruhe und Sicherheit entsteht, in der Zuversicht zu Gott, als zu dem, der ganz und gar aufgehört hat, wider uns zu seyn und schlechthin für uns ist, so daß wir nichts Schlimmes, vielmehr lauter Gutes von ihm zu gewarten haben, ja die Vollendung des Heils, die Herrlichkeit, K. 5, 2 ff.; 9 f.; 8, 17 ff.; 31 ff. — Dieser Friede ist vermittelt durch Jesum, den Vermittler auch des Zugangs zum Gnadenstand, der Versöhnung und Rechtfertigung, 5, 6 ff. Er ist vermöge der durch ihn vollbrachten Erlösung, oder als der, der die Versöhnung ist für unsere Sünden, als der um unserer Sünden willen in den Tod gegebene und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckte, als der zur Rechten Gottes sitzende und uns vertretende, als unser Fürsprecher bei dem

Vater der beständige Vermittler jenes Friedenhabens mit Gott (8, 32. 34.; 3, 25. 1 Joh. 2, 1. 2. vgl. Hebr. 7, 25; 9, 11 ff. 24; 10, 19 ff.). Sonach ist dies eben der Friede, von dem Er sagt: „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ — „Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht“ (Joh. 14, 27. vgl. 16, 33 f.). Nur, daß in ihm der Friede auf ursprüngliche Weise ist, nicht als Aufhebung eines Zwiespalts, sondern als Zustand eines ewigen Einigseyns mit dem Vater, welches durch unwandelbares Thun des Gott Wohlgefälligen sich bewährt hat; daher die feste Gewißheit, daß der Vater allezeit mit ihm sey, ihn allezeit höre und ihn einführen werde in die Herrlichkeit, die er ehe die Welt war bei ihm gehabt (Joh. 8, 29; 13, 31 f.; 16, 32; 17, 1 ff.). Diesen seinen Frieden kann er den Seinigen lassen und mittheilen vermöge des Sichhingebens für sie, oder des Aufsichnehmens Alles dessen, was sie thun und leiden sollten nach dem ewigen Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit.

Diesen Frieden bietet der Auferstandene grüßend seinen Jüngern dar (Joh. 20, 19. 21. 26. Luk. 24, 36.) und darauf gehen die apostolischen Segenswünsche an verschiedenen Stellen, wie die des Herrn selbst (Mark. 5, 34. Luk. 7, 50.) ihrem tiefsten Sinne nach. Und schwerlich ist der Friede Gottes Phil. 4, 7. anders, als von diesem Frieden, von dem Zustand eines solchen Geeinigtseyns mit Gott und dem eine tiefe, wunderbare Ruhe des Gemüths mit sich führenden Bewußtseyn desselben als Wirkung und Gabe Gottes zu verstehen; sowie auch die Bezeichnung Gottes als „Gott des Friedens“ (Phil. 4, 9. u. a.), sofern nicht der Zusammenhang auf den Begriff der Eintracht hinführt, ohne Zweifel auf die göttliche Urheberschaft dieses Friedens hinweist. Daran ist auch wohl zu denken bei dem Weg des Friedens Luk. 1, 79. Röm. 3, 17., bei dem Frieden, den Gott durch Jesum Christum verkündigen ließ (Apg. 10, 36. — vgl. 43.), bei dem Frieden auf Erden im Lobgesang der Engel (Luk. 2, 14.), bei dem Hinscheiden in Frieden Luk. 2, 29., wenn auch hier zunächst eben der Zustand der Ruhe und Befriedigung im Bewußtseyn der erfüllten göttlichen Verheißung angedeutet ist. Derselbe Sinn ist wohl auch festzuhalten Röm. 2, 10; 8, 6; 10, 15; 14, 17; 15, 13. Eph. 6, 15. — Wogegen anderwärts häufig die Eintracht unter den Menschen dadurch angezeigt wird, insbesondere die christliche, zwischen denen, die jenes Friedens mit Gott theilhaftig geworden sind, und vermöge desselben mit Beseitigung alles dessen, was sonst einen Zwiespalt erzeugen mochte oder mag, sich untereinander zusammenschließen oder einigen sollen (vgl. Eph. 2, 14 f. 17; 4, 3. Gal. 5, 22. Röm. 15, 13. 33. 1 Kor. 16, 11.); die aber auch sonst als Friedenskinder sich erzeigen durch das Benehmen mit Jedermann in Einigkeit, ferne von Streit und Hader, zu leben, Hebr. 12, 14.

Auch in der alttestamentlichen Schrift, wo die in der neutestamentlichen seltenere Bedeutung äußerer Ruhe und Sicherheit, ungestörten Wohlergehens ꝛc. vorwaltet, finden sich je und je Anklänge an die tiefere neutestamentliche Bedeutung, namentlich in den Psalmen und in den jesajanischen Weissagungen. So wenn es Ps. 119, 165. heißt: Großen Frieden haben, die dein Gesetz lieben ꝛc.; Ps. 85, 9.: „Er sagt Frieden zu seinem Volk und seinen Heiligen;“ oder wenn der Herr spricht (Jes. 54, 10.): „Meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen.“ Vgl. auch 48, 18; 52, 7; 53, 5., und die Bezeichnung Friedefürst, 9, 5.

Die Grundansicht, aus der aller religiöse Gebrauch des Wortes Friede in der hl. Schrift sich erklärt, ist unstreitig die, daß alle innere und äußere Ruhe und Sicherheit im Leben und im Sterben, alles wahrhafte Wohlergehen des Menschen und alle Eintracht der Menschen in dem Geeinigtseyn mit Gott beruht, was auch in verneinender Form ausgedrückt ist in dem bekannten Worte: Die Gottlosen haben keinen Frieden (Jesaj. 48, 22.). Also Friede mit Gott ist der Grund alles Friedens. Wo dieser, der in der göttlichen Gnade nach christlichem Bewußtseyn im Verhältniß der Gottgefälligkeit in Christo beruht, und wesentlich und stets durch Christum vermittelt ist, vorhanden ist, da erweist er sich als eine das Herz und Leben bestimmende Macht, indem er Einigkeit der Gemüther und allseitiges Wohlseyn erzeugt und erhält. **Kling.**

Friede, Linzer, zu St. Germain, Westphäl., Wiener, s. unter den betreffenden Buchstaben.

Friedenskuß, kömmt schon im N. T. vor unter den Namen φιλημα ἁγιον Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theff. 5, 26., und φιλημα αγαπης 1 Petr. 5, 14. ohne bestimmte Spur einer Verbindung mit den Agapen und der Communion. Nach Just. M. Apol. I. 65. scheint er nach dem Vorbereitungsgebet zu der Communion gegeben worden zu seyn. Er wird aber auch bei andern heiligen Handlungen erwähnt, bei der Taufe, Absolution, Ordination, Trauung und Beerdigung. Nach Tertullian. de oratione c. 14. soll das osculum pacis bei jedem öffentlichen Gebete ertheilt werden, daher von ihm auch osculum orationis genannt. Allein seine Hauptstelle war die Abendmahlsfeier und die dazu gehörigen Gebete; und zwar wurde besonders der Ausdruck Friedenskuß, ειρηνη, osculum pacis beliebt. Er sollte das Zeichen seyn einer vollkommenen Versöhnung (Cyrill v. Jerusalem, Catech. mystag. V. 2.). Er wurde in der orientalischen Kirche vor, in der abendländischen dagegen erst nach der Consecration ertheilt. Die Heiden nahmen davon Anlaß, die Sitten der Christen zu verläumden; um deßwillen wurde aber dieser apostolische Gebrauch nicht aufgegeben, sondern nur dafür gesorgt, daß Alles mit Anstand geschehe. Die apostolischen Constitutionen VIII. c. 11. und andere Kirchenordnungen gaben daher Verordnungen wegen Absonderung der Geschlechter. Der Gebrauch erhielt sich in der abendländischen Kirche bis in's 13. Jahrh. Innoc. III. de mysteriis missae VI. 5. Zuerst in England, um 1250, kam die Sitte auf, eine Tafel mit dem Kreuzeszeichen oder mit dem Bildnisse Christi zum Küssen herumzureichen (osculatorium, tabella pacis, pax, genannt); von da aus verbreitete sich diese Sitte in andere Kirchen, verschwand aber bald, weil sie Anlaß zu Rangstreitigkeiten gab. Bona (rerum lit. II. c. 16.) schreibt dieselbe den Franziskanern zu. Wo sie nicht eingeführt wurde, kam die andere auf, daß die diensthuenden Kleriker sich küßten. S. Augusti, Handb. der Archäologie II. 718—724. III. 242. 306. Herzog.

Friederich III. mit dem Beinamen der Weise, Kurfürst von Sachsen 1486—1525, geboren zu Torgau den 17. Jan. 1463, ist für die Kirchengeschichte durch seine Stellung zu Luther und der Reformation wichtig. Nach dem Tode seines Vaters, des Kurfürsten Ernst, übernahm er als ältester Sohn die Regierung des Herzogthums Sachsen und die darauf haftende Kurwürde; die übrigen Ernestinischen Besitzungen in Gemeinschaft mit seinem Bruder Johann, der später sein Nachfolger wurde und unter dem Beinamen der Beständige bekannt ist. Er wird als ein sehr verständiger, besonnener und humaner Fürst gerühmt und genoß wegen seiner politischen Einsichten und seiner Rechtschaffenheit großes Ansehen im Kreise der Reichsfürsten und beim Kaiser Maximilian I. Als dieser im Jahre 1496 nach Italien zog, übertrug er dem Kurfürsten von Sachsen das Reichsvikariat. In Reichsangelegenheiten finden wir ihn auf Seiten der Partei, welche unter Führung des Kurfürsten Berthold von Mainz die Reform der Reichsverfassung betrieb und als im Jahre 1500 das von dieser Partei beantragte Reichsregiment zu Stande kam, stellte ihn der Kaiser an die Spitze desselben. Eine seiner wichtigsten und folgereichsten Regentenhandlungen war die Stiftung der Universität Wittenberg, für die er sich mit wahrhaft zärtlicher Fürsorge interessirte. Er nannte sie seine Tochter und sparte keine Mühe und Kosten, um ausgezeichnete Lehrer für sie zu gewinnen. Durch die Berufung Luther's und Melanchthon's wurde er, ohne es zu ahnen, Schöpfer der reformatorischen Schule. Denn der Gedanke an eine mögliche Umgestaltung des bestehenden Kirchenwesens lag ihm durchaus ferne. Selbst für die humanistische Richtung, die er allerdings begünstigte, um seine Universität dadurch in Blüthe zu bringen, hatte er keineswegs Partei genommen. Er war noch ein guter Katholik, machte schon als Kurfürst im Jahre 1493 eine Wallfahrt nach Palästina, ließ sich in Jerusalem zum Ritter des heiligen Grabes schlagen, sammelte eifrig Reliquien für seine Stiftskirche zu Wittenberg und brachte 5000 Stücke dieser Art zusammen. Auch setzte er in früheren Jahren seinen Ehrgeiz auf das päbstliche Ehrengeschenk einer goldenen Rose, das ihm dann erst

zu Theil wurde, als es für ihn keinen Werth mehr haben konnte. Die erste Ahnung von Luthers Bedeutung soll er in einem Traume gehabt haben. In der Nacht auf Allerheiligen im J. 1517, eben als Luther seine Sätze angeschlagen hatte, wird erzählt, habe ihm auf seinem Schlosse zu Schweinitz geträumt, er sehe einen Mönch, wie er an das Schloß zu Wittenberg einige Sätze anschrieb mit so starker Schrift, daß man sie in Schweinitz lesen konnte; die Feder wuchs immer mehr, sie reichte endlich bis nach Rom und berührte die dreifache Krone des Pabstes und machte sie wanken. Friedrich wollte den Arm ausstrecken, um sie zu halten, da erwachte er. Als Luther durch seine Thesen und ihre Vertheidigung den ersten Angriff auf das römische Kirchensystem gemacht hatte, verhielt sich sein Kurfürst ruhig, er that Nichts dagegen, er munterte ihn auch nicht auf, aber er ließ ihn gewähren. Erst später auf dem Reichstag zu Augsburg im Sommer 1518, den Maximilian berufen hatte, um die Nachfolge im Reiche seinem Enkel zuzuwenden, ersuchte Friederich den päbstlichen Legaten Cajetan um seine Vermittlung in der Sache und um freundliche Behandlung Luthers. Die erneuerten Forderungen, Luther zur Verantwortung nach Rom zu schicken, oder ihn wenigstens seiner Stelle in Wittenberg zu entlassen, machten ihn eine Zeit lang schwankend. Die Rücksicht auf seine Universität Wittenberg aber, die in Luther einen ihrer bedeutendsten Lehrer verloren haben würde und die freimüthige Selbstvertheidigung Luthers wirkte entscheidend auf Friederich. Er erwiderte, es sey noch keineswegs erwiesen, daß Luther ein Ketzer sey, er könne und wolle ihn nicht entfernen. Die günstige Stimmung des Kurfürsten für Luther wurde jetzt um so wichtiger, da er durch den Tod Maximilians I. das Reichsvikariat in seine Hände bekam. Es handelte sich sogar darum, ob Friederich nicht selbst Kaiser werden sollte. Bei dem Streit der Parteien, die sich zwischen dem Enkel Maximilians, König Karl von Spanien und König Franz von Frankreich theilten, wäre es leicht möglich gewesen, eine Stimmenmehrheit auf den Kurfürsten von Sachsen zu vereinigen. Dieser Erfolg hätte von der größten Bedeutung für die Reformation nicht allein, sondern für die ganze nationale Zukunft Deutschlands seyn müssen. Aber Friederich besaß nicht genug Ehrgeiz, um nach der kaiserlichen Würde zu streben, er kannte die Reichsverhältnisse zu gut, um nicht zu wissen, welche beinahe unlösbare Aufgabe es sey, die mächtigen Reichsstände in Unterordnung zu halten. Sein Begleiter Graf Philipp von Solms, um seine Meinung befragt, äußerte das Bedenken, sein Herr würde wohl die strafende Gewalt nicht gehörig ausüben können. Dies war wohl eben Friederichs eigene Meinung, die er durch den Mund seines Dieners öffentlich aussprechen ließ. Ueberdies war Friederich überhaupt ein gar bedächtlicher Herr und bereits vorgerückten Alters, nahe an sechszig, er hatte keine Lust, am Abend seines Lebens sich noch eine solche Last aufzuladen. Statt sich selbst wählen zu lassen, gab er den Ausschlag für König Karl von Spanien. Mit der Kaiserwahl war des Kurfürsten Reichsvikariat zu Ende. Zwar ernannte ihn der Kaiser zu seinem Statthalter bei dem Reichsregiment, das nach dem Wunsche der ständischen Reformpartei für die Zeit der Abwesenheit des Kaisers eingesetzt werden sollte, aber die kaiserlichen Commissäre fanden nicht für gut, das ständische Regiment einzusetzen und übergaben deßhalb auch das kaiserliche Diplom, das Friedrich III. zum Regimentsstatthalter ernannte, nicht. Als Kurfürst hatte er aber fortdauernd Gelegenheit, Luthern Schutz zu gewähren. Als Eck im Spätjahr 1519 die Bannbulle gegen Luther von Rom mitbrachte und sie in Sachsen vollzogen wissen wollte, verweigerte Friederich entschieden, seine Hand dazu zu bieten und wiederholte seine frühere Forderung, Luther müsse von gelehrten und frommen Richtern an einem ungefährlichen Ort verhört werden. Auch ließ er es ungestraft geschehen, daß Luther die päbstliche Bannbulle öffentlich und feierlich verbrannte. Das Wichtigste aber, was er für Luther that, war dies, daß er ihn auf der Rückreise vom Reichstag in Worms festnehmen und auf die Wartburg in Verwahrung bringen ließ. Er hatte zwar nicht den Muth, sich öffentlich für ihn zu erklären und der Achtserklärung offenen Widerspruch und Ungehorsam entgegenzusetzen, aber er gab insgeheim seinem Schloßhauptmann auf der Wartburg und einem anderen Ritter die Weisung, sie sollen Luther,

wenn er an die Landesgränze komme, anhalten und ihn auf die Wartburg in Sicherheit bringen, um ihn auf diese Weise etwaigen Verfolgungen zu entziehen. Als Luther aus Veranlassung der in Wittenberg ausgebrochenen Unruhen den Entschluß gefaßt hatte, offen dorthin zurückzukehren, zeigte er es dem Kurfüsten an, und als dieser ihn bitten ließ, doch lieber nicht zu kommen, da er ihn nicht schützen könne, erwiderte er ihm: »ich komme in gar viel einem höheren Schutz und habe gar nicht im Sinn, von Euer Kurfürstlichen Gnaden Schutz zu begehren, ja ich halte dafür, ich wollte Euer Kurfürstl. Gnaden mehr schützen, denn Sie mich beschützen könnte.«

Die Bewegung war bereits an einem Punkte angekommen, wo die vorsichtig berechnende Art des Kurfürsten, seine Scheue selbstthätig einzugreifen, keinen Rath mehr wußte. Der Schutz, den er Luthern bisher gewährt hatte, war nicht das Ergebniß eines thatkräftigen Entschlusses, einer klaren Parteinahme für seine Sache, sondern mehr das Bestreben einen Bruch zu verhüten, die Sache in der Bahn friedlicher Entwickelung festzuhalten. »Wenn er Luthern beschützte,« sagt Ranke (deutsche Geschichte Band 2 S. 22, so dritte Aufl.), »so war das im Laufe der Zeit natürlich so gekommen: Anfangs nicht ohne Rücksichten der Politik, dann eine Pflicht der Gerechtigkeit; aber überdies theilte er die unbedingte Verehrung für die heilige Schrift, welche Luther geltend machte; er fand, alles Andere, so scharfsinnig es auch laute, lasse sich am Ende widerlegen, nur das göttliche Wort sey heilig, majestätisch und die Wahrheit selbst; er sagte dies Wort solle rein seyn, wie das Auge. Ihm entgegenzutreten, zu widerstehen, hatte er eine tiefe ehrwürdige Scheu. Dies hatte ihn auch abgehalten, in Luthers Sache selbstthätig und mit eigener Willkür einzugreifen, aber bewirkte auch, daß er den Neuerungen in Wittenberg, so wahrhaft ungern er sie auch sah, sich doch nicht mit aller Kraft entgegenstellte. Er wagte sie nicht zu verdammen.« Höchst schmerzlich berührten ihn die Gräuel des Bauernkrieges; er erlebte dessen Ausgang nicht mehr. Am 5. Mai 1525 starb er im 63. Jahre, auf seinem Schlosse Lochau, nachdem er sich einige Stunden zuvor noch durch den Genuß des heil. Abendmahls in beiderlei Gestalten, als Anhänger der neuen Lehre bekannt hatte. Da er unvermählt geblieben war, hinterließ er keine ebenbürtige Nachkommenschaft, sondern nur zwei natürliche Söhne. **Klüpfel.**

Friederich II., regierender Landgraf von Hessenkassel von 1760 — 1785, geboren am 14. August 1720, hat sich in kirchengeschichtlicher Beziehung durch seinen im Februar 1749 erfolgten Uebertritt zum römisch-katholischen Bekenntniß bekannt gemacht, wozu ihn seine Verbindung mit dem bairischen Hofe, Wohlgefallen an dem feierlichen Gepränge des römisch-katholischen Gottesdienstes und vermeintliche Aussicht auf die Erwerbung der polnischen Krone verlockte. Er hatte durch seinen Hofmeister den später rühmlich bekannten Generallieutenant von Donop und den Philosophen Peter de Crousaz eine sorgfältige Erziehung genossen, und namentlich durch Letzteren eine große Vorliebe für die französische Literatur gewonnen. Als Erbprinz erwarb er sich kriegerischen Ruhm durch seine Theilnahme am österreichischen Erbfolgekrieg, und trug als kaiserlicher Generalfeldmarschall im Jahre 1744 viel zur Befreiung der bairischen Erblande bei, führte auch an der Spitze eines hessischen Heeres in Diensten seines Schwiegervaters Georgs II. mehrere kriegerische Thaten in Schottland aus. Bald nach seiner Rückkehr aus England schwor er bei einem gastlichen Besuche, den er mit seinem Vater, dem Landgrafen Wilhelm VIII., bei dem Kurfürsten von Köln, Clemens August von Baiern, machte, das anerzogene reformirte Bekenntniß ab und nahm das römisch-katholische an. Der Uebertritt wurde 5 Jahre lang vor seinem Vater, einem eifrigen und wachsamen Anhänger des reformirten Glaubens verheimlicht; der Erbprinz führte in dieser Zeit im Auftrag seines Vaters mehrere diplomatische Geschäfte in Paris, Brüssel und London aus und erst im September 1754 erfuhr der alte Landgraf zu seiner großen Betrübniß die Nachricht, daß sein Sohn zu Aachen das heil. Abendmahl nach römisch-katholischem Ritus empfangen habe. Um die durch etwaige Reactionsversuche zu Gunsten des katholischen Glaubens drohende Gefahr vom Lande abzuwenden, ließ er zur Sicherung der Religionsverfassung des Lan-

des eine sogenannte Assekurationsakte errichten, die Friederich im Jahre 1754 selbst bestätigte, worauf sie von den hessischen Landständen als ein Landesgrundgesetz angenommen, von allen hessischen Behörden beschworen, durch das corpus evangelicum zu Regensburg und durch die Könige von Großbritannien, Preußen, Dänemark, Schweden und durch die Generalstaaten garantirt wurde; vergeblich versuchte der Pabst Benedikt, der Kurfürst von Köln und der Bischof von Augsburg, der Wiener und Pariser Hof diese Assekurationsakte zu entkräften und zu vernichten und den hessischen Erbprinzen und sein künftiges Land in den Kreis ihrer Reaktionspläne zu ziehen. Seine Gemahlin, die Prinzessin Maria von England, eine sehr fromme, allgemein verehrte Frau, bei deren Vermählung einst ausdrücklich ausgesprochen worden war, die Verbindung werde geschlossen „zum Besten der protestantischen Religion“, trennte sich in Folge der Confessionsveränderung mit ihren drei Söhnen von Friederich und zog sich nach Hanau zurück, wo sie 1773 starb. In demselben Jahre schloß er eine zweite Ehe mit der ausgezeichnet schönen Tochter des Markgrafen Friederich Wilhelm von Brandenburg-Schwedt, Philippine. Bei dieser Gelegenheit nahm Friederich der Große dem Landgrafen das urkundliche Versprechen ab, daß er weder seine neue Gemahlin von der evangelischen Religion abwendig machen, noch etwaige Kinder in einer anderen Religion erziehen lassen wolle. Diese zweite Ehe blieb übrigens kinderlos. Schon früher hatte er dem König von Preußen persönlich versprechen müssen, nie eine religiöse Reaction gegen die evangelische Kirche in Hessen unternehmen zu wollen. Diese in verschiedener Form gegebenen Zusagen hielt der Landgraf Friederich auch wirklich. Die Kirchenverfassung des Landes, die bei seinem Regierungsantritt unter die Verantwortung des besonders dazu bevollmächtigten Staatsministeriums gestellt wurde, blieb unter Friederichs Regierung unangetastet. Den Katholiken wurde weder in öffentlicher Ausübung ihres Gottesdienstes, noch in Gebäuden, noch in Errichtung von Seminarien, noch bei Anstellungen das Geringste eingeräumt, bei gemischten Ehen mußte der Sohn dem Vater, die Tochter der Mutter folgen. Während der katholische Privatgottesdienst des Landgrafen auf die Hofkapelle beschränkt blieb, wurden dem lutherischen Gottesdienste erweiterte Concessionen ertheilt. Wissenschaftlichen Bestrebungen leistete der Landgraf eifrigen Vorschub, unter Leitung seines genialen Ministers von Schlieffen geschah Vieles für das Unterrichtswesen, das Carolinum in Kassel, die Universitäten Marburg und Rinteln wurden durch Errichtung neuer Lehrstühle, Fondsvermehrung und Berufung berühmter Gelehrter sehr gehoben. Freilich war seine Begünstigung der Wissenschaften durch seine Vorliebe für französische Bildung einseitig und es kamen bei Berufungen manche Mißgriffe vor. Eine besondere Liebhaberei zeigte Friederich II. für Kunstschätze, das Museum und die Bildergalerie wurden unter ihm mit einer Reihe werthvoller Kunstwerke ausgestattet, auch die Schlösser zu Cassel, Wilhelmsthal und Weissenstein verschönert. Die Mittel für Hebung der Wissenschaften und Künste gewann er mitunter auf eine sehr unrühmliche Weise, indem er eine große Zahl seiner Landeskinder, 22,000 Mann im Ganzen, in englischen Sold gab, um im Kriege gegen die Vereinigten Staaten Nordamerika's ihr Blut zu vergießen. Ueber 21 Millionen brachte ihm dieser Menschenverkauf in den Jahren 1776 — 1784 ein. Dafür erließ er aber auch seinen Unterthanen die halbe Kriegscontribution und andere außerordentliche Steuern und machte das Land schuldenfrei. Kl.

Friederich III., Kurfürst von der Pfalz von 1559—1576, ein durch wahre Frömmigkeit und Eifer für die Ausbreitung des Calvinismus hervorragender Fürst, war der erste, mit welchem die simmernsche Linie zur Regierung des Kurstaates gelangte, als die Heidelberger Linie mit dem kinderlosen Otto Heinrich ausgestorben war. Sein Vater Johann II. von Pfalz-Simmern, ein Herr von wissenschaftlicher Bildung, wird als ein eifriger Freund und Beschützer der Gelehrten gerühmt; Ulrich von Hutten dedicirte ihm einige seiner Dialogen. Uebrigens blieb er Anhänger der alten Kirche und auch seine Kinder, deren er 12 hatte, wurden im katholischen Glauben erzogen. Der älteste Sohn, unser Friederich, erhielt an dem Hofe des streng kirchlichen Bischofs Eberhard

von Lüttich und Kaiser Karls V. seine Bildung, was aber nicht hinderte, daß die Ideen der Reformation Einfluß auf ihn gewannen. Die Verlobung mit der lutherisch erzogenen Prinzessin Maria von Brandenburg-Baireuth im J. 1537 wurde die Veranlassung, daß er sich offen für die neue Lehre erklärte. Er war schon 42 Jahre alt, als ihm durch den Tod seines Vaters die Regierung der simmernschen Lande zufiel, zwei Jahre darauf wurde er auf einem Reichstag zu Augsburg mit der pfälzischen Kur belehnt. Kurz vor seinem Antritt der Regierung war in der Pfalz, wo unter seinem Vorgänger die Lehre Luthers eingeführt worden, ein heftiger Streit zwischen den Lutheranern einerseits und Calvinianern und Zwinglianern andererseits, die an der Universität Heidelberg hauptsächlich in den nichttheologischen Fakultäten zahlreich vertreten waren, ausgebrochen. Der fanatische Tilemann Heßhuß, den einst Otto Heinrich auf Melanchthons Empfehlung zum General-Superintendent berufen hatte, fand in den zwinglischen Ansichten, die bei einigen Geistlichen hervorgetreten waren, Anlaß zur heftigsten Polemik, die er auf der Kanzel und in Schriften losließ. Der Kurfürst gebot Frieden und suchte zu vermitteln, aber es half nichts. Er ließ nun Melanchthon um ein Gutachten bitten. Dieser tadelte das Auftreten des Heßhuß und schlug eine vermittelnde Glaubensformel vor, die sich der reformirten Lehre vom Abendmahl wesentlich näherte. Dies übte einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der pfälzischen Kirche aus. Friederich III. ward dadurch in seiner eigenen Hinneigung zum reformirten Bekenntniß bestärkt, er entschloß sich, Melanchthons Formel allgemein in seinem Lande einzuführen und auf allmählige Verdrängung des strengen Lutherthums hinzuarbeiten. Der Widerspruch der Theologen, die Abmahnungen lutherischer Fürsten, worunter auch seine Tochtermänner, die Herzoge von Sachsen-Gotha und Weimar, brachten ihn von seinem Vorhaben nicht ab, sondern fachten seinen Eifer nur noch mehr an. Ueberdies war die Masse der Bevölkerung der neuen Ansicht geneigt. Ein Religionsgespräch, das auf Veranlassung seiner Tochtermänner 1560 zu Heidelberg gehalten wurde, vollendete seine Bekehrung zum Calvinismus. Der Anfang der Neuerung wurde mit dem Cultus gemacht, nicht nur die Kirchenfeste der Maria und der Heiligen wurden abgeschafft, auch Altäre, Taufsteine, Orgeln, Gesang und Bilder verschwanden. Verfolgte Calvinisten wurden berufen und als Lehrer und Prediger angestellt. Zur Leitung der kirchlichen Angelegenheiten wurde ein Kirchenrath eingesetzt, der aus drei weltlichen und drei geistlichen Räthen bestand, die letzteren Olevianus, Boquinus und Tossanus waren eifrige Anhänger der reformirten Lehre. Dieser Kirchenrath bekam die ganze geistliche Gewalt in seine Hände und führte nun das Werk der Reformation in calvinistischem Sinne mit großem Eifer in wenigen Jahren durch. Einziehung der Kirchengüter, wodurch dem Kurfürsten eine reiche finanzielle Hülfsquelle eröffnet wurde, war ein wesentlicher Theil seiner Thätigkeit. Uebrigens wurden diese Einkünfte nicht für äußere Staatszwecke, sondern zu Ausstattung der Kirchen, Schulen und Hospitäler verwendet. Der wichtigste Theil der Reformen war die Abfassung eines neuen Katechismus, durch welchen der Lehrbegriff festgestellt werden sollte.

Der Kurfürst beauftragte mit dieser Arbeit, an welcher er selbst den eifrigsten Antheil nahm, zwei Theologen, welche als die bedeutendsten Vertreter der neuen Richtung in der Pfalz anzusehen sind, Ursinus und Olevianus. Schon zu Ende des Jahres 1562 war der Entwurf des Katechismus so weit fertig, daß er einer Synode der pfälzischen Geistlichkeit vorgelegt werden konnte. Diese billigte ihn und er wurde sofort veröffentlicht und in den allgemeinen Gebrauch eingeführt. Da er, obgleich im Ganzen in milder versöhnlicher Weise abgefaßt, doch in der Frage vom Abendmahl sehr bestimmt die lutherische Lehre zurückwies, so sagte sich damit die pfälzische Kirche entschieden vom Lutherthum los und stellte sich in die Reihe der reformirten Landeskirchen. Dieser pfälzische Katechismus gewann bei den Reformirten in anderen Ländern solchen Beifall, daß er beinahe allgemein eingeführt und in die meisten germanischen und romanischen Sprachen übersetzt wurde. Gleichzeitig wurde auch eine neue Liturgie ausgegeben, welche den öffentlichen Gottesdienst beinahe nur auf Predigt und Gebet reducirte. Obgleich die

Einführung des Calvinismus in der Pfalz nun als eine abgemachte Sache angesehen werden konnte, so wurden doch von den lutherischen Fürsten verschiedene Versuche gemacht, die Neuerung rückgängig zu machen. Der Herzog Christoph von Würtemberg, Friederichs Freund, hegte immer noch Hoffnung auf eine mögliche Ausgleichung der dogmatischen Differenzen und veranstaltete deßhalb ein Religionsgespräch zwischen den würtembergischen und pfälzischen Theologen, das im April 1564 zu Maulbronn im Beiseyn beider Fürsten gehalten wurde. Daß keine Verständigung erreicht wurde, war vorauszusehen. Friederich wurde in seinen calvinistischen Ueberzeugungen so wenig irre gemacht, daß er sich vielmehr nur entschiedener vom Lutherthum lossagte. Den Berufungen der Theologen auf die Autorität Luthers setzte er die Antwort entgegen: „Luther ist kein Apostel gewesen, hat auch irren können.“ Andere lutherische Fürsten suchten den Kurfürsten durch Drohungen und Gewaltmaßregeln einzuschüchtern und vom betretenen Weg abzubringen. Sie wollten bei dem nächsten Reichstag eine ausführliche Schrift über die kirchlichen Verhältnisse dem Kaiser überreichen und auf seine Ausschließung aus der Reichsgemeinschaft antragen. Sie brachten wirklich den milden Kaiser Maximilian II. dahin, ein Dekret zu erlassen, das den Kurfürsten zur Entschädigung wegen der im Gebiet des Bisthums Worms eingeführten Neuerungen verurtheilte und die Abschaffung des Calvinismus von ihm verlangte. Man sprach von Entsetzung von der Kurwürde, ja sogar von Todesstrafe. Sein Bruder Richard warnte ihn ernstlich vor dem Besuch des bevorstehenden Augsburger Reichstags. Er aber gedachte des glaubensstarken Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und schrieb seinem Bruder: „Ich weiß, daß der Gott, so ihn in rechter und wahrer Erkenntniß seines heiligen Evangeliums damals erhalten, so mächtig ist, daß er mich einfältiges armes Männlein wohl erhalten kann und gewißlich durch seinen heiligen Geist erhalten wird, ob es auch dahin gelangen sollte, daß es Blut kosten müßte.“

In diesem Gottvertrauen begab er sich muthig auf den Reichstag nach Augsburg im Mai 1566 und gefolgt von seinem Sohne Johann Casimir, der ihm die Bibel nachtrug, erschien er in der Versammlung der Fürsten, um sich zu vertheidigen. Für die Reformation der Stifter, die man ihm zum Vorwurf machte, berief er sich auf den Religionsfrieden, der das erlaube und was das Abschwören des Glaubens betreffe, so kenne er in Glaubens- und Gewissenssachen nur einen Herrn, der ein Herr aller Herren und ein König aller Könige sey; so lange er nicht gehört und widerlegt sey, könne man ihn nicht verdammen. Sollte aber dieses sein Vertrauen fehlschlagen und man über sein christliches und ehrbares Erbieten mit Ernst gegen ihn handeln, so getröste er sich der Verheißung seines Herrn und Heilandes, daß Alles, was er um seiner Ehre oder seines Namens willen verlieren werde, in jener Welt hundertfältig solle erstattet werden. Dieses Auftreten machte einen sehr günstigen Eindruck. Der Markgraf von Baden rief aus: „Was fechtet Ihr diesen Fürsten an, er ist frömmer, als wir Alle.“ Auch der Kurfürst August von Sachsen stimmte bei und nahm sich seiner an. Er blieb nun unangefochten, das oben erwähnte Dekret des Kaisers blieb unvollzogen, man beschloß nicht mit Gewalt gegen den Kurfürsten zu verfahren und nur auf friedlichem Wege eine Ausgleichung der Meinungsverschiedenheiten zu versuchen. So war vorläufig die Gefahr für Friederich beseitigt. Aber ein verdrießlicher theologischer Handel anderer Art nahm jetzt zu Hause seine Sorge in Anspruch. Einige pfälzische Geistliche von schwankenden Ansichten und unzuverläßiger Haltung, Neuser und Silvan, wurden des Arianismus angeklagt, ja sogar einer Hinneigung zum Islam verdächtig gefunden. Die Theologen, die der Kurfürst um ein Gutachten bat, gaben eine höchst intolerante Erklärung ab, in welchem sie auf das Schwert oder Henker oder andere Mittel vom Leben zum Tode zu richten antrugen. Friederich fragte auch die weltlichen Räthe und diese meinten, man solle milder gegen die Schuldigen verfahren und ihnen den Schooß der versöhnenden Kirche nicht verschließen. Friederich III. war geneigt, diesen Rath zu befolgen; die Theologen aber bearbeiteten ihn, bis er sich entschloß, den einen jener Ketzer, Silvan, zum Tode zu ver-

urtheilen. Der andere, Neuser, flüchtete sich in die Türkei und ging wirklich zum Islam über. Silvan aber wurde zu Heidelberg am 23. Dec. 1572 enthauptet. Für seine unschuldige Familie sorgte der Kurfürst.

Gegen andere Ketzer, die Wiedertäufer, zeigte Friederich große Duldsamkeit. Viele zerstreute Glieder dieser Sekte fanden in der Pfalz freundliche Aufnahme; in Frankenthal entstand eine ganze niederländische Colonie aus diesen Leuten, zu denen sich später auch vertriebene Reformirte aus Frankreich und den Niederlanden gesellten. Auch mit den Protestanten in Frankreich stand Friederich in freundlicher Verbindung. Anton von Navarra, Condé, die Geistlichen suchten und fanden bei ihm Rath und Hülfe. Als es im Jahr 1567 wieder zum Ausbruch des Hugenottenkrieges kam, rückte der Sohn des Kurfürsten, Johann Casimir, mit einer Schaar von 11,000 Mann in Lothringen ein und half dadurch der protestantischen Partei wieder für eine Zeitlang auf. Als Heinrich von Anjou von der Bartholomäusnacht weg nach Polen reiste, nahm er seinen Weg über Heidelberg, um mit dem Kurfürsten wieder ein gutes Vernehmen anzuknüpfen, aber der Kurfürst schenkte ihm die Rüge der Bartholomäusnacht nicht, hielt ihm mit nachdrücklichem Ernst die Treulosigkeit des Hofes und die verübten Greuel vor und ließ sich durch die Ausreden politischer Verdächtigung Colignis nicht abhalten, wiederholt an den an ihm verübten Mord zu erinnern. Den Niederländern gestattete er militärische Werbungen in der Pfalz und als im Jahr 1568 genuesische Kaufleute große Geldsummen dem Herzog von Alba zuführten, nahm er von Umgehung des Zolles, dessen sich die Genuesen schuldig gemacht hatten, Veranlassung, sie bei Mannheim anzuhalten und das Geld zu konfisziren. An dem niederländischen Freiheitskampf nahm auch ein Sohn Friederichs, Ph. Christoph, persönlichen Antheil, und fiel als 23jähriger Jüngling in der Schlacht auf der Mockerheide (April 1574). Noch im letzten Jahr seines Lebens beabsichtigte Friederich als Führer des Direktoriums der Protestanten auf dem Kurfürstentag die Verletzungen des Religionsfriedens von Seiten der Katholiken zur Sprache zu bringen und eine Reihe von Beschwerden über Reactionsversuche zu übergeben. Auch hatte er im Plan, die Durchführung der der Reformation günstigen Deklaration Ferdinands I. zu betreiben, ein allgemeines Toleranzgesetz zu beantragen und die Vermittlung des Reiches zu Gunsten der Protestanten in den Niederlanden und Frankreich anzurufen. Sein körperlicher Zustand — er lag schwer krank an der Wassersucht — hinderte ihn aber, den Kurfürstentag zu besuchen; sein Sohn Ludwig konnte die Aufträge des Vaters nicht mit der Energie eigener Ueberzeugung verfechten und so vermochte Friederich nichts auszurichten. Am 26. Oktober starb er. Von seinem ältesten Sohne, dem Kurprinzen Ludwig, konnte er nicht erwarten, daß er fortfahren werde, die kirchlichen Dinge in seinem Sinne zu leiten, denn er war ein eifriger Lutheraner, dagegen hoffte er auf seinen Enkel Friederich, den Stifter der Union. „Lutz," sagte er, „wills nicht thun, Fritz wird's thun. Ich habe der Kirche zum Besten gethan, was ich gekonnt, aber nicht viel vermocht. Gott, der Allmächtige, wird sie nicht verwaist lassen; nicht fruchtlos werden meine Gebete und Thränen seyn, die ich oft für meine Nachfolger und die Kirche zu Gott emporschickte."

Friederich war zweimal vermählt; das erstemal mit jener brandenburg-anspachischen Prinzessin, die nach dreißigjähriger Ehe 1567 starb und ihm 5 Söhne und 4 Töchter gebar. Zwei Jahre später heirathete er die Wittwe eines Herrn von Brederode, geborene Gräfin von Mörs. Die Regierung und Persönlichkeit Friederichs III. finden wir ausführlich behandelt in Häußer, Geschichte der rheinischen Pfalz 2r Bd., worauf auch die gegenwärtige Darstellung beruht. **Klüpfel.**

Friederich August I., Kurfürst von Sachsen 1694—1733, als König von Polen auch August II. oder der Starke genannt, war den 12. Mai 1670 zu Dresden geb. Seine Stelle in der Theol. Encyklopädie findet er durch seinen Uebertritt zum Katholicismus, den er 1697 ausführte, um das Hinderniß, das ihm bei seiner Bewerbung um die polnische Königskrone im Wege stand, hinwegzuräumen. Er war ein Mann von schöner

imponirender Gestalt, wahrhaft herkulischer Körperkraft, aber auch überstarker Sinnlichkeit, ungezügeltem Hang zur Wollust, großer Prachtliebe und Eitelkeit. Als Beweis seiner Muskelstärke wird erzählt, daß er habe Hufeisen mit der Hand zerbrechen, silberne Becher und Teller, sogar Thaler wie Papier zusammendrücken können. Bei seiner Eitelkeit und Freude an äußerem Glanze genügte ihm das Loos eines Kurfürsten von Sachsen nicht, er trachtete nach der Königswürde. Als nun durch den Tod des Königs Johann Sobiesky (17. Jan. 1696) die polnische Königskrone erledigt war, bewarb er sich mit größtem Eifer um dieselbe, obgleich ihr Besitz bei den bekannten Verhältnissen des polnischen Reiches nicht sehr lockend seyn konnte. Aber der Glanz des königlichen Namens ging ihm über Alles und da er fand, daß das anererbte evangelische Bekenntniß, in dessen Beschützung seine Vorfahren welthistorischen Ruhm erworben hatten, in Erlangung seines Zieles hinderlich sey, trug er kein Bedenken, diesen Schatz, für dessen Werth er keinen Sinn hatte, leichtsinnig von sich zu werfen, seinen Glauben abzuschwören und zur kathol. Kirche überzutreten. Man hat von katholischer Seite versucht (besonders Theiner thut es), seinen Uebertritt als unabhängig von der polnischen Kronbewerbung darzustellen, aber der ganze Hergang der Sache und eine unbefangene Würdigung von Friederich Augusts Persönlichkeit macht es unzweifelhaft, daß die Absicht, König von Polen zu werden, der alleinige Beweggrund seiner Bekehrung war. Sein Agent in der polnischen Angelegenheit, Oberst von Flemming, erklärte sich gleich Anfangs ermächtigt, zu versichern, der Kurfürst sey schon längst heimlich katholisch, und eilte, als er sich überzeugte, die Sache könne unter dieser Bedingung gehen, nach Wien zu seinem Herrn, um ihm die Beschleunigung des Uebertritts anzuempfehlen. Dieser hatte bereits mit seinem Vetter dem Herzog Christian von Sachsen-Zeitz, der zwei Jahre zuvor katholisch und in Folge davon Bischof von Raab in Ungarn geworden war, Verhandlungen gepflogen und sich von ihm den nöthigen Unterricht ertheilen lassen. Am ersten Juni 1697 legte der Kurfürst in der Wohnung des Bischofs von Raab zu Baden bei Wien die Generalbeichte ab, sprach das Glaubensbekenntniß und empfing aus den Händen des Bischofs das Abendmahl nach römischem Ritus. Hierüber stellte der Bischof eine Urkunde ohne Datum aus, damit sie zu beliebigem Gebrauch in Polen vorausdatirt und mit der Angabe des Oberst Flemming in Uebereinstimmung gebracht werden könnte, der überall versicherte, der Kurfürst gehöre bereits seit zwei Jahren der katholischen Kirche an. Mit Hülfe dieser Urkunde und den nöthigen Bestechungsgeldern, für welche die Jesuiten in Wien Beistand geleistet und gegen Verpfändung der kurfürstlichen Juwelen einen Credit bei ihren Ordensbrüdern eröffnet hatten, wurde die Stimmenmehrheit für die Wahl des Kurfürsten gewonnen, und dieser am 27. Juni 1697 zu Warschau zum König von Polen ausgerufen. Von seiner Gemahlin erwartete man nun auch, daß sie katholisch würde und Friederich hatte sogar in dieser Beziehung eine ausdrückliche Zusage gegeben, daß er sich der durch die Wahlakte erworbenen Rechte begeben wolle, wenn er sich krönen ließe, ehe seine Gemahlin der katholischen Kirche angehöre. Die Königin aber, eine Prinzessin von Baireuth, war eine eifrige Protestantin und eine Frau von festem Karakter, und überdies durch die beständigen Kränkungen, welche ihr Gemahl durch seine häufige Untreue ihr zufügte, ohnehin nicht gestimmt, sich unbedingt nach ihm zu richten, erklärte, daß sie protestantisch bleiben werde und betrat Polen nie. Der König mußte sich nun ohne seine Gemahlin krönen lassen. In seinem Erblande Sachsen, wo man an der Wahl des Landesherrn zum König eines fremden Reiches ohnehin wenig Freude hatte, herrschte große Aufregung wegen Erhaltung der Religion. Friederich August erließ nun, um die Besorgnisse seiner sächsischen Unterthanen zu beschwichtigen, am 6. August 1697 eine feierliche Erklärung, worin er versichert, „daß er nicht etwa aus Consideration einiger Würden oder Nutzens, sondern allein Gott vor Augen habend, den römisch-katholischen Glauben auf- und angenommen“, „daß er aber seine lieben Landstände und Unterthanen bei Dero Augsburgischen Confession, hergebrachten Gewissensfreiheit, Kirchen, Gottesdienst, Ceremonieen, Universität, Schulen und allem Anderen, wie dieselben solche

anjetzo besitzen, allergnädigst kräftigst erhalten und handhaben, sodann auch Niemand zu seiner jetzt angenommenen katholischen Religion zwingen, sondern jedwedem sein Gewissen frei lassen werde.« Später gab er aus Veranlassung eines den Ständen angesonnenen Geldgeschenks von 100,000 Thalern unter dem 29. September 1699 eine noch bestimmtere Erklärung, daß er die Unterthanen und Inwohner des Landes Sachsen bei der einmal erkannten evangelischen Religion und der unveränderten augsburgischen Confession u. s. w. auch Gewissensfreiheit ohne allen Eintrag, Hinderniß und Beschwerden lassen wolle. Auch das Verbot der öffentlichen Ausübung katholischen Gottesdienstes sollte aufrecht erhalten bleiben. Die Urkunde, worin dies zugesagt war, wurde nicht nur von dem König selbst unterschrieben, sondern auch von dem Bischof von Raab, den er als Kanzler um sich hatte, gegengezeichnet. Dem Pabst aber schrieb Friederich August: Sogleich von seiner Berufung aus der Finsterniß des Lutherthums habe er keinen innigern Wunsch genährt, als den Cultus des heiligsten Glaubens mit allen Kräften, die ihm der Höchste gegeben, selbst mit Aufopferung des Lebens, nicht nur aufrecht zu erhalten, sondern auch fortzupflanzen; darauf allein gingen seine Gedanken und Entwürfe und für diesen einzigen Zweck habe er sein Haupt unter die Last einer Krone gefügt. Auch rühmt er sich, seinem Gesandten bei dem Reichstag in Regensburg, der als berufener Vertreter des Corpus Evangelicorum pflichtgemäß gegen die Ryßwicker Klausel, als dem westphälischen Frieden zuwider, protestirt hatte, Gegeninstruktion ertheilt und dadurch den Katholiken großen Vortheil verschafft zu haben. In einem späteren Schreiben an den Pabst, in welchem er ihn um den Cardinalshut für den Bischof von Raab angeht, rühmt er seinen Eifer, dessen sich der Allmächtige als eines Werkzeugs bedient habe, um im Haupte Sachsens das Haupt des Lutherthums zu vertilgen. Im Juli 1698 erließ er ein Verbot wider die katholische Religion auf den Kanzeln zu predigen und die Lieder »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« und »O Herr Gott, dein göttlich Wort« zu singen, wogegen aber das Oberconsistorium in Dresden protestirte. Als Friederich August im Herbst 1699 nach Dresden zurückkehrte, gab er dem Drängen seiner katholischen Umgebung soweit nach, daß er außer seiner Schloßkapelle auch eine Kirche auf seinem Jagdschlosse Moritzburg zum katholischen Gottesdienst einrichten ließ, und an Weihnachten 1699 wurde das Hochamt dort mit großem Gepränge gehalten. Sein Sohn, der am 1. Okt. 1696 geb. Kurprinz Friederich wurde unter Obhut seiner Mutter protestantisch erzogen, und der Vater widerstand längere Zeit den strafenden Ermahnungen des Pabstes, den er mit aufschiebenden Versprechungen hinhielt. Aber als in Folge des nordischen Krieges der Besitz der polnischen Krone sehr bedroht wurde und er der Unterstützung des Pabstes auf's Neue bedurfte, konnte er nicht länger säumen, den vom Pabst eingeleiteten Bekehrungsanstalten Vorschub zu leisten und versprach zunächst den Sohn mit katholischem Gefolg auf Reisen zu schicken. Nachdem der Kurprinz im Oktober 1710 auf Veranlassung seiner Mutter confirmirt worden war und das Abendmahl nach evangelischer Weise gefeiert hatte, ließ er ihn im Frühjahr 1711 nach Polen kommen, schickte ihn dann in Begleitung eines katholischen Oberhofmeisters des Grafen Kas zur Kaiserwahl nach Frankfurt, ließ dort das übrige lutherische Gefolge durch Katholiken ersetzen und ihn nach Italien führen. Der Kurprinz wandte sich nun in seiner Noth an Gesandte protestantischer Mächte um Hülfe; die Königin Anna von England und der König von Dänemark machten dem Vater ernstliche Vorstellungen, Friederich August antwortete ausweichend und ließ durch seine Minister in Sachsen den dortigen Ständen die Standhaftigkeit des Kurprinzen in der evangelischen Religion »bei den ihm aufstoßenden mächtigen Versuchungen« anpreisen. Indessen wurde der Kurprinz fortwährend bearbeitet, schwachen Geistes und ohne Kraft des Karakters und eigene Ueberzeugung wußte er nicht langen Wiederstand zu leisten und schwur am 27. November 1712 zu Bologna in der Kapelle des Cardinal-Legaten Casoni in Gegenwart dieses Prälaten und seines eigenen Gefolges den protestantischen Glauben ab. Dieser Schritt wurde jedoch fünf Jahre lang noch in tiefstes Geheimniß gehüllt, der Kurprinz hielt sich in dieser Zeit von aller

öffentlichen Uebung des katholischen Gottesdienstes ferne; er durfte sogar nicht nach Rom weiter reisen, sondern wurde angewiesen, die Rückreise nach Deutschland anzutreten. Doch kam er auch nicht nach Sachsen zurück, sondern trieb sich am Rhein und in Frankreich am Hofe Ludwigs XIV. um, bis er endlich im Jahr 1717 in Wien erschien, wo durch den Pabst eine Werbung um eine der Töchter Kaiser Josephs I. für ihn eingeleitet war. Dort bekannte er sich am 11. Oktober durch Anhörung einer Messe und Feier des Abendmahls öffentlich zum katholischen Glauben. Der König gab dem evangelischen Ministerium in Dresden Nachricht von der Confessionsveränderung seines Sohnes mit der Bemerkung, es sey ihm von Jugend auf vollkommene und ungehinderte Gewissensfreiheit gelassen worden; er habe jedoch einen besonderen Trieb und Neigung, sich zur römisch-katholischen Religion zu begeben verspürt, und sich vor Kurzem zu Wien öffentlich zu derselben bekannt. Uebrigens gab er bei dieser Gelegenheit die bei seinem eigenen Uebertritt mehrmals widerholte Versicherung, daß seine Unterthanen auch ferner ungeschmälerte Gewissensfreiheit genießen sollten, und daß er das Land bei der augsburgischen Confession belassen wolle.

Die übrige Lebensgeschichte Friederichs Augusts, seine Regierung in Polen, der Krieg mit Schweden, die ungeheure Verschwendung durch Kunstliebhaberei, Hoflustbarkeiten und Maitressen gehört der Profangeschichte an. Wir führen zum Schluß nur noch an, daß Friederich August am 1. Februar 1733 in Warschau in Folge eines vieljährigen Leidens am linken Bein unerwartet schnell starb. Sein Nachfolger als Kurfürst von Sachsen und bald darauf auch als König von Polen wurde sein einziger ehlicher Sohn, der bereits erwähnte Kurprinz Friederich August II. als König von Polen August III., der den 5. Oktober 1763 starb. Er war seinem Vater in äußerlichen Dingen ziemlich ähnlich, ihm fehlte aber die geistige Begabung, er war beschränkten und phlegmatischen Geistes.

S. Böttiger, Geschichte von Sachsen. 2r Bd. Hamburg 1831. Augustin Theiner, Gesch. der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Kirche. Einsiedeln 1843. Soldan, Dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig. Leipzig 1846. Klüpfel.

Friesische Philosophie, s. Kant.

Friesland oder das Land der Friesen wird im weiteren Sinne der ganze nordwestliche Küstenstrich Deutschlands genannt. Das alte Friesland, wie es im friesischen Gesetz verzeichnet ist, erstreckt sich von der Mündung der Weser bis zur Schelde oder genauer bis zum Sinkfal einer jetzt unbedeutenden Nebenströmung der Schelde, die südlich von der Hauptmündung und nördlich von Sluis in's Meer sich ergießt. Das Land westlich vom Landsee Flevum oder Fly, der jetzt nach dem Durchbruch der Dämme mit dem Meer verbunden, Zuydersee genannt wird, heißt Westfriesland, das Land rechts Ostfriesland. Dieses theilt sich wieder in zwei Stücke, das Land zwischen dem Zuydersee und der Ems, die jetzigen holländischen Provinzen Friesland und Gröningen und das Gebiet zwischen Ems und Weser, dem jetzigen Ostfriesland, das bis zum Jahr 1744 ein besonderes deutsches Fürstenthum bildete, hierauf an Preußen kam und im Jahr 1815 dem Königreich Hannover zugetheilt wurde. Außer dem genannten West- und Ostfriesland gab es auch ein Nordfriesland, das die Westküste Schleswigs von der Widaue bis zur Hever in der Landschaft Eiderstedt, und die Inseln Helgoland, Föhr und Sylt in sich begreift.

In kirchengeschichtlicher Beziehung kommt Friesland in der Zeit der Christianisirung und der Reformation in Betracht. Als erster Bote des Evangeliums erscheint im Gefolge der erobernd vordringenden Franken der Bischof Amandus, der um's Jahr 626 als wandernder Prediger in's Gebiet von Gent kam, aber nur eines geringen Erfolges sich zu rühmen hatte, indem er bei dem Landvolk großen Widerstand fand, durch fanatische Weiber in die Schelde geworfen und mißhandelt wurde. Doch gelang es ihm, einen begüterten Mann Namens Allowin, später Bavo genannt, zu gewinnen, mit dessen

Hülfe er in Gent zwei Klöster gründete, Blandinum und Gandanum, nachher St. Bavo. Um das Jahr 641 suchte ein gewisser Eligius, ein ehemaliger Goldschmid aus der Gegend von Limoges, der seinen Einfluß, den er am Hofe Chlothars II. gewonnen hatte, zu Erbauung von Kirchen und Klöstern benützte und endlich zum Bischof von Noyon erhoben wurde, das Evangelium unter den Anwohnern der Unterschelde zu verbreiten, aber ohne sonderlichen Erfolg. Im Winter 677—678 trat Wilfried, der Erzbischof von York, der durch einen Schiffbruch auf der Reise nach Rom an die friesische Küste verschlagen worden und von König Aldegild freundlich aufgenommen war, als Missionsprediger hier auf. Die Früchte seiner Wirksamkeit wurden alsbald wieder zerstört, da der nächste König Radbod als ein strenger Verfolger der Christen auftrat. Von nun aber verloren die Angelsachsen die Christianisirung Frieslands nicht aus dem Auge. Ein edler Angelsachse, Egbert, der ein Gelübde gethan hatte, sich der Verbreitung des Evangeliums auf dem Festlande zu widmen, wurde zwar selbst durch einen Schiffbruch verhindert, nach Friesland zu gelangen, er sandte aber mehrere jüngere Freunde dorthin. Der erste war Wigbert, der bei König Radbod eine über Erwartung günstige Aufnahme fand, so daß er zwei Jahre lang in Friesland ungehindert predigen konnte. Doch richtete er nur wenig aus und kehrte deßhalb wieder nach Irland zurück. Nun wurde Willibrord, der eigentliche Begründer des Christenthums in Friesland, mit eilf Genossen gesandt. Vorher aber soll noch der neustrische Bischof Wulfram als Missionär nach Friesland gekommen und sogar den König Radbod zu dem Entschluß gebracht haben, sich taufen zu lassen. Bereits, wird erzählt, sey er mit einem Fuße am Taufstein gestanden, als ihm einfiel, an Wulfram die Frage zu richten, wohin denn seine Vorgänger, die heidnischen Friesenfürsten, gekommen seyen, in den christlichen Himmel oder in die Hölle? Auf die Antwort des Bischofs, daß dieselben als ungetauft wohl der Hölle anheimgefallen seyn werden, habe Radbod den Fuß mit der Erklärung zurückgezogen, daß er lieber bei seinen Vorfahren bleiben und auf den christlichen Himmel verzichten wolle. Diese Erzählung ist jedoch neuerlich durch kritische Beanstandung der Quelle, aus der sie entnommen, und wegen innerer Widersprüche des Berichterstatters in das Reich der Fabel verwiesen worden.

Als Willibrord nach Friesland kam, war das Land in Folge eines Sieges Königs Pipins in der Schlacht bei Dorstadt 689 bereits theilweise in fränkischer Gewalt, und auf die von den Franken besetzten Gegenden beschränkt sich auch zunächst seine Wirksamkeit. Da wo König Radbod noch ungehindert herrschte, war nicht viel auszurichten. Als einst Willibrord wagte, aus einem heiligen Quell drei Männer zu taufen, sollte er zur Strafe für seinen Eingriff in das nationale Heiligthum hingerichtet werden; nur weil das dreimal über ihn geworfene Loos günstig fiel und König Radbod doch auf Pipin einige Rücksicht nehmen zu müssen glaubte, ging er frei aus. Dagegen mußte einer von seinen Begleitern den Märtyrertod leiden. Als um's Jahr 714 der Krieg zwischen den Friesen und Franken auf's Neue ausbrach, mußte sich Willibrord auch aus den schon fränkischen Landstrichen bis zum Rhein zurückziehen und in seinem Kloster Epternach eine Zufluchtsstätte suchen. Nach dem Tode Radbods im Jahr 719 nahm er seine Missionsthätigkeit wieder auf und setzte sie bis zu seinem Tod, der im 81. Jahre am 6. November 730 erfolgte, fort. Den Anfang seiner Erfolge haben wir etwa in's Jahr 696 zu setzen, in welchem er von Rom zurückkehrte, wo er sich von Pabst Sergius eine Vollmacht zur Mission geholt und zum Bischof hatte weihen lassen. Seinen Bischofssitz nahm er in der Folge in Utrecht, das ihm nach dem Bericht Bedas von Pipin als Bisthum überwiesen wurde. Beim Tode Willibrords war wohl erst der südliche Theil Frieslands, die Gegenden am Ausfluß der Schelde, die seeländischen Inseln und das Land bis zum Fly dem Christenthum gesichert. Seinem Nachfolger in der Verwaltung des Bisthums Utrecht, dem Abt Gregor, dem Gehülfen des Bonifacius, gelang es, auch einen weiteren Landestheil, das Gebiet zwischen Fly und Lauwers zu bekehren. Auch stiftete und leitete Gregor eine geistliche Pflanzschule in Utrecht, aus

welcher viele Lehrer und Bischöfe der deutschen Kirche hervorgingen. Als seine Gehülfen bei diesem Missionswerk werden Lebuin und Willehad genannt; ersterer brachte die Erbauung zweier Kirchen auf dem westlichen Ufer der Yssel zu Wulpen und am östlichen zu Deventer zu Stande. Willehad, später Bischof in Bremen, trat in Dockum auf, wo Bonifacius später seinen Tod fand, versuchte in Hummerze zu predigen, traf aber dort eine so feindselige Stimmung, daß er kaum der Ermordung entging, und in Drenthe, wo er anfangs zwar günstig aufgenommen wurde, aber ebenfalls in Lebensgefahr kam, weil der verkehrte Eifer seiner Schüler in Zerstörung der Heiligthümer das Volk aufgeregt hatte. Einen auf ihn gerichteten Hieb eines Schwertes hielt der Riemen einer Reliquienkapsel ab. Er zog sich nun zurück, nachdem er von 770 — 779 wiederholte Versuche zur Bekehrung der Friesen gemacht hatte. Als er später durch Karl den Großen zum Bisthum Bremen berufen wurde, nahm er von dort aus das Bekehrungswerk wieder auf und wandte sich hauptsächlich an das Volk zwischen der Weser und Ems. Seinen Bemühungen kam der von Köln aus nach Dockum als Missionär gesandte Liudger, ein geborner Friese und Zögling der von Gregor in Utrecht geleiteten Schule, entgegen; er wirkte dort sieben Jahre, bis der Aufstand der Sachsen unter Wittekind auch einen allgemeinen Aufstand der Friesen nach sich zog. Nach Unterdrückung desselben wurde aber die Bekehrung der zwischen dem Fly und dem Fluß Lauwers wohnenden Friesen vollendet. Liudger wurde schon um's Jahr 785 mit bischöflicher Vollmacht über die fünf friesischen Gaue zwischen Lauwers und Ems gesetzt, und behielt auch diesen Sprengel bei, als er später zum Bischof von Münster erhoben wurde. Friesland galt nun für bekehrt, aber bis in's Mittelalter hinein blieben Reste des Heidenthums im Volksglauben zurück.

Während der Bekehrung Frieslands wurden folgende kirchliche Stiftungen im Lande gemacht:

1) In Utrecht die Kirchen zu St. Salvator und zu St. Martin, beide von Willibrord erbaut, letztere wurde bald die eigentliche Kathedrale.

2) Fünf Kirchen in Flardinge, Kirkwerke, Velsenburgh, Heilegelo und Pethem, die einst, von Willibrord erbaut, an die Abtei Epternach geschenkt wurden.

3) Gertruidenburg am südlichen Ufer der Maas.

4) Elst, eine Kirche dem Erlöser und der Maria geweiht, an der Bethue, nahe an der Spaltung des Rheins und der Waal.

5) Eine Kirche zu Wichmund an der Yssel bei Zütphen.

Durch die Christianisirung war Friesland dem karolingischen Reich einverleibt und blieb eine Provinz des deutschen Reichs. Der südwestliche Theil von Westfriesland kam seit dem 10. Jahrhundert unter die erbliche Herrschaft der Grafen von Holland. Länger erhielt sich der nördliche Theil, die jetzige Provinz Friesland, noch frei. Das Land zwischen dem Fly und der Weser war als ein Verband freier Gemeinden, von denen die meisten aus ihrer Mitte einen Häuptling wählten, reichsunmittelbar. Im 15. Jahrhundert erwählten die Ostfriesen den Häuptling Ulrich Cirksena zu ihrem gemeinschaftlichen Oberhaupte, der dann von Kaiser Friederich III. zur Grafenwürde erhoben und mit der Grafschaft Ostfriesland belehnt wurde. Das noch freie Westfriesland kam nach langjährigem Kampf mit den burgundischen Niederlanden unter die Herrschaft des Hauses Habsburg, nahm dann an dem kirchlich-politischen Aufstand gegen Spanien Theil, und bildete später einen Theil der holländischen Republik.

In Ostfriesland, welches unter seinen Grafen reichsunmittelbar blieb, wurde die Reformation in den Jahren 1524—35 von dem Grafen Edzard I. und seinem Sohn Graf Enno eingeführt. Edzard I. wurde schon um's Jahr 1519 mit den Schriften Luthers bekannt, er las sie eifrig, verglich sie mit den Schriften der Gegner und Luther schien ihm Recht zu haben. Er ließ nun der Verbreitung der Schriften und der persönlichen Predigt der neuen Lehre freien Lauf. Zuerst trat Heinrich Brun zu Aurich als Prediger auf, Johann Stevens, den Luther selbst auf des Grafen Bitte gesandt

hatte, lehrte in der Stadt Norden; der eigentliche Reformator Ostfrieslands aber wurde Meister Jörgen von der Düre, oder, wie er sich latinisirt nennt, Magister Aportanus. Er hatte zu Zwolle bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens seine Schule gemacht und war von dort von dem Grafen Edzard zum Unterricht seiner Schule nach Aurich berufen worden, wo er sich für die lutherische Lehre entschied. Unter gräflichem Schutz begann er in Emden zu predigen, fand aber dort von Seiten der Geistlichkeit Widerstand, und da ihm die Kanzeln verwehrt wurden, predigte er auf freiem Felde. Sein Anhang aber führte ihn mit Gewalt in die große Kirche zu Emden zurück, während ein gräflicher Beamter mit einer Wache zugegen war, um beiderseits Thätlichkeiten zu verhindern. Die widerstrebende Geistlichkeit zog sich nun zurück, da sie sah, daß sie an dem Landesherrn keinen Anhalt habe. Doch waren die, welche katholisch bleiben wollten, in ihrem Gottesdienst zunächst unangefochten; nur in Religionsgesprächen kam es mitunter zu feindlichen Conflikten. Nach dem Tode Edzards, im Februar 1528, begann ein gewaltsameres Reformiren. Graf Enno fing an, die Kirchen ihrer Kostbarkeiten zu berauben, die Klöster aufzuheben. Andererseits traten unter den lutherischen Geistlichen selbst überschreitende sakramentirerische Richtungen und Streitigkeiten hervor, deren Beilegung dem Grafen und seinen Rathgebern große Verlegenheit bereitete. Man wandte sich an Johann Bugenhagen, der gerade damals die Hamburger Kirche einrichtete und bat ihn um Rath und Vermittlung. Nach längeren brieflichen Verhandlungen und Ueberlegungen, ob er selbst kommen oder andere schicken solle, sandte er Ende 1529 zwei Bremer Prediger, Johann Pelt und Johann Tilemann. Indessen hatten sich in Ostfriesland aus verschiedenen Gegenden ausgetriebene wiedertäuferische Flüchtlinge eingefunden, worunter auch Karlstadt, der bald große Verwirrung in Friesland anrichtete, da keine Persönlichkeit von überwiegender Autorität vorhanden war, die sich ihm hätte entgegenstellen können. Man ließ die Kinder ohne Taufe, administrirte das Abendmahl in beliebiger Weise, feierte die Sonn- und Feiertage nicht mehr, schloß Ehen ohne kirchliche Einsegnung. In diese Zustände traten nun die Bremer Prediger ohne Versuche zu friedlicher Verständigung und ruhiger Belehrung mit dem Ansinnen hinein, die abgeschlossene lutherische Lehre und Kirchenordnung ohne Modification anzunehmen. Als sie in Emden und Aurich zu predigen begannen, fanden sie zuerst ruhiges Gehör, als aber Tilemann in der vierten Predigt die lutherische Abendmahlslehre in sehr schroffer Weise aussprach, riß man ihn von der Kanzel, und die gräflichen Diener, die zu seinem Schutz herbeikamen, hatten Mühe, ihn in der verschlossenen Sakristei vor der Wuth des Volkes zu schützen. Der Graf sah einstweilen, ohne mit Entschiedenheit einzuschreiten, zu, bis die Bremer eine mit Rücksicht auf die in Marburg vereinbarten Einigungsformeln entworfene Kirchenordnung für Ostfriesland übergaben, die er am 12. Dez. 1529 einzuführen befahl. Den Wiedertäufern wurde ein Termin gesetzt, innerhalb dessen sie das Land räumen sollten, und Karlstadt wurde, als er nicht freiwillig gehen wollte, durch Bewaffnete fortgetrieben. Die Prediger wurden auf den 15. Januar 1530 nach Emden beschieden, um die neue Ordnung verlesen zu hören und ihre Erklärung abzugeben. Sie erklärten nach Anhörung derselben ihre Bereitwilligkeit, die angenommenen kirchlichen Ceremonieen und Gebräuche zu halten, sofern darunter nichts sey, was gegen Gottes Wort streite, in Betreff der Lehre aber verwahrten sie sich gegen den Vorwurf falscher Meinungen und baten, in dem Punkte der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl möge sie der Graf nicht ferner beschweren, sondern Gott und sein Wort über sie regieren lassen. Im Wesentlichen nahmen sie mithin die Marburger Artikel an und wenn man an diesen festhalten wollte, so konnte man mit ihrer Erklärung zufrieden seyn. Aber bei der Ausführung steigerte die lutherische Partei ihre Forderungen, auf der andern Seite zeigten auch die Zwinglianer neue Unbotmäßigkeit, beide Parteien arbeiteten an dem Grafen Enno, um ihn auf ihre Seite zu ziehen. Zuerst schien er der lutherischen folgen und gegen die zwinglisch gesinnten Prediger einschreiten zu wollen, später aber wurde er zum Theil unter Mitwirkung des Landgrafen Philipps von Hessen um-

gestimmt und er ließ nun predigen und lehren, was Jeder wollte. Aber nun kam ein Krieg mit dem ostfriesischen Häuptling Balthasar dazwischen, in welchem Enno zwar zuerst Sieger war, aber als Balthasar bei dem benachbarten Herzog Karl von Geldern, der schon längst ein Auge auf Friesland geworfen hatte, Hülfe suchte, bemächtigte sich dieser des Landes, der Graf mußte ein ungleiches Bündniß mit ihm eingehen, in dessen Folge der katholische Herzog Herstellung der alten Kirche in Ostfriesland forderte und nur einstweilen Einführung des augsburgischen Bekenntnisses und der sächsischen Kirchenordnung sich gefallen lassen wollte. Nun erließ der Graf Enno ein Mandat, daß alle sakramentirerische Prediger das Land verlassen sollten und verschrieb sich dagegen von dem Herzog von Lüneburg zwei Prediger, die das Lutherthum in Ostfriesland wieder einführen sollten. Diese kamen, brachten wieder eine neue Kirchenordnung mit, welche Verwaltung der Sakramente nach streng lutherischem Lehrbegriff vorschrieb, lehrte, daß auch die Gottlosen und Unglaubigen den wahren Leib und das wahre Blut Christi im Sakrament empfangen, auch Altardienst mit Chorrock und Kerzen anordnete. Die altfriesischen Geistlichen remonstrirten und behaupteten, Vieles in der neuen Kirchenordnung widerstreite der heiligen Schrift. Man hörte jedoch auf ihre Einwendungen nicht, entsetzte die beharrlich Widerstrebenden ihrer Stellen und berief Lutheraner dafür. Aber die Ostfriesen hielten standhaft an der zwinglischen Lehre fest, die aufgedrungenen lutherischen Geistlichen fanden keinen Anklang und waren allgemein verhaßt, die einheimischen, die sich unterworfen hatten, hielten sich nur äußerlich dem Befehl gemäß, fuhren dagegen fort, die alte Lehre zu predigen. Es wurden Visitatoren bestellt, die untersuchen sollten, ob man sich nach der lüneburgischen Ordnung halte. Aber alles das half nichts; dem Grafen entleidete endlich das Gehetze, und als der Herzog von Geldern 1538 gestorben war, ließ Enno die Dinge vollends gehen und das Lutherthum mußte dem reformirten System weichen. Einige Jahre später, 1543, wurde von der Gräfin Anna, welche nach dem Tode ihres Gemahls, des Grafen Enno, die vormundschaftliche Regierung für ihren minderjährigen Sohn, Graf Edgard II., führte, ein ausgezeichneter reformirter Theologe, der polnische Edelmann Johann a Lasco, der sich um das Jahr 1540 in Emden als Privatmann niedergelassen und schon von dem Grafen Enno in Kirchensachen zu Rath gezogen worden war, zum Generalsuperintendenten für Ostfriesland ernannt. Nachdem er zuerst verschiedene Kämpfe mit Ueberresten der Franziskanermönche und einigen Trümmern der Wiedertäufergemeinde bestanden hatte, errichtete er in Emden zum Behuf einer regelmäßigen Handhabung der Kirchenzucht ein Presbyterium von vier angesehenen Bürgern als Ouderlingen, d. h. Aelteste, die er den Predigern beiordnete, um im Namen der Gemeinde auf Sitten und Glauben der Kirchenglieder ein wachsames Auge zu haben und etwaigen Gebrechen zu begegnen. Außerdem veranstaltete er eine in den Sommermonaten wöchentlich zu haltende Predigerversammlung, um eine Verbindung der Prediger und ihrer Gemeinden zu vermitteln, auf Einigkeit der Lehre hinzuwirken und eine Controle für Lehre und Sitten der Prediger zu gewinnen. Diese Versammlung hieß der Emser coetus. Lasco selbst übernahm den Vorsitz in diesen Versammlungen. Anfangs hielten alle Prediger dazu, allmählig aber sonderten sich die Lutheraner, die sich später wieder mehr aufthaten, davon ab. In Folge der kirchlichen Ordnung, die Lasco in Emden und überhaupt in Ostfriesland begründete, bildete sich hier eine sehr blühende reformirte Kirche, welche als Zuflucht verfolgter evangelischer Franzosen, Niederländer und Engländer den Ehrennamen „Herberge der bedrückten und vertriebenen Gemeinde Gottes“ bekam. Als in der Folge das Interim errichtet und dessen Annahme auch von Ostfriesland verlangt wurde, gerieth die Gräfin in große Verlegenheit. Sie war um so rathloser, da ihr kirchlicher Berather Johannes a Lasco sich eben in England befand, wohin ihn Edward VI. zu Einrichtung des Kirchenwesens berufen hatte. Sie ließ nun von ihrem Kanzler Westen ein ostfriesisches Interim entwerfen, welches einige katholische Gebräuche, wie weißen Chorrock beim Abendmahl, Messen und Vesper wieder herstellte, in der Lehre es jedoch beim Alten ließ, aber dessenungeachtet bei dem

Versuch der Einführung auf großen Widerstand stieß. In Folge der Weigerung der meisten Prediger wurden die Kirchen geschlossen, die Prediger aber in ihren Stellen belassen, hielten den Gottesdienst in Privathäusern und unter freiem Himmel. Als Lasco wieder aus England zurückkehrte, zeigte auch er sich mit dem gräflichen Interim sehr unzufrieden und die Gräfin mußte ihn auf einen kaiserlichen Befehl vom Amt eines Superintendenten entlassen. Nun gab sich der Bruder des verstorbenen Grafen Enno, Graf Johann, der sich auch sonst hin und wieder bei der vormundschaftlichen Regierung betheiligte, alle Mühe, das Interim durchzuführen, es gelang aber nicht, er mußte unverrichteter Dinge wieder abreisen, und das für Ostfriesland projektirte Interimsformular wurde nun ganz bei Seite gelegt; Lasco kehrte nach dem Tode König Eduards, von der Nachfolgerin der Königin Maria aus dem Lande verbannt, nach Emden zurück und trat in seine frühere Stelle daselbst wieder ein, und mit ihm kamen viele englische und französische Protestanten, die aus ihrer Heimath vertrieben in Emden Schutz fanden und sich niederließen. Uebrigens wurde aber bald darauf der Generalsuperintendent von Neuem gestürzt. Von wiederausbrechenden Streitigkeiten der Lutheraner und Reformirten nahmen die Königin von England und der eifrig lutherische König von Dänemark Veranlassung, der Gräfin von Ostfriesland dringend die Wiedereinführung der augsburgischen Confession anzuempfehlen, Lasco zu entlassen und an seine Stelle Melanchthon zu berufen. Das Erstere geschah, aus der Berufung Melanchthons wurde aber nichts, auch blieb das reformirte Kirchenwesen sammt den Einrichtungen, die a Lasco getroffen hatte, die herrschende in Ostfriesland. Streitigkeiten der Lutheraner und Reformirten, so wie mißlungene Einigungsversuche finden wir auch später noch, aber durchgreifende Bewegungen fanden nicht mehr statt.

S. Tilemann Dothias Wiarda, Ostfriesische Geschichte, 9 Bde. Aurich 1791—98, besonders Bd. 1—3. C. A. Cornelius, Der Antheil Ostfrieslands an der Reformation bis zum Jahr 1535. Münster 1852. F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Band. Göttingen 1848. Clement, Lebens- u. Leidensgesch. der Friesen. Kiel 1845. **Klüpfel.**

Fritigild, eine zum Christenthum bekehrte Königin der Markomannen, welche sich an den Erzbischof von Mailand, den heil. Ambrosius mit der Bitte um nähere Unterweisung im Christenthum wandte. Ambrosius entsprach dieser Bitte durch Uebersendung eines für sie verfaßten Katechismus und fügte die Ermahnung hinzu, sie möchte ihren Gemahl bewegen, mit den Römern Frieden zu machen. Sie vermittelte diesen und reiste selbst nach Mailand, um Ambrosius zu besuchen, traf ihn aber nicht mehr am Leben. **Kl.**

Fritzlar (wahrscheinlich Frideslare = mansio quieta, domus pacis), Stadt im jetzigen Kurfürstenthum Hessen, an der Eder, eine der ältesten, kirchlichen Stiftungen und Kulturstätten des mittleren Deutschlands. Hier, wo vermuthlich zuvor schon ein heidnisches Heiligthum sich befand, gründete 732 Bonifacius bei seiner dritten Anwesenheit in Niederhessen eine Peterskirche nebst einem Klösterlein, das besonders als Schule für junge Kleriker dienen sollte, übernahm zuerst selbst dessen Leitung, übergab sie aber bald, um seiner anderweitigen Geschäfte willen, seinem Landsmann, dem Presbyter Wigbert als erstem Abt († 747); der zweite Abt heißt Tatuin, der dritte Wigbert II. Die Klosterschule kommt bald zu großem Ruf: Sturm, der Abt von Fulda, und Megingoz, der Bischof von Würzburg, sind unter den ersten Schülern; Jahrhunderte lang bewahrte das Kloster seinen Ruhm und diente als Bildungsstätte für Geistliche und Weltliche. — Unter Karl d. Gr. 774 wurde Fritzlar von den heidnischen Sachsen verbrannt und nur die Kirche, angeblich durch ein Wunder, gerettet. Der jetzige Bau der Peterskirche ist aus dem 12. Jahrh., roman. Styls, mit Spitzbogen im Innern. — Kurze Zeit war Fritzlar Sitz eines Bisthums, das von Bonifacius 741—42 auf dem nahen Burberge (Buraburg) gegründet, später nach Fritzlar verlegt wurde (786), so daß eine Zeit lang bischöfliche und Abtswürde in einer Person vereinigt erscheinen, allein schon unter dem zweiten Bischof wieder aufhörte: sein Sprengel wurde mit dem Mainzer vereinigt. — Ueber den Mystiker

Hermann von Fritzlar s. Hermann. S. *Schminke*, de antiquitat. Friteslariens. diss. Marburg 1715. 4. Falkenheiner, Gesch. hess. Städte und Stifter. Bd. I. Besonders aber Rettberg, K.G. Deutschl. I, S. 593 ff. Wagenmann.

Frömmigkeit. Das Wort fromm ist von zweifelhafter Ableitung. Adelung hat drei Ableitungen, 1) von ram, stark, tapfer, 2) von probus, 3) von dem gothischen und nordischen fram = weit, fern, sehr, groß. Die älteste vorkommende Bedeutung des Wortes ist stark, tapfer, und insofern würde die erste Ableitung annehmlich erscheinen. Die dritte dürfte, wenn sie sich überhaupt rechtfertigen ließe, jedenfalls nicht so motivirt werden (wie in Ersch und Gruber u. d. A. Frömmigkeit geschieht), weil nämlich durch die Frömmigkeit das Ferne, (Gott) dem menschlichen Bewußtseyn nahe gebracht werde. Ebendaselbst wird übrigens noch (nach Graff) auf das angelsächs. frum = primus und auf framen, fremen, fromen, frumen, machen, perficere (wovon dann frommen) hingewiesen. Der Gebrauch des Wortes fromm &c. hat neuerdings ein ziemlich enges Gebiet. In der allgemeinen Bedeutung: harmlos, unschuldig, wird das Adjektiv nur noch selten von gewissen Thieren (z. B. Pferd, Lamm), meist aber wird es, wie das Hauptwort immer, vom Menschen gebraucht und bezeichnet dessen rechtes Verhalten gegen Gott. In Luther's Bibelübersetzung wird übrigens das Adjektiv in der allgemeineren Bedeutung: gütig, mitleidig, nicht selten von Gott selbst und seinem Verhalten zum Menschen gebraucht (in der Regel für das hebr. יָשָׁר); meist jedoch geht es auch bei Luther auf den Menschen, als Uebersetzung von תָּמִים, יָשָׁר, טוֹב im Alten, *δίκαιος, ἀγαθός, ἀγαθοποιός* im Neuen Testament. Dasjenige griechische Wort, welches heutzutage meist mit Frömmigkeit übersetzt wird, *εὐσέβεια* (das mit dem dazugehörigen adj. und adv. im N. T. besonders in den Pastoralbriefen, in den unbestrittenen Briefen des Apostels Paulus dagegen niemals vorkommt) gibt Luther durch: »Gottseligkeit« wieder. — Im Allgemeinen nun ist Frömmigkeit die subjektive Religion, d. h. die Religion, wie sie in den sich zu ihr bekennenden Subjekten lebt, und ihr Fühlen, Denken und Handeln bestimmt, und ist insofern gleichbedeutend mit Religiosität. Weil aber der Religionen viele sind, so entspricht jeder besonderen Religionsform auch eine besondere, dem Heidenthume die heidnische*), dem Judenthum die jüdische, dem Christenthum die christliche Frömmigkeit. Je höher eine Religion steht, eine desto höhere und reinere Frömmigkeit wird durch dieselbe gefordert und erzeugt. Die Geschichte der Religionen zeigt aber, daß oft die Frömmigkeit in den niederen Religionen höher, in den höheren niedriger steht, als die ihr entsprechende Religion ist. Der jüdische und heidnische Typus der Frömmigkeit hat ganze Zeitalter der christlichen Kirchengeschichte beherrscht; andrerseits sind die Schranken der jüdischen Religion in vielen ihrer Bekenner auch schon vor dem Erscheinen des Christenthums in deren Frömmigkeit durchbrochen; ohnedem kommt bei den heidnischen Völkern oft (wie namentlich bei den Indern) eine Frömmigkeit zu Tage, deren die Objekte, an denen sie haftet, von ferne nicht werth sind. — Um das Wesen der Frömmigkeit und ihre karakteristischen Grundzüge zu erkennen, sind übrigens nicht die unvollkommenen, sondern es sind die höchsten Religionsformen zu betrachten, also die Religionen des A. und N. Testaments. Wie erst in diesen eine rein geistige Auffassung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen hervortrat, so erzeugten auch sie erst die reine, des Menschen würdige Frömmigkeit. Die einfachsten Elemente derselben sind: 1) Erkenntniß Gottes als dessen, von dem Alles in seinem Seyn und Werden abhängig ist. Diese Erkenntniß soll der erste Ruhm der Frommen seyn, Jerem. 9, 23. 24., wie es umgekehrt der heidnischen Frömmigkeit vor Allem an dem *τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* fehlt,

---

*) Auch der Apostel Paulus anerkennt die *δεισιδαιμονία* der heidnischen Athener, Ap.Gesch. 17, 22. Das Wort ist im guten Sinne zu nehmen, beinahe s. v. a. *εὐσέβεια*. Ueber die im Alterthum berühmte Frömmigkeit der Athener vgl. außer den von Winer im Realwb. unter „Athen" gesammelten Stellen der Alten, auch noch das Zeugniß des Juden Josephus gegen Apion II, 11. *τοὺς δὲ (Ἀθηναίους) εὐσεβεστάτους τῶν Ἑλλήνων ἅπαντες λέγουσιν.*

Röm. 1, 28. Allein diese Erkenntniß für sich, als eine bloß theoretische, macht noch nicht den Frommen, sondern dies, daß sie 2) in das persönliche Lebensgefühl eintritt als unmittelbares Innewerden des durch Gott Bedingtseyns, als Gefühl der Abhängigkeit (Apg. 17, 28.), ein Gefühl, welches die Grundlage der „Furcht Gottes“ bildet (s. d. Art.). Sofern aber in dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott das Ich sich seinem Wesen nach nicht verneint und aufgehoben, sondern erst recht bejaht und auf seinen wahren Lebensgrund gestellt findet, so ist diese Furcht Gottes unmittelbar auch Freude, Seligkeit in Gott, Gottseligkeit (Ps. 32, 11. Röm. 14, 17.). Doch ein wahrhaft bleibendes Eigenthum der Person ist jene Erkenntniß erst, wenn sie nicht bloß in das schwankende Gefühl, sondern wenn sie 3) in den Willen eindringt als die grundsätzliche völlige Hingabe des Willens an Gott — jene leidende und doch freigewollte Bestimmtheit des Willens, welche die Schrift „Glauben“ nennt (s. d. Art. und die guten Bemerkungen von Lechler in Ullmann u. Umbr. Theol. Stud. 1851, 4. S. 798 ff.). Jene Erkenntniß, jenes Gefühl, diese Willensbestimmtheit sind die Grundelemente der Frömmigkeit; das erste gibt ihr Klarheit, das zweite Wärme und Herzlichkeit, das dritte Tiefe und Lauterkeit. — Die Frömmigkeit selbst läßt sich hienach zunächst nur als eine Eigenschaft, Bestimmtheit, Gesinnung, *ἕξις* der ganzen lebendigen Person auffassen, welche in den einzelnen Lebens- und namentlich den freien Willensregungen derselben ihren wo möglich adäquaten Ausdruck finden soll. Sie befähigt erst den Menschen zu einem wahrhaft guten Handeln, zu welchem ja (s. d. Art. Freiheit) die Beziehung auf Gott, die Gemeinschaft mit ihm, mitgehört. Ebendarum, weil sie erst zu wahrhaft tugendhaftem Handeln tüchtig macht, kann sie selbst (wie z. B. von Harleß geschieht, Chr. Ethik §. 37 ff.) als „die Tugend aller Tugenden, die Mutter aller Tugenden“ bezeichnet werden. — Ihre nächsten Handlungen nun sind die, welche eben jenes durch sie verwirklichte Verhältniß des Menschen zu Gott zur Darstellung und Offenbarung bringen, also die verschiedenen Gattungen der Opfer und das Gebet. Daß dies die nächsten und unmittelbarsten Aeusserungen der Frömmigkeit sind, geht schon daraus hervor, daß wer sich den Anschein und den Ruhm derselben verschaffen will (der Heuchler, Frömmler) in Verrichtung jener gottesdienstlichen Handlungen oder Theilnahme an ihnen Eifer zu zeigen sucht (Matth. 6, 5.)*). Eine Frömmigkeit jedoch, welche sich auf diese spezifisch-religiösen Handlungen beschränken, und auf das allgemein sittliche und gemeinmenschliche Leben keinen Einfluß ausüben würde, wäre noch nicht die ächte, wirkliche Frömmigkeit. Vielmehr ist gerade in der vollkommensten Religion, der christlichen, die Forderung vorhanden, daß jene, unbeschadet ihrer Intensität, sich über alle bewußten Lebensmomente und Funktionen ausbreiten, auf alle, auch die sogenannten bloß weltlichen Gebiete ihren verklärenden Einfluß ausüben und sie in Verbindung mit dem Gottesbewußtseyn und Gottesgefühl bringen soll, 1 Cor. 10, 31. In dieser Hinsicht ist die Frömmigkeit nichts Anderes, als die an Gott gebundene Gewissenhaftigkeit, die Sittlichkeit selbst in ihrer höchsten Form, als religiöse, das Wollen des Reiches Gottes an der eigenen Person und in der Außenwelt; das Wandeln mit Gott, 1 Mos. 5, 24., vor Gott, vor seinem Angesicht, 17, 1; 48, 15., das *περιπατεῖν ἐν πνεύματι*, Gal. 5, 25., *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Col. 2, 6., *ἐν φωτί*, 1 Joh. 1, 7., das *ζῆν θεῷ*, Gal. 2, 19., wodurch das ganze Leben des Menschen Ein Gottesdienst wird, Sirach 35, 5. Röm. 12, 1., vgl. Jak. 1, 27.

Nur kurz sey noch auf folgende Punkte hingewiesen. Die Frömmigkeit ist bei jedem Einzelnen etwas sich Entwickelndes, sie soll wachsen, immer mehr sich läutern, vertiefen und über die mannigfaltigen Lebens- und Gemüthszustände und Funktionen sich ausbreiten. Namentlich kann auch das Denken selbst ein frommes werden. Von den verschiedenen Stadien im Wachsthum der Frömmigkeit sind verschiedene Frömmigkeitstypen in einer

---

*) Das spätere Judenthum setzte das Wesen der Frömmigkeit so sehr in die Vollziehung der Culthandlungen, daß z. B. bei dem Pharisäer Josephus *εὐσέβεια* häufig geradezu mit Cult, Gottesdienst übersetzt werden muß. Vgl. Gegen Apion I, 12. II, 39. Jüd. Krieg I, 20, 4.

und derselben Religion zu unterscheiden, namentlich der männliche und weibliche, sowie die den vier Temperamentsunterschieden entsprechenden Typen. Verschiedene Mischungen in der Stärke der obengenannten drei Grundelemente der Frömmigkeit, wie sie z. B. unter den Aposteln Christi zu bemerken sind, begründen gleichfalls eigenthümliche Typen. Vgl. auch Luk. 10, 38 ff. Kommen jene Grundelemente völlig aus dem normalen Gleichgewichte so entwickeln sich Krankheiten der Frömmigkeit. Will das Erkenntnißelement sich zum herrschenden aufwerfen, so entsteht der Orthodoxismus; wird die Erkenntniß nur geschätzt soweit und sofern sie im Gefühl sich auflösen kann, und ist dieses persönliche Seligkeitsgefühl zu träge, um in Willenshandlungen auszugehen oder zu blöde, furchtsam und scheu, in die Welt einzugreifen, so entsteht Sentimentalität, Quietismus, Methodismus, Pietismus; werden endlich die Erkenntniß und das Gefühl nur geschätzt, sofern sie in Cult- oder andere Handlungen ausgehen, so entsteht die aktuose, äußerliche Frömmigkeit, wie sie z. B. dem römisch-katholischen Christenthum eigen ist. Entwickeln sich solche Krankheiten ungehindert weiter, so entsteht daraus der Tod der Frömmigkeit, bei welchem der Schein derselben (2 Tim. 3, 5. μόρφωσις εὐσεβείας) wohl noch vorhanden seyn kann. — Die Kirchengeschichte ist zugleich Geschichte der Verirrungen und Krankheiten der Frömmigkeit; an der Hand jener könnte man eine Pathologie der letzteren schreiben. Die in der heiligen Schrift geforderte, dargestellte und von den Heroen derselben verwirklichte Frömmigkeit zeichnet sich durch ein wunderbar schönes Gleichgewicht, durch die Freiheit von allen einseitigen Bildungen aus. Eine richtige Anschauung davon, was Frömmigkeit ist, erhält man überhaupt am besten durch Anschauung der Heroen der biblischen Religion und der von ihr ausgegangenen Kirchen. Ein leuchtendes Muster tiefer, lauterer, kerngesunder Frömmigkeit für das deutsche Volk ist namentlich sein Luther. Man vergleiche übrigens zu diesem ganzen Art. den über Religion. H. Parет.

Fronfasten, s. Fasten.

Fronleichnamsfest. Die Feier der Transsubstantiation in der römisch-katholischen Kirche, festum s. solennitas corporis Christi, entstand nicht lange nachdem jene in langwierigen Streitigkeiten behauptete, der materiellen Mystik des mittelalterlichen Katholicismus entsprechende Lehre auf der großen (4.) Lateransynode unter Innocenz III. (1215) als kirchliches Dogma sanktionirt worden war. Die Veranlassung dazu wird den Visionen mehrerer Frauen des Nonnenklosters zu S. Corneli bei Lüttich, vornehmlich der Priorin Juliana, zugeschrieben, welche während ihres Gebetes einen glänzenden, jedoch an der Seite verdunkelten Mond erblickt und davon dem Bischof von Lüttich, Robert von Porata, Anzeige gemacht habe. Dieser, nachdem er mehrere andere Bischöfe und Theologen, darunter den Provinzial der Dominikaner, nachherigen Cardinallegaten in den Niederlanden, Hugo, und den Lütticher Archidiakonus, Jakob Pantaleon, in's Vertrauen gezogen, ließ sich durch deren Gutachten i. J. 1246 dazu bestimmen, für Anordnung eines besonderen Festes in seiner Diöcese zu Ehren der consecrirten Hostie die Einleitung zu treffen. Auf einer Synode sollte i. J. 1247 dieser Beschluß ausgeführt werden, und bereits war ein bischöfliches Ausschreiben (s. den Abdruck bei Binterim, V, 1. S. 276—279) an den Klerus zu jenem Behufe erlassen, als Robert noch im Okt. 1246 starb. Gleichwohl feierte bald hierauf Kardinal Hugo das von jenem vorbereitete Fest in der Martinskirche zu Lüttich, und hier, sowie in andern Kirchen der Lütticher Diöcese wurde es von da an wiederholt. Das Officium des Tages, wovon man jedoch nur noch Bruchstücke zu besitzen glaubt, soll ein Priester Johannes auf Anregen der heil. Juliana verfertigt haben. Zu allgemeiner Einführung in der abendländischen Kirche wurde das Fest indessen erst i. J. 1264 durch den obenerwähnten Erzdiakon Pantaleon bestimmt, nachdem er unter dem Namen Urban IV. den päbstlichen Stuhl bestiegen (1261) und durch das Wunder der Messe von Bolsena eine neue Mahnung dazu empfangen hatte. Allein auch die Einführungsbulle Urbans IV. kam, weil derselbe kurz nach ihrer Erlassung starb, nicht eher zum Vollzug, als bis Clemens V. auf einer Synode zu Vienne durch eine neue Bulle die Bulle Urbans IV. bestätigt hatte (1311). Vor 1316 läßt sich ein allge-

meiner Gebrauch nicht aufweisen. Die mit dem Feste verbundene Procession scheint erst von Johannes XXII. (1317) angeordnet worden zu seyn. Das von Urban IV. vorgeschriebene Officium rührt von Thomas von Aquino her, der von einigen Seiten auch für den Urheber des ganzen Festes gehalten wird; sey es, daß er, wie die Bollandisten annahmen, das Werk des Johannes zugerichtet, oder, daß er, wie Natalis Alexander nachweist, eine eigene neue Gottesdienstordnung ausgearbeitet hat (dictavit et ordinavit). Anerkannter Maßen gehört diese Liturgie zu dem Bedeutendsten, was der mittelalterliche Cultus in's Leben gerufen hat (s. Binterim, a. a. O. S. 279—289). Der Tag des Festes sollte der Donnerstag der Trinitatiswoche (feria quinta proxima post octavam Pentecostes) seyn, in unverkennbarer Beziehung einmal auf den Gründonnerstag, von welchem, als dem ursprünglichen Festtag des Altarsakraments, die spezifische letztere Feier deßhalb abgesondert wurde, weil, wie die päbstliche Bulle sagt, der Donnerstag der Charwoche von so viel Anderem zugleich in Anspruch genommen sey, sodann auf das Trinitatisfest, mit dessen spekulativer Bedeutung die mystische Anschauung der Hostie in so nahem Zusammenhange steht. Als Zweck der Feier wird die Beschämung der Ketzer und die Befestigung des wahren Glaubens hervorgehoben, wohl zunächst gegenüber dem Berengar von Tours und seiner Partei. — Das deutsche Wort Fronleichnam bedeutet nach den Einen: heiliger Leib, nach Andern: wahrer Leib, nach wieder Andern: des Herrn Leib. Im letztern Sinne trifft es mit dem noch herkömmlichen Ausdruck Frondienst, fronen, überein (Behr, über das altdeutsche Wort Fron).

Die Fronleichnamsprozession zeichnet sich als solemnissima, solemnior omnibus processionibus durch das sichtbare Umhertragen der Hostie und durch den übrigen Aufwand aus, den die römische Kirche gerade an diesem Tage, in der blüthenreichsten Jahreszeit entfaltet, um, wie auch die Väter zu Trient sich ausdrücken, die Herrlichkeit der katholischen Kirche auch vor den Augen ihrer Gegner zu offenbaren und deren Seelen zu erschüttern und zu gewinnen. (Sess. XIII. Decr. de sanctissimo Eucharistiae sacramento, cap. 5.: — sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.) Während des tridentinischen Concils wurde der Festzug, außer den Legaten, Cardinälen und Gesandten der katholischen Höfe, von 210 Bischöfen in ihren Plubialen mit ihren Mitren und Stäben geleitet und das Sanktissimum unter dem Baldachin von dem Cardinal Morone getragen. Luther selbst bezeugt in seinen Tischreden: „Das Fest des Fronleibs hat unter allen den größten und schönsten Schein.“

Die dogmatischen Gründe der Verwerfung des Fronleichnamsfestes werden von Hillebrand (de diebus festis p. 95) so zusammengefaßt: 1) Quod illo festo mutilatio Eucharistiae et communio sub una confirmetur, dum Christus in Monstrantia nonnisi sub una specie proponitur. 2) Quia hoc festo Corpus Christi solum ostentui est, cum tamen Christus ideo instituerit, ut distribuatur et manducetur. 3) Quia hoc festo panis benedictus cultu λατρείας afficitur, adeoque triticeus Deus adoratur, quae est manifesta ἀρτολατρεία. — Die Literatur findet sich am vollständigsten in Augusti's Denkwürdigkeiten, III. S. 304. Grüneisen.

Fronton le Duc (lat. Ducaeus), ein Jesuite, geb. zu Bordeaux 1558, Sohn eines dortigen Parlamentsraths, lehrte die Rhetorik und später Theologie zu Pont à Mousson, Bordeaux und im Collége von Clermont zu Paris, wo er 1604 zum Bibliothekar ernannt und beauftragt wurde, Behufs der Herausgabe der griech. Kirchenväter die Handschriften der k. Bibliothek durchzugehen. Er stand bei den Gelehrten des In- und Auslandes in Achtung und mit sehr Vielen derselben in brieflichem Verkehr. Ueber eine damals im Publikum erschienene Apologie der Gesellschaft Jesu schrieb ihm sein Freund Casaubon sein Urtheil in Form eines Briefs (d. d. Jul. 1611) zu, der unter den Briefen dieses Gelehrten sich befindet. Fronton starb 25. Sept. 1624 in Folge von Steinbeschwerden, indem man einen zehn Loth schweren Blasenstein bei ihm fand. Man hat

von ihm außer einigen nicht theologischen Schriften drei Bände Controversen gegen Du Plessis Mornay in Betreff seines Buchs über das Abendmahl; ferner: Bibliotheca vet. Patrum gr. et lat. Paris 1624. 2 Vol. fol. auch mit dem Titel: *Auctarium Ducaenum*, weil es als Supplement zu den lat. Bibliotheken der Väter dienlich ist. In dem 38. Tom. der Mémoires von Nicéron findet sich ein Verzeichniß der in jenem enthaltenen Werke, zu denen Fronton Anmerkungen, krit. Verbesserungen und öfters neue lat. Uebersetzungen gegeben hat. Auch hat man von demselben gute Ausgaben des Chrysostomus, Paulinus, Johann von Damask, der Kirchengesch. des Nicephorus Callisti u. m. dgl. Vgl. *Alegambe*, script. soc. Jesu; *Miraeus*, de script. sec. 17.; *Baron*. Annal. Tom. 9. Bouginé, Handbuch der Liter.Gesch. III. 20. Biogr. univers. T. XVI. S.

Fructuosus, Bischof von Tarragona und Märtyrer, dessen Todestag am 21. Januar gefeiert wird. Ueber sein früheres Wirken fehlen die Nachrichten; desto ausführlicher sind sie uns über seinen Märtyrertod, der unter den Kaisern Valerianus und Gallienus im Jahr 259 erfolgt seyn soll, aufbewahrt. Mit dem Bischof wurden seine beiden Diakonen Augurius und Eulogius in den Kerker geworfen. Als alle drei vor dem Präsidenten des Gerichts, Aemilianus, ein gutes, standhaftes Bekenntniß ablegten, wurden sie zum Amphitheater abgeführt, bestiegen unter Gebet und Segen den brennenden Scheiterhaufen, und ihre Seelen sollen vor den Augen der Menge zum Himmel aufgefahren seyn. Die Umstehenden hatten sich zuerst in die Ueberbleibsel der verbrannten Leichname getheilt, aber in Folge einer Erscheinung des Fructuosus, welche auch Aemilian zu Theil geworden seyn soll, wurden die Reste gesammelt und an Einem Ort aufbewahrt. Vgl. Augustin's Rede über Fructuosus (serm. 273 de diversis) und den 6. Hymnus des Prudentius im Buch περι στεφανων. Mit Unrecht wurde diesem Fructuosus im Martyrologium des Rhabanus Maurus die regula monachorum zugeschrieben, welche dem Fructuosus von Braga zugehört. Vgl. Boll. ad 21. Jan.

Fructuosus, Erzbischof von Braga, stammte aus königlichem Geschlechte, fühlte aber schon frühzeitig in sich den Hang nach beschaulichem Stillleben. Nachdem er die vom Bischof von Palencia zur Bildung seiner Kleriker gegründete Schule besucht hatte, verkaufte er seine Güter, und wandte das erlöste Geld theils zur Vertheilung unter die Armen, theils zu Klosterstiftungen an. Um das Jahr 647 hatte er bereits 7 Klöster in Lusitanien, Asturien, Gallicien und auf der Insel Gades errichtet. Statt aber dieselben zu leiten, zog er sich in die tiefsten Einöden zurück, wo ihn seine Schüler aus dem Kloster Complutum in Lusitanien aufsuchten und nöthigten, die Aufsicht ihres Klosters zu übernehmen. Von nun an ward der Zudrang zu dem Kloster so groß, daß der König aus Furcht, es möchten ihm die nöthigen Leute zum Militärdienst entzogen werden, den Zutritt zu ihnen, die Frauen ausgenommen, verbot. Wirklich fanden sich auch in der Einöde, in welcher Fructuosus damals wohnte, gegen 80 Jungfrauen ein, um ihn zum Führer eines gemeinsamen Lebens zu wählen, und diesen baute er ein Kloster daselbst. Da jedoch die Unordnung, welche in Spanien aufkam, daß ganze Familien sich dem Scheine nach zum Klosterleben vereinigten, um sich unter dem Vorwande des Mönchslebens von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern loszumachen, auch unter den Angelsachsen um sich griff, so trat Fructuosus diesem Unfug nachdrücklich entgegen, und nannte diejenigen Priester Heuchler und Diebe, welche sich vom Volk bereden ließen, Klöster ohne Vorwissen des Bischofs zu errichten, in welchen auch die treulosen Flüchtlinge aus andern Klöstern aufgenommen würden. Ueberhaupt entwarf er für die zahlreichen Mönche, welche ihn als ihr Oberhaupt verehrten, zwei Regeln. Die erstere enthält in 25 Abschnitten folgende Verordnungen: Das Gebet soll bei Tag und Nacht in den bestimmten kanonischen Stunden, abwechselnd mit Gesängen, verrichtet werden. Fleisch darf kein Mönch essen. Wie Handarbeiten, Lesen, Betrachten und Beten bei ihnen abwechseln müssen, wird bis in's Kleinste vorgeschrieben. Der blindeste, knechtische Gehorsam wird den Mönchen zur Pflicht gemacht, und die mechanisch pünktlichen Bewegungen des Leibes und der Seele zur Hauptgrundlage gemacht. Keiner darf ohne Erlaubniß seines Vorgesetzten

sich nur von seinem Ort erheben, sich umsehen, reden, herumgehen; auf ein gegebenes Zeichen nimmt jede Veränderung ihres Zustandes und ihrer Geschäfte den Anfang. Alle Gedanken, Offenbarungen, Täuschungen und Nachlässigkeiten müssen sie ihren Oberen treulich berichten. Ein Mönch, der gegen Knaben und Jünglinge unzüchtige Gesinnungen verräth, soll die ihm geschorene Hauptkrone verlieren und zur Beschimpfung ganz kahl geschoren werden; alle Mönche sollen ihm in's Gesicht speien; er soll mit eisernen Ketten beladen 6 Monate lang in einem engen Kerker liegen und nur dreimal wöchentlich des Abends etwas Gerstenbrod erhalten; hierauf 6 Monate unter der Aufsicht eines der älteren Mönche in einem abgesonderten Raume unter Arbeit und beständigem Gebet, auch häufigem Wachen zubringen; in der Folge aber stets, von zwei geistlichen Brüdern beobachtet, ohne Umgang mit den Jüngern bleiben. Ein großer Theil der Nacht muß von den Mönchen wegen der bösen Geister, welche die Knechte des Herrn verführen, mit Gebet und Wachen ausgefüllt werden. Keiner von ihnen darf, ohne den Segen seines Vorgesetzten empfangen zu haben, sich einen Dorn aus dem Leib ziehen oder die Nägel abschneiden, oder eine Last ablegen. In der zweiten Mönchsregel (regula communis) erklärt sich Fructuosus darüber, wie die Männer mit ihren Frauen und kleinen Kindern ohne Gefahr im Kloster leben könnten. Sie sollen sich alle unter die Gewalt des Abtes begeben, über ihren Körper, ihre Speise und Kleidung gar keine Macht haben, sondern sich wie Fremde im Kloster aufhalten. Die Eltern dürfen um ihre Kinder und diese um jene nicht besorgt seyn, auch ohne Erlaubniß des Priors nicht miteinander reden. Mönche dürfen nicht in Einem Kloster mit den Nonnen beisammen wohnen; keiner darf, wenn er einer derselben begegnet, bei Strafe von hundert Streichen, mit ihr allein reden. Wenige alte und vollkommene Mönche dürfen in einem Nonnenkloster, weit von den Zellen der Schwestern, und um einer gewissen Aufsicht willen, wohnen. Niemand soll in ein Kloster aufgenommen werden, der nicht seinem ganzen Vermögen zum Besten der Armen entsagt hat. — Als Fructuosus schon an eine Auswanderung in's Morgenland dachte, ward er auf den Bischofssitz von Duma in Gallicien und 656 von der Synode zu Toledo zur Würde eines Erzbischofs von Braccara (Braga) in Gallicien erhoben (Concil. Tolet. X. pag. 984 ap. Hard. T. III.). Er starb gegen das Jahr 675, immer unermüdet in Erbauung neuer Klöster und Kirchen, an denen er sogar des Nachts arbeiten ließ. Cf. *Mabill.*, Annal. Ord. S. Bened. I. p. 437. Schröckh, K.Gesch. Bd. 20. S. 24—30. Dr. **Pressel.**

Fructus medii temporis, s. Abgaben.

Frumentius, s. Aethiopische Kirche.

Fry, Elisabeth. Nicht bloß der weite Umfang, in welchem diese in ihrer Art einzige Frau während fast eines halben Jahrhunderts öffentlich zur Linderung menschlicher Leiden gewirkt, sondern zugleich die Tiefe der in christlicher Freiheit unerschöpflich fruchtbaren Glaubensliebe, in der sie diesen ihren Lebensberuf erfüllt, rechtfertigt einen Umriß ihres Lebens auch an dieser Stelle.

Elisabeths Eltern waren John Gurney und Catharina Bell, denen diese Tochter, das dritte von zwölf Kindern, zu Norwich den 21. Mai 1780 geboren wurde. Die Familie gehörte der Gesellschaft der „Freunde“ an. Nach dem Tode der frommen Mutter gerieth die zwölfjährige Tochter in viele Versuchungen und Gefahren, welche aus der politischen und religiösen Umwälzung jener Tage hervorgingen. „Ich zweifle an Allem. Wenn nicht ein Wunder an mir geschieht, so werden meine Gaben von Rost und Motten verzehrt werden“ — schrieb die damals in der Gesellschaft glänzende siebzehnjährige Elisabeth in ihr Tagebuch. Durch den christlichen Ernst und Rath eines an geistlichen Erfahrungen reichen Quäckers fand sie die Lösung der sie quälenden Räthsel; bald darauf erkannte sie in weiteren Kreisen ihrer nähern Glaubensgenossen zu London den Ernst und Werth eines an Selbstverläugnung reichen christlichen Lebens, und wurde dadurch im Jahre 1799, nach langem innern Kampf, zu dem Entschluß veranlaßt, das „Du“ und das schieferfarbene Gewand der Quäcker, denen sie nun nicht mehr bloß von Ge-

burt, sondern auch mit innerster Ueberzeugung angehörte, bis an das Ende ihres Lebens auch zu dem ihren zu machen. Ihre Ehe mit Joseph Fry (1810) führte sie nach London in den Kreis von „Freunden“ strictester Observanz und stattete sie zugleich mit reichen äußeren Mitteln aus, die der reichen innern Begabung zur Entfaltung einer weitgreifenden Wirksamkeit dienstbar wurden. — Bis zu ihrem sechsunddreißigsten Lebensjahre (1816) gehörte Elisabeth überwiegend nur ihrer Familie an. Als Mutter von elf Kindern, erzog sie dieselben zu Gehülfen ihrer Arbeit im eignen Hause und außerhalb desselben. In gleicher Weise gehörten ihr ihre fünfundzwanzig Enkel an. Sämmtliche Familiengenossen wurden nach und nach in den Kreis ihres Glaubenslebens und der aus demselben hervorgehenden Bestrebungen gezogen. Ihr ausgezeichneter Bruder Joseph Gurney*) widmete sich, wie ihr nicht minder bedeutender Schwager Thomas Fowell Buxton**) vorzugsweise der Sklavenbefreiung; sie wagten mit Wilberforce, ihrem Freunde, um diesen großen Preis den siegreich endenden Kampf im Parlament. Die barmherzige Liebe unserer Elisabeth Fry, schon in frühester Jugend gegen Arme geübt (bereits als Kind hatte sie sich vom Vater in ein Gefängniß führen lassen), findet zunächst ein weites Arbeitsfeld auf dem schönen Familienlandsitz Plashet House; sie gründet dort Mädchenschulen, kleidet und speist dort Hunderte von Armen, sie eilt den elenden, ihr nahe wohnenden Irländern zu Hülfe und geht den Zigeunern nach, dabei vertheilt sie Schriften und hilft in ihrer nächsten Umgebung, wo und wie Hülfe noththut, mit Rath und That. Bei'm Begräbniß ihres Vaters, auf ihre Kniee niedersinkend, wird an ihr zum ersten Male die Macht des Gebets, mit dem sie später so viele Herzen zu Gott gekehrt, erkannt; die Gesellschaft der „Freunde“ stellt bald darnach ihre reiche Gnadengabe, die sie durch tiefes Erforschen des göttlichen Worts geweiht und gemehrt, in den Dienst der Gemeinde und anerkennt sie als „Zeuge des Worts.“ Ohnstreitig hat diese ihrer religiösen Genossenschaft eigenthümliche äußere Berufung nicht wenig dazu beigetragen, die von Natur furchtsame, schüchterne Frau in die von da an betretene Bahn öffentlicher Wirksamkeit für das Reich Gottes zu leiten. Sie hat bekanntlich später oft vor großen christlichen Versammlungen geredet und gerade durch diese öffentlichen Zeugnisse ihres Glaubens so viel ausgerichtet. Zum ersten Male geschah dies in einer Jahresfeier der Bibelgesellschaft zu Norwich 1811. Was Rev. Hughes damals zu Norwich über dies öffentliche Auftreten der begnadigten Frau bemerkte: „Wenn das erste Gefühl Befremdung war, so war doch das zweite ein heiliger Schauer und das dritte die Inbrunst der Andacht“ — wird jeder bezeugen, der sie später je hat öffentlich reden hören. Im Jahre 1816 beginnt mit dem denkwürdigen Besuch im großen Gefängniß zu Newgate in London in Elisabeths Leben ein neuer Abschnitt. Nachdem sie den Zustand schaudererregender Verwilderung unter jenen 300 Weibern mit eigenen Augen gesehen, rastet sie nicht, bis zur Besserung dieser Zustände Hand an's Werk gelegt ist. Sie gründet zu diesem Zweck einen aus 12 Frauen bestehenden Verein zum Besuch dieser Gefangenen und sieht bald die reichsten Erfolge dieser bis damals nie gethanen Arbeit. Diese neue Thätigkeit fällt in eine Zeit, wo sich in England, nachdem der treffliche Howard bereits vergessen war, die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Besserung des Gefängnißwesens gerichtet hatte. An der Spitze der Bewegung standen unter andern der Herzog von Gloucester und andere angesehene Männer, unter diesen Elisabeths Schwäger Buxton und Hoare. Bald waren Aller Augen auf dies Liebeswerk in Newgate gerichtet; die Früchte der Frauenarbeit zeugten für die Güte der Aussaat. Von allen Seiten erfolgen Nachfragen, Erkundigungen, Bitten um Rath und Anweisungen, um den gleichen Weg mit gleichem

---

*) S. Memoirs of Jos. John Gurney edit. by J. B Braithwaite in 2 volumes. Norwich 1854. (Bis jetzt nicht deutsch bearbeitet.)

**) S. Memoirs of Sir Thomas Fowell Buxton Bart. edit. by his son Charles Buxton Esq. 2 edit. London 1849. Uebersetzt von A. v. Treskow. Berlin 1853 und bearbeitet von Dr. Brandis. Hamburg 1854.

Erfolg betreten zu können; Einladungen ergehen an Elisabeth aus dem Innern Englands, Schottlands, zuletzt auch Irlands, und nicht bloß Frauen und Private, sondern ebenso Magistrate und obrigkeitliche Personen, namentlich auch wiederholte Parlamentsausschüsse verlangen den Beistand und die Mittheilung der Rathschläge der bis dahin einzigen Freundin der Gefangenen. In dieser Weise ist Elisabeth Fry für die Gefangenen 21 Jahre lang (bis 1837) überwiegend in England, Schottland und Irland durch Briefwechsel und Reisen thätig geblieben. Wo sie erscheint, öffnen sich ihr die Gefängnisse, bilden sich Frauenausschüsse, berichtet sie den Obrigkeiten, bahnt sie Aenderungen an und läßt Andere die Früchte der in Glauben, Weisheit und Liebe gesammelten Erfahrungen erndten.

Wir stellen hier die Hauptgesichtspunkte, von denen Elisabeth Fry nach dieser Richtung hin ausging, kurz zusammen. Sie hat sich über dieselben oft, am bündigsten 1835 in dem vom Parlament angeordneten Verhöre, welches der Herzog von Richmond leitete, ausgesprochen. Die Hauptsache war für sie, daß den Gefangenen die Fülle des göttlichen Worts unmittelbar aus der heiligen Schrift an's Herz gelegt werde. Sie erwartete das Heil lediglich von diesem Worte, seiner Verkündigung und richtigen Anwendung auf die Gemüther und Verhältnisse der Gefangenen. Die Erfolge der heiligen Schrift im Kerker pries sie als eine der stärksten Beglaubigungen der geoffenbarten Wahrheit. Um die Hindernisse für diese Wirksamkeit hinwegzuräumen, verlangte sie mit vollkommenstem Rechte Trennung der Männer und Frauen in besondere Gefängnisse, für die weiblichen Gefangenen ausschließlich weibliche Aufsicht, die in christlichem Geiste geführt werden müsse, zweckmäßige Beschäftigung und eine Classenabtheilung, in welcher die Gefangenen selbst für die Ueberwachung und Handhabung der Ordnung mit verantwortlich gemacht werden sollten, sodann den nöthigen Unterricht in Gefängnißschulen und vor Allem den Besuch von dazu verbundenen und autorisirten Frauen. — Man muß sich den Zustand der Gefängnisse in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts in England vergegenwärtigen, um die Wichtigkeit und Nothwendigkeit dieser Forderungen zu begreifen; aber bei dem Erfolge ist dann nicht minder die Willigkeit der Gefängnißbehörden Englands in Anschlag zu bringen, welche nicht bloß den von ihnen zu erfüllenden Forderungen nach Kräften genügten, sondern namentlich auch dieser freien Wirksamkeit christlicher Frauen keine Hindernisse in den Weg legten. Die in gleichen Grundsätzen wirkenden weiblichen Gefängnißgesellschaften verbreiteten sich durch Vermittlung der Stifterin nicht bloß über England und Schottland, sondern ebenso über einen Theil des Continents, namentlich in Frankreich und Italien, in der Schweiz, Rußland, Dänemark und Holland und haben auch in Deutschland zuerst den Sinn der protestantischen Frauenwelt für diesen Dienst der Barmherzigkeit wecken helfen.

Es lag in der Natur solcher Wirksamkeit, daß dieselbe sich bald über den nächsten Gesichtskreis hinaus ausdehnen mußte. Das im Gefängniß gebannte Verbrechen drängt die Barmherzigkeit nothwendig ebenso, rückwärts zu schauen, um die Veranlassung zu Verbrechen zu tilgen, als vorwärts, um den aus der Haft Entlassenen zu folgen, damit sie vor Rückfällen und den ihnen eigenthümlichen Versuchungen bewahrt werden. So ergab sich für Elisabeth Fry bald die Nothwendigkeit, umfassende Fürsorge für die entlassenen Sträflinge und namentlich auch für die zur Deportation verurtheilten Weiber einzuleiten. Wie eine Mutter und Schwester der Elenden, geleitet sie die in die Verbannung ziehenden Unglücklichen schon 1818 an die Transportschiffe und schließt sich in Begleitung ihrer Mitarbeiterinnen in ihrem eigenen Wagen dem langen Fahrzuge der in die Verbannung abziehenden Verbrecherinnen an. Ihre ordnende Hand und die Weisheit und Liebe ihres Herzens schafft eine neue Welt auf diesen Verbrecherschiffen; sie bietet ihnen Aufsicht, Ordnung, Beschäftigung, Vorbereitung und Schutz für das Leben in der Verbannung; später fährt sie wohl auch in stürmischem Wetter mit Lebensgefahr den schon abgesegelten Schiffen nach, um den fernziehenden erstaunten Weibern zum letzten Mal das Wort des Lebens zu bringen. 1834 erndtet sie die bleibende Frucht dieser Bemühungen, indem die englische Regierung (Lord Melbourne) die zu deportirenden Weiber zuvor

in Milbank sammelt, um sie unterrichten und seelsorgerisch vorbereiten zu lassen; später wurden von Seite der Regierung weibliche Aufseherinnen, mitunter frühere Missionarinnen mitgeschickt; diese Schiffe, die bis dahin nur mit sittlichem Greuel gefüllt waren, wurden so in Segensstätten verwandelt. Als eines der Resultate ihrer Wirksamkeit für die Gefangenen und Entlassenen ist anzuführen, daß in den Jahren 1818—1822 die Zahl der Rückfälligen in Newgate sich um 40 vom Hundert verminderte! — In gleicher Weise aber wie das Elend der Gefangenen wird für Elisabeth alles Elend, das ihr bebegegnet, Anlaß zur Bethätigung der Glaubensliebe. Es kann hier nur angedeutet werden, was sie im Laufe der Jahre für die armen Schafhirten in Salisbury, für die armen Schiffer bei Cromer, für das Wohl der dienenden Classen, für Tausende von Obdachlosen in den Theurungsjahren, für die Besserung der Armenhäuser, namentlich auch der Irrenanstalten, für den Besuch der Armen durch Stiftung von Frauenvereinen, namentlich aber zur Verbreitung der heiligen Schrift und christlicher Bücher in ganz England und weit über dessen Grenzen bis nach Rußland hinaus Segensreiches gewirkt. Ein neues Beispiel ihrer Nichts übersehenden fürsorgenden Liebe ist ihre rastlose Bemühung für das sittliche Wohl der englischen Küstenwächter und deren Familien; über 500 Stationen an den Küsten Englands zerstreut, von aller menschlichen Umgebung isolirt, waren dieselben bis dahin eben so großen leiblichen als sittlichen Gefahren ausgesetzt gewesen. Nachdem Elisabeth viele Jahre auf diesen 500 Stationen durch private Mittel Bibliotheken guter Bücher aufgestellt, wird ihr Eifer der Anlaß, daß die Regierung die Sache zu der ihren macht und selbst für geistige Pflege dieser sittlich vernachlässigten Staatsdiener sorgt.

Inzwischen hatte sich der briefliche Verkehr mit dem Continent dermaßen erweitert, daß ein besonderer Ausschuß zur Beantwortung der eingehenden Briefe hatte eingerichtet werden müssen. So lag es nahe, daß Elisabeth Fry persönlich die Länder besuchte, von denen ihr so viele Fragen, Bitten und Beweise von Theilnahme für das Werk ihres Lebens entgegenkamen. Demgemäß sehen wir die unermüdliche Frau von 1837—1843 zu fünf verschiedenen Malen auf dem Festlande, getrieben und getragen von dem Gluteifer der Liebe, dessen Hauch mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen Aller, denen sie nahete, ergriff, um sie zu der Quelle zurückzuführen, aus der dies königliche Herz Licht und Leben schöpfte, um es in die Regionen des Elends ausstrahlen zu lassen, die sich, wohin sie ihren Fuß richtete, weit vor ihr ausbreiteten. Dreimal war Frankreich und namentlich Paris das Hauptziel ihrer Reise; später besuchte sie auch Belgien, Holland, die Schweiz, Deutschland und Dänemark. Der Zweck dieser Reisen war, die Bewohner der Gefängnisse, die Armen, Kranken, Irren oder Waisen, die Elenden aller Art in den ihnen gewidmeten Anstalten aufzusuchen und denen, welchen die oberste Führung derselben anvertraut war, nahe zu kommen, um durch sie die Hindernisse einer Erfolg versprechenden Wirksamkeit christlicher Liebe an allen diesen Stätten menschlichen Elends nach Kräften zu entfernen. Die Einladungen der Fürsten gingen ihrer Ankunft in den verschiedenen Ländern meist voran; so treffen wir sie in den Palästen der Könige von Frankreich, Belgien, Holland, Preußen, Hannover, Dänemark als eine erwartete Freundin voll königlicher Gedanken und Rathschläge und ausgerüstet mit einem Adel hohen christlichen Freimuths, welcher nur eine andere Erweisung ihrer Demuth und Liebe war. Kein Wunder, daß sie fast nirgends des Zieles verfehlte. Wenn sie die kaiserliche Familie in St. Petersburg nicht persönlich erreichen kann, so gelangt sie zu ihr mit ihrem Geist und ihrem Wort und wird auch dort durch die fürstliche Liebe und Hingabe, die sie dort für die Gefangenen und Irren erweckt, die Wohlthäterin dieser Unglücklichen in den fernsten Landen. Aus den Palästen der Könige schreitet sie in Begleitung der Edelsten, die sich aller Orten um sie schaaren, in die Kerker und spendet in schlichtem Wort das Evangelium des Friedens; der Unterschied zwischen Evangelischen und Römisch-katholischen oder andern Glaubensgenossenschaften existirt dann, wo sie als eine „Zeugin des Worts“ von dem Gekreuzigten auftritt, für sie so wenig, als der Unterschied zwischen hoch und niedrig,

zwischen Königen und Gefangenen. Sie verkündet die Botschaft von der Rechtfertigung und dem Glauben mit derselben Rückhaltlosigkeit in der Versammlung eines röm.-katholischen Nonnenordens und vor den ersten Prälaten Belgiens als in dem glänzenden Kreise eines evangelischen Hofes oder unter evangelischen Bauern oder Gefangenen. An dem Hausgottesdienst ihrer eigenen, sie auf Reisen begleitenden Familie nehmen aller Orten Gleichgesinnte Theil, denen ihr einfaches, durch Erfahrung des Herzens bestätigtes Glaubenswort tief in die Seele gelegt wird, um sie zu ernster Beweisung der Barmherzigkeit an Elenden und Armen zu bewegen. In Frankreich ist es namentlich auch die Dienerschaft in den Gasthöfen, unter der sie dem göttlichen Wort einen Eingang zu verschaffen weiß. Wären Höhenpunkte dieser eigenthümlichen Wirksamkeit hervorzuheben, so würden als solche der Aufenthalt am königlichen Hofe zu Kopenhagen zu bezeichnen seyn, wo sie den baptistischen Predigern, die sie im Gefängniß des Landes trifft, die Freiheit zu verschaffen weiß, und der Aufenthalt in Berlin und später in Erdmannsdorf, wo sie im Kreise der königlichen Familie das tiefste Verständniß für ihre Bestrebungen findet, ein Besuch, den ihr später der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen bei seinem Aufenthalt in London erwidert, wo er mit ihr Newgate besucht und mit den Gefangenen, denen sie das Wort des Lebens gedeutet hat, vor dem Angesichte des Herrn der Herrschaaren sich beugt.

Bis zum 64. Lebensjahre war der hohen Frau diese rastlose Thätigkeit vergönnt. Wie sie groß gewesen im Wirken und Schaffen, so wurde sie es von nun an in andauernden schweren körperlichen und seelischen Leiden. Sie starb in einem Alter von 65. Jahren (1845), gesegnet von Unzähligen, denen sie während eines halben Jahrhunderts eine Führerin zum ewigen Leben geworden.

In Deutschland machte ihr namentlich Dr. Bunsen Bahn durch das schöne Wort in seiner Brochüre: „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands.“ (Hamburg 1842). Ein Hinderniß für ihre unmittelbare Wirksamkeit in unserm Vaterland blieb für sie die Unbekanntschaft mit der Sprache des Landes. Dafür aber sammelten sich die höheren Kreise der Gesellschaft, in denen das Sprachhinderniß nicht vorhanden war, um so mehr um sie, bis nach ihrem Tode die sehr weite und mannigfache Verbreitung ihrer Memoiren in deutscher Bearbeitung ein fruchtbarer Quell ähnlicher Arbeiten in deutschen und schweizerischen Gauen geworden sind, der sich viel weiter, namentlich durch die deutsche Frauenwelt ergossen hat, als daß es möglich wäre, seine Wege bis in's Einzelne zu verfolgen. Viele Anstalten und Vereine mannigfacher Art sind auf Anlaß der Kunde von dem, was Gott durch sie und was sie in Gott gethan, auch unter uns in's Leben getreten. Hinsichtlich der Gefangnenwelt verdanken wir ihr in Deutschland außer der ersten Anregung deutscher Frauen zum Besuch der Gefangenen, namentlich die mehr angestrebte Sonderung der Geschlechter in den Strafanstalten, die weibliche Beaufsichtigung der weiblichen Haftlinge und in weitern Kreisen die Entlastung der Verbrecher von schweren Ketten. Das unzählige Male wiederholte Wort aus ihrem Munde, daß die Seelenpflege die Seele der Armenpflege sey (Charity to the soul is the soul of Charity) ist außerdem in Deutschland die Losung überallhin verbreiteter christlicher Armenpflege geworden, in welcher die Erinnerung an sie in mannigfachster Weise immer wieder ersteht. Sie gehört auch dadurch recht eigentlich unserm Volke mit an. Die Thatsache, daß sie dies Alles, was hier berichtet ist, als Quäckerin gewirkt, die mit Entschiedenheit diesen Standpunkt auch dann noch festhielt, als die meisten der ihr im Glauben verwandten Familiengenossen die große Kirche wieder aufsuchten, diese Thatsache beweist nur, daß der Geist wohnt, wo er will, und daß er sich vorbehalten, sich seine Organe zu schaffen, die besser als durch Theorie durch ihre Existenz und durch den Segen, der auf ihnen ruht, bezeugen sollen, was der Bischof von Norwich im Hinblick auf die heimgegangene Elisabeth Fry öffentlich geltend machte: daß es nämlich in der Mannigfaltigkeit der irdischen Kirche eine einzige Kirche gibt, deren Schooß Alles umfaßt, was groß und herrlich ist nicht aus sich selbst, sondern durch den Gehalt, den allein das Evangelium in seiner Gotteskraft verleiht. — Siehe Memoirs of the life of Elisa-

beth Fry in 2 volumes. II. edit. London 1848. — Visits to female prisoners at home and abrood etc. by M. Wrench. London 1852. Was sonst zerstreut in England und Frankreich über Elisabeth Fry veröffentlicht wurde, ist in der Bearbeitung jener Memoiren benützt in dem: Leben und Denkwürdigkeiten der Elisabeth Fry. 2 Bde. 2. Ausg. Hamburg 1851. Wichern.

Fulbert von Chartres war einer der vornehmsten Träger und Pfleger des neuen wissenschaftlichen Lebens, das nach den Stürmen und Cultur-Zerstörungen der nächst vorhergehenden Zeit seit Ausgang des zehnten Jahrhunderts, besonders in der Kirche Frankreichs, wieder zu erwachen anfing, und statt der traditionell-kirchlichen und praktischen jene Richtung auf Dialektik und Spekulation nahm, aus welcher sich etwa ein Jahrhundert später die Scholastik entwickelte. Fulbert stammte wahrscheinlich aus Italien ab, empfing aber seine Bildung in Frankreich, und zwar in der Schule des berühmten Gerbert zu Rheims. Gegen 990 eröffnete er selber eine Schule zu Chartres. Sie wurde bald die berühmteste seines Zeitalters und von Ausländern, wie Einheimischen immer zahlreicher besucht. Fulbert erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel des Sokrates der Franken, und Männer wie Berengar von Tours gingen aus der Mitte seiner Schüler hervor. Nachdem Fulbert 1007 zum Bischof seiner Stadt erwählt worden war, wurde er das Orakel der Bischöfe und Aebte Frankreichs, stellte jedoch daneben seine Lehrthätigkeit nicht ein. Sein Ruf und seine Verbindungen erstreckten sich bis an die äußersten Enden der christlichen Welt, so daß als er 1020 die Cathedrale von Chartres wieder aufbaute, nicht bloß die Fürsten des Südens, wie Herzog Wilhelm von Aquitanien, sondern auch die des fernen Nordens, wie König Canut von Dänemark und England dazu beisteuerten. Fulbert starb am 11. April 1029 und wurde nach seinem Tode heilig gesprochen. Seine Werke erschienen zuerst in Paris 1585, 8. ed. Papir. Masson; dann vermehrt, aber auch fehlerhaft und verfälscht*) Paris 1608. 8. ed. Charles Villiers und seitdem in den Sammlungen (Bibl. max. patr. T. XVIII.). Sie bestehen in 138 Briefen (worunter jedoch einige nicht ihm zugehörige), Predigten, Hymnen und einigen andern minder bedeutenden Aufsätzen. Von den Briefen ist der erste am wichtigsten. Er enthält eigentlich eine Abhandlung über die Dreieinigkeit, die Taufe und die Eucharistie. Daß in Betreff der letztern die im religiösen Zeitbewußtseyn bereits weit verbreitete und von seinem Lehrer Gerbert vertheidigte Transsubstantiationslehre auch bei Fulbert Eingang gefunden hatte, läßt sich trotz mancher andern unbestimmtern Aeußerungen nicht bezweifeln nach Stellen, wie die ep. 2. p. 6: panis ab episcopo consecratus, et panis a presbytero sanctificatus in unum et idem corpus transfunditur, propter secretam unius operantis potentiae virtutem. Die Predigten karakterisiren Fulbert als ausnehmenden Marienverehrer. Die über die Himmelfahrt Mariä wurde lange für ein Werk des heil. Augustinus gehalten und Stücke davon gingen in das römische Brevier über. Auch wird das berühmte Gebet: Sancta Maria, succurre miseris etc.

---

*) Schröckh Bd. 23. S. 506 gibt dazu folgenden Beleg. Unter Fulberts Schriften findet sich eine Sammlung von Stellen der Kirchenväter über das Abendmahl, darunter zu den Worten Christi: „wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset u. s. w." die Bemerkung Augustins: hier scheine ein Verbrechen befohlen zu werden; aber es sey ein Bild (figura ergo est), welches die Vorschrift gebe, daß man an dem Leiden des Herrn nur Theil nehmen, es im Gedächtniß behalten müsse, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden ist. Aus Furcht, daß die Worte: figura ergo est dem katholischen Lehrbegriff nachtheilig werden möchten, rückte der Herausgeber, ein Pariser Doktor der Theologie, nach denselben den Zusatz ein: dicet haereticus, ohne zu merken, daß dieselbe einem rechtgläubigen Kirchenlehrer angehören. Als er aber nach vollendetem Abdruck erfuhr, daß er dadurch den heil. Augustinus zum Ketzer gemacht, setzte er die eingerückten Worte unter die Druckfehler, mit der Bemerkung, die ganze Stelle enthalte eine mystische Auslegung. Diese unverschämte Verfälschung hat dem Herausgeber den bleibenden Argwohn zugezogen, daß er wohl noch mehrere Stellen eigenmächtig verfälscht haben möge.

Fulbert zugeschrieben. Sonst ist über Fulbert zu vergleichen die Histoire literaire de la France Tom. VII. p. 265 sqq. **Hundeshagen.**

Fulcher (auch Fulcard) von Chartres bekleidete die Stelle eines Kaplans bei Balduin, dem zweiten König von Jerusalem und schrieb unter dem Titel: Gesta peregrinantium Francorum, cum armis Hierusalem pergentium eine schätzbare Geschichte der Kreuzfahrer, bis 1127 sich erstreckend. Sie steht am vollständigsten bei *Duchesne*, script. hist. Franc. Tom. IV. p. 816 seq. **Hundeshagen.**

Fulda, das Kloster, wurde um das Jahr 744 von dem Apostel der Deutschen, Bonifacius, und seinem Schüler Sturm gestiftet. Während Bonifacius in Bayern wirkte, wurden ihm mehrere Knaben zur Erziehung und zum Unterricht übergeben; einer derselben war Sturm, aus einer edlen Familie in Noricum stammend. Diesen führte er eine Zeitlang auf Reisen mit sich und übergab ihn dann zum Unterricht einem Priester Wicbert im Kloster Fridislare (Fritzlar), wo er sich durch ein sanftes und anstelliges Wesen beliebt machte, und sich durch Lernbegier und geistlichen Eifer so auszeichnete, daß er bald die Weihen erhielt. Seine Neigung trieb ihn zu dem Entschluß, sich einem strengen ascetischen Leben in der Einöde zu widmen und sein Lehrer Bonifacius, dem er sein Vorhaben entdeckte, bestärkte ihn um so mehr darin, als er ohnehin den Plan hatte, an einem vor den feindlichen Ueberfällen der Sachsen gesicherten Orte an der Grenze Frankens ein Kloster von größerem Umfange zu gründen. Er gab seinem Liebling Sturm zwei Genossen mit und wies sie an, im Walde Buchonia zwischen der Werra und dem mittleren Main eine geeignete Stätte zu suchen. Sie bauten nun zuerst an der Stelle, wo später das Städtchen und Kloster Hersfeld entstand, einige Hütten und hielten sich dort eine Zeitlang auf. Bonifacius aber, dem Sturm über diesen Versuch einer Niederlassung berichtete, billigte die Wahl des Ortes nicht ganz, und rieth, wegen der Nähe der Sachsen, lieber einen entlegeneren Ort zu suchen. Nach längeren vergeblichen Wanderungen im Walde Buchonia fand Sturm endlich im Gaue Grabfeld an den Ufern der Fulda eine Stelle, die ihn durch ihre schöne Lage, die Güte des Bodens und die sanft ansteigenden Hügel so anzog, daß er nun den rechten Ort gefunden zu haben glaubte. Er eilte zu Bonifacius, um ihm den Fund zu verkündigen; dieser war mit der Wahl einverstanden und begab sich sogleich zu dem Herzog Karlmann, dem der Grund und Boden gehörte, um sich von ihm und einigen anderen fränkischen Großen denselben schenken zu lassen. Karlmann willfahrte sogleich, ließ den Schenkungsbrief ausstellen und bestimmte auch die Vornehmen, welche in der bezeichneten Gegend Besitzungen hatten, sie den Dienern Gottes zum Eigenthum abzutreten. Sturm nahm nun mit sieben Gefährten im Januar 744 feierlich Besitz von dem geschenkten Territorium, das etwa 4 Morgen im Umfang hatte. Es wurde nun sogleich unter Leitung des Bonifacius zu dem Bau des Klosters und Urbarmachung der Wildniß Hand an's Werk gelegt, und schon nach drei Jahren war das Kloster sammt Kirche gebaut und große Waldstrecken zu fruchtbarem Ackerland umgeschaffen. Um den Besitz des angebauten Landes auch für künftige Zeiten zu sichern, ließ Bonifacius 747 eine Urkunde aufsetzen, in welcher alle Besitzungen des Klosters im Einzelnen verzeichnet wurden. Ehe die innere Einrichtung festgestellt wurde, beschloß man, einige Brüder auf Reisen zu schicken, um die berühmteren Klöster anderer Länder kennen zu lernen, Sturm selbst, der gleich bei Gründung des Klosters als deren Abt eingesetzt worden war, reiste mit zwei Brüdern nach Italien und hielt sich besonders in Monte Cassino auf, welches damals unter dem Abte Petronax in neuer Blüthe stand. Nach seiner Rückkehr vollzog er die innere Einrichtung Fuldas nach der Regel des heil. Benedikt. Durch Lullus, auch einen Zögling des Bonifacius, wurde dem Pabst Zacharias die Gründung des Klosters angezeigt, er ertheilte die Bestätigung der Stiftung und durch eine Urkunde vom 4. Nov. 751 die Exemtion, durch welche Fulda jeder bischöflichen Gewalt entzogen und dem apostolischen Stuhl allein unterworfen wurde. Sein Nachfolger Stephanus und König Pipin bestätigten 754 die Exemtion und letzterer stellte das Kloster unter besonderen Schutz und Schirm des

Königs. Bonifacius blieb fortwährend in Beziehungen zu dem Kloster und nahm die Stellung eines Patrons desselben ein. Sein Leichnam wurde auch nach seiner eigenen Verordnung in Fulda beigesetzt, was unter großer Feierlichkeit geschah. Seine Gebeine ruhen unter einem steinernen Sarkophag, da wo jetzt der Haupteingang der Domkirche ist. In der Stadt Fulda ist im Jahr 1843 ein von Henschel gearbeitetes Standbild des Bonifacius errichtet worden. Nachdem die Stiftung gehörig gesichert war, vermehrte sich bald die Zahl seiner Bewohner und seiner Besitzungen ansehnlich. Noch unter Sturms Verwaltung, der bis zu seinem Tode im Jahre 779 die Abtswürde bekleidete, stieg die Zahl der Mönche auf 400. Unter seinem Nachfolger, dem Abt Baugulf, nahm sie noch weiter zu, auch erhielten die Besitzungen durch Schenkung König Pipins und Karls des Großen einen so ansehnlichen Zuwachs, daß das Gebiet des Klosters 15,000 Hufen Landes betrug. Die reichen Mittel wurden auf eine sehr zweckmäßige Weise genützt; der Segen der Kultur verbreitete sich von Fulda aus auf die ganze Umgegend, und wirkte vermittelst der wissenschaftlichen Bildung, die hier gepflegt wurde, auch auf entferntere Theile Deutschlands. Die Hauptbedeutung Fuldas beruht auf der Klosterschule, welche wohl bald nach der Gründung des Klosters eingerichtet, die erste Pflanzstätte theologischer Gelehrsamkeit in Deutschland wurde. Ihre Blüthezeit erlebte sie unter der Leitung des Rhabanus Maurus, dem ersten gelehrten Theologen deutscher Abkunft, der, in Fulda erzogen und gebildet, eine lange Reihe von Jahren als Lehrer und Vorstand der Schule und zuletzt als Abt sehr segensreich in Fulda wirkte. Hraban, wahrscheinlich um das Jahr 776 in Mainz geboren, stammte aus der Familie der Magnentier, einem alten in Franken viel verbreiteten Geschlecht, und wurde, nach der Angabe des Trithemius, schon als neunjähriger Knabe von seinen Eltern der Klosterschule in Fulda übergeben, und nachdem er seine Studien gemacht und die Weihe als Diakonus erhalten, zu seiner weiteren Ausbildung zu Alcuin nach Tours gesandt, von wo er nach einem Jahre nach Fulda zurückkehrte, um dort mit einem andern bei Alcuin gebildeten Mönche, Namens Samuel, die Leitung der Schule zu übernehmen. Der Unterricht wurde von 12 Mönchen ertheilt, welche Senioren hießen und unter einem Magister standen, der die Studienweise vorschrieb; ein Amt, das Rhabanus mit Samuel theilte. Die Unterrichtsfächer waren die sogenannten freien Künste Grammatik, Rhetorik, Dialectik, Arithmetik, Geometrie, Physik und Astronomie, die theologischen Wissenschaften und, was besonders beachtet zu werden verdient, die deutsche Sprache. Die Schüler bestanden nicht nur aus künftigen Geistlichen, sondern auch aus anderen jungen Leuten, die sich einem weltlichen Berufe widmen wollten. Unter den geistlichen Schülern zur Zeit des Rhabanus finden wir mehrere, die sich in der Folge durch literarische Thätigkeit einen Namen gemacht haben, wie Walafried Strabo, später Abt zu Reichenau, Servatus Lupus, Otfried der Verfasser des Krist, Rudolf und Meginhard, Mönche zu Fulda, Probus, Mönch zu St. Alban in Mainz. Unter den Laienschülern bemerken wir den Enkel Karls des Großen, Bernhard, den nachherigen König von Italien. Der Andrang von Schülern war so groß, daß nur der kleinere Theil der sich Meldenden aufgenommen werden konnte. Fulda wurde der Mittelpunkt der gelehrten Bildung in Deutschland. Es besaß auch eine für jene Zeit ansehnliche Bibliothek, zu welcher schon Karl der Große den Grund gelegt hatte und die namentlich Rhabanus bedeutend vermehrte. Er rühmt von derselben, daß Alles, was Gott von heiliger Schrift durch fromme Worte von der Burg des Himmels auf den Erdkreis unter die Menschen gesandt, und Alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten zu Stande gebracht, dort zu finden sey. Er selbst vermehrte die Sammlung durch eigene gelehrte Werke, auch andere Mönche schrieben Commentare zu der heiligen Schrift, veranstalteten Anthologieen aus den Schriften der Väter, sammelten Parallelstellen und machten kunstreiche Abschriften. Auch für die Pflege der Kunst war Rhabanus besorgt; er setzte einen besonderen Fonds für die Verzierung der Kirche und andere künstlerische Arbeiten aus. Die Mönche Isambert, Rudolph, Candidus und Hatto werden als Künstler gerühmt. Auch Handwerker suchte man heranzu-

bilden, besonders solche, welche für die nächsten Bedürfnisse des Klosters sorgen konnten, wie Schneider, Linnen- und Wollenweber, Gerber, Pergamentmacher, Tischler, Gold- und Silberarbeiter u. s. w. Von Fulda bezog das Kloster Hirsau in Schwaben seine ersten Mönche und seinen Abt im Jahre 838. Zwanzig Jahre lang (von 822 bis 842) stand Rhabanus dem Kloster Fulda als Abt vor, im letztgenannten Jahre wurde er in den Sturz König Lothars verflochten und sah sich dadurch veranlaßt, die Abtswürde niederzulegen; er begab sich nun nach Halberstadt zu einem Freunde, dem dortigen Bischof; einige Jahre nachher (847) wurde er zum Erzbischof von Mainz erhoben. Nach Rhabanus nahm die wissenschaftliche Bedeutung Fuldas ab und erreichte sie seitdem nie wieder. Die späteren Aebte thaten zwar noch Manches für die Pflege der Wissenschaften, aber wir sehen weder hervorragende Leistungen, noch berühmte Gelehrte von Fulda ausgehen. Uebrigens erhielt sich das Kloster in Macht und Reichthum und erwarb im Laufe der Jahre noch weitere Würden und Auszeichnungen. Unter dem Abt Werner, der von 968—982 regierte, erhielt Fulda das Primat unter den Abteien Germaniens und Galliens und Kaiser Otto I. verlieh den Aebten die Erzkanzlerwürde bei der römischen Kaiserin, was von Karl IV. bestätigt wurde. Im Anfang des 11. Jahrhunderts gerieth aber die Disciplin so in Zerfall, daß eine gründliche Reform nöthig wurde und neue Mönche aus Schottland berufen wurden, um mit ihrer Hülfe die Rückkehr zur ächten Regel Benedikts zu bewerkstelligen. Im 14. Jahrhundert wurde das Kloster durch einen Aufstand der in Reichthum übermüthig gewordenen Bürger von Fulda bedroht, die unter Anführung des Klostervogtes, Graf Johann von Ziegenhein, im Jahr 1331 einen Angriff auf die Abtei machten und einen Theil derselben zerstörten und plünderten. Der Abt Heinrich von Homburg leistete mit einem Theil seiner Leute heldenmüthigen Widerstand, die Angreifer zogen sich zurück und der Abt wurde später mit Hülfe des Erzbischofs von Trier der Aufständischen vollständig Meister; die Urheber wurden theils mit dem Tode, theils mit Einziehung ihrer Güter bestraft. Im Jahr 1513 wurde die benachbarte Abtei Hersfeld mit Fulda vereinigt. Die Ideen der Reformation fanden auch im Gebiete des Stiftes Eingang und die Aebte hatten große Mühe, sich derselben zu erwehren. Dem Abt Johannes wurde im Jahre 1542 eine Reformationsordnung aufgedrungen, welche wenigstens manche protestantische Elemente enthielt und einer immer weiteren Ausbreitung der evangelischen Lehre Raum verschaffte. Erst um's Jahr 1573 konnte von dem Abte Balthasar mit Erfolg die Gegenreformation begonnen werden, im 30jährigen Krieg war es mehreremale nahe daran, daß die Protestanten im Stifte die Oberhand gewonnen hatten. Als der Landgraf von Hessen, Wilhelm V., am 12. August 1631 einen Vertrag mit Gustav Adolph abschloß, erhielt er das Stift Fulda als schwedisches Lehen und war nun bemüht, die Ausbreitung der evangelischen Confession im Fuldaischen nach Kräften zu fördern. Wo man es wünschte, wurden evangelische Geistliche eingesetzt. Aber nach der Niederlage bei Nördlingen mußte der Landgraf das Stift Fulda wieder aufgeben und katholische Aebte konnten nun wieder aufkommen. Im Jahr 1732 erhob Pabst Benedikt XIV. die Abtei zu einem exemten Bisthum. Durch den Reichsdeputationshauptschluß vom Jahre 1803 wurde das Stift als weltliches Fürstenthum dem Prinzen von Oranien zugetheilt, im Jahr 1809 aber von Napoleon dem Großherzogthum Frankfurt einverleibt, und im Jahre 1815 von Preußen besetzt und bald darauf dem Kurfürstenthum Hessenkassel zugewiesen, zu dem es noch gehört.

S. *Brower*, Antiquitatum Fuldensium libri IV. Antwerpiae 1617. J. Ch. Seiters, Bonifacius, Apostel der Deutschen. Mainz 1845. Fr. Kunstmann, Hrabanus Maurus. Mainz 1841. Christoph Rommel, Geschichte von Hessen. 8 Bde. Marburg, Kassel und Hamburg 1820—43. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. 1. 2. Gött. 1846. G. Fr. Büff, Verbreitung der evangel. Lehre im Stifte Fulda in Niedners Zeitschrift für historische Theologie. Jahrg. 1846. **Klüpfel.**

Fulgentius Ferrandus, Diakonus zu Karthago im 6. Jahrhundert, Freund, Schüler und Schicksalsgenosse des Fulg. von Ruspe, mit welchem er das Loos der Ver-

bannung aus dem vandalischen Afrika theilt und im Kloster des heil. Saturninus zu Cagliari auf Sardinien zusammenlebt, bis er 523 nach Trasimunds Tod nach Afrika zurückkehrt und Diakonus zu Carthago wird; † 550.

Außer einer Vita Fulgentii Ruspensis, die wahrscheinlich von ihm herrührt, und einigen kleineren theologischen Sendschreiben (aus Anlaß des Theopaschitenstreits: de duabus in Christo naturis, und Fragm. eines Briefes ad Eugippium über die Trinität) hat er sich besonders bekannt gemacht durch eine ethische Schrift de septem regulis innocentiae (christliche Lebensregeln für einen Comes Reginus, der wahrscheinlich Statthalter im nördlichen Afrika werden sollte), die von seinem warmen Eifer für praktisches Christenthum Zeugniß gibt, — sodann durch seine für die Quellengeschichte des Kirchenrechts wichtige Breviatio canonum ecclesiasticorum, eine Zusammenstellung des größten Theils der griechischen und afrikanischen Synodalbeschlüsse in 232 nach Materien abgetheilten Kapiteln, — und endlich durch seine ebenso freimüthige als verständige Betheiligung am Dreicapitelstreit. Von dem karakterlosen Bischof Vigilius von Rom durch die römischen Diakonen Anatolius und Pelagius zu einem Gutachten aufgefordert, sprach sich Fulgentius Ferr. ebenso wie andere afrikanische Theologen, z. B. Facundus von Hermiane u. A., sehr entschieden gegen die Verdammung der drei Kapitel und somit gegen die Annahme des kaiserlichen Edikts aus (in seiner Schrift Epistola pro tribus capitulis adversus Acephalos) und zwar hauptsächlich aus drei Gründen: die Auctorität allgemeiner Concilien, denen die erste Stelle nach der heil. Schrift gebühre, dürfe nicht durch nachträgliche Revision ihrer Beschlüsse wankend gemacht werden, — eine Excommunication Verstorbener sey unstatthaft, — ein Einzelner dürfe nicht seiner individuellen Ansicht durch die Unterzeichnung Vieler ein Ansehen verschaffen, das nur der heil. Schrift gebühre und durch das der freien Entscheidung Anderer vorgegriffen werde. Diese 546 geschriebene Schrift trug wesentlich bei zu der kräftigen oppositionellen Haltung der nordafrikanischen Kirche in jenem Streit, dessen weiteren Verlauf jedoch Fulgentius Ferr. nicht mehr erlebte.

Ausgaben seiner Schriften: zuerst theilweise von Achill. Tatius 1518; die breviatio canonum zuerst von Pithöus, Paris 1588, nachher öfter z. B. von Justelli in der bibl. jur. canon. I. p. 448, Meermann thes. t. I.; die zwei Briefe an Fulg. Rusp. ed. Sirmond.; seine sämmtl. Werke herausg. v. P. F. Chifflet, Dijon 1649. — Eine Streitschrift gegen Arianer und andere Häretiker von Fulgentius Ferrandus (oder Ruspensis?) hat A. Mai herausg. Nov. Collect. t. III.

Vgl. über ihn *Cave*, hist. lit. I. p. 514. *Dupin*, nouv. Bibl. V. p. 29 und die bekannten kirchengesch. Werke. Wagenmann.

Fulgentius von Ruspe, Bischof und kirchlicher Schriftsteller im 6. Jahrhundert, ist geboren im Jahr 478 in der nordafrikanischen Stadt Telepte, aus vornehmer Familie, erhielt nach seines Vaters frühem Tod von seiner Mutter Marianna und geschickten Lehrern eine sorgfältige christliche Erziehung und gelehrte Ausbildung, ward wegen seiner Kenntnisse und seines Karakters in jungen Jahren Prokurator seiner Vaterstadt, folgte aber gegen den Wunsch seiner Mutter bald seinem Hang zur Einsamkeit und Ascese und trat in ein Kloster zu Byzacene, wo er sich den strengsten Uebungen unterwarf. Durch die damaligen Verfolgungen der Katholiken in Nordafrika ward er zuerst in ein anderes Kloster getrieben, später zu Reisen nach Sicilien, Rom u. a. Orte veranlaßt, nach seiner Rückkehr in's Vaterland aber, nachdem er ein neues Kloster gegründet und zum Priester sich hatte weihen lassen, wurde er im Jahr 504 zum Bischof von Ruspe in der Provinz Byzacene gewählt. Kaum hatte er sich, unter fortwährender Beibehaltung der mönchischen Lebensweise, seinem bischöflichen Amte mit großem Eifer gewidmet, so traf ihn mit mehr als 60 andern katholischen Bischöfen Nordafrika's das Loos der Verbannung durch den arianischen Vandalenkönig Trasimund. Auf der Insel Sardinien, wohin er mit der Mehrzahl der Vertriebenen sich begab, eröffnete sich ihm ein neues Feld praktisch-kirchlicher und literarischer Thätigkeit; Fulgentius nahm sich der Landeseinwohner an,

sorgte für die Armen, gründete ein monasterium clericorum nach Augustins Regel u. dgl.; besonders aber war es hier, wo er mit der Schrift des Faustus von Riez de gratia Dei et lib. arbitrio bekannt wurde, und auf Anregung der scythischen Mönche und aus Auftrag einer sardinischen Synode der afrikanischen Bischöfe zu Widerlegung des Faustus seine drei Bücher de veritate praedestinationis et gratiae Dei und die (verlornen) sieben Bücher de gratia et libero arbitrio responsiones schrieb und dadurch eine neue Wendung des semipelagianischen Streits herbeiführte. Nach zwölfjährigem Exil wurde ihm mit Rücksicht auf die schonende Weise, wie er sich über die strittigen Glaubenslehren aussprach, wieder erlaubt nach Carthago zu kommen; allein auf die Verdächtigungen arianischer Bischöfe hin zum zweitenmal verbannt, kehrte er erst nach Trasimunds Tod 523 mit den andern Verbannten nach Afrika und zu seiner Gemeinde in Ruspe zurück, die ihn mit großer Freude empfing und bei der er nun das Ende seines Lebens vollends ungestört und in eifriger Thätigkeit verbrachte. Im Vorgefühl des nahenden Todes zog er sich heimlich in das Inselkloster Circina zurück, um sich hier auf die Ewigkeit vorzubereiten, mußte aber diesen Sitz nochmals mit seinem Kloster in Ruspe vertauschen, wo er sodann am 1. Jan. 533 starb. — Die Schriften des Fulgentius, zum Theil nur in Fragmenten vorhanden, sind meist polemischen Inhalts, gegen den späteren Arianismus und den Semipelagianismus gerichtet. Zu ersteren gehören contra objectiones Arianorum — ad Trasimundum l. III. — de S. Trinitate — de processione Spiritus S. (nur in Fragmenten erhalten); zu den antipelagianischen ad Monimum l. III. — de fide ad Petrum — de remissione peccatorum l. II. — de veritate praedestinationis et gratiae Dei l. III. — de gratia et lib. arbitrio responsiones (s. oben) — 18 epistolae meist aus dem Exil — und zehn streng augustinisch gehaltene Predigten. Seine tüchtige ebenso scharfe als gemäßigte, besonders von allen bedenklichen Consequenzen der Prädestinationslehre sich ferne haltende Vertheidigung des Augustinismus verschaffte diesem zuerst wieder größere Anerkennung im Abendland und bald den (nominellen) Sieg; Fulgentius selbst ward um seines dogmatischen Standpunkts wie um seiner persönlichen und schriftstellerischen Vorzüge willen („in confessione fuit clarus, in scripturis divinis copiose eruditus, in loquendo dulcis, in docendo et disserendo subtilis“ *Isidor.*) der „Augustinus seines Jahrhunderts“ genannt. — Eine alte Lebensbeschreibung des Fulgentius Ruspe rührt wahrscheinlich von seinem gleichnamigen Schüler und Freund Fulgentius Ferrandus her.

Ausgaben: von Sirmond, Paris 1623, Fol.; von Raynaud, Lyon 1633, Fol.; die vollständigste von Mangeant Paris 1684, 4. — S. über ihn Acta Sanctor. Jan. T. I. p. 32; *Cave*, hist. lib. script. eccl. I. p. 1373; die Kirchengesch. von Gieseler, Neander, Gfrörer; Bähr, Gesch. der r. Litt. Suppl. III. §. 184, Wiggers Aug. u. Pel. II. S. 369 ff. **Wagenmann.**

Fundatio beneficii, s. *Beneficium eccles.*

Fundamentalartikel, s. Glaube.

Fürbitte — unter Lebenden (die Fürbitte der Heiligen siehe u. d. A. Heilige) ist eine Art des christlichen Gebets, das bekanntlich in Lob und Dank; Bitte und Fürbitte eingetheilt wird, und bezeichnet das Beten für Andere. Diese Fürbitte, für welche im Alten Testament die Bitte Abrahams für Sodom und Gomorrha, 1 Mos. 18, 23., und Mosis für Israel, 2 Mos. 32, 32; 4 Mos. 14, 13 ff., die bezeichnendsten Beispiele sind, ist dem Christen geboten durch das Vorbild seines Heilands, Joh. 17. und durch dessen ausdrückliche Anweisung, Matth. 5, 44., sowie durch das Beispiel, Phil. 1, 3., und die Lehre der Apostel, Jakobi 5, 16.; sie ist als solche indirekt eingeschlossen im Vater unser, da auch der Einzelne nach des Meisters Anweisung nicht zu seinem, sondern zu unserm Vater beten und somit bei jeder Bitte auch in Liebe derer gedenken soll, mit welchen er durch Natur- oder Geistesband in Liebe verbunden ist; sie umfaßt zunächst allerdings die nächsten Angehörigen, die wir kennen und lieben, aber dehnt sich aus (zweite Bitte) auf alle Menschen, die in's Reich des Heilands gehören, sey's daß sie schon darin sind, sey's daß es ihnen bestimmt ist; sie ist insbesondere eine christliche Lie-

Fürbitte für die Feinde, Matth. 5, 44. Luk. 23, 34., und für alle diejenigen, mit welchen wir bei gestörtem Verhältniße, bei geistiger Unmündigkeit, geistiger Verirrung (vgl. Augustin's Mutter) oder bei äußerlicher Entfernung nicht reden können, daß wir für sie mit Gott reden und unsere und ihre Sache ihm anbefehlen; die Fürbitte geht wie die Bitte nicht auf das Geistliche allein, sondern (wie die vierte Bitte) auch auf das Leibliche, doch unter der Bedingung von Matth. 6, 33. Wenn das Gebet in Christi Namen Joh. 16, 33., erhörlich ist, so ist unter diesem ganz besonders die Fürbitte begriffen, welche die göttliche Reichssache dem Einzelnen schon in dem Gedanken nahe legt, daß er nicht für sich allein stehe, nicht für sich allein lebe, sondern als Glied eines größern Ganzen, das seine Spitze im Reiche Christi hat, daß er sey ein Glied des großen Leibes und daß im Gedanken an 1 Kor. 12, 26., fremde Leiden eigene Leiden, fremde Freude, Röm. 12, 15., eigene Freude sey, daß er eben deswegen, mit Alban Stolz zu reden, weder im Leben noch im Beten thun dürfe, „als ob er ein ganz absonderlicher Mensch wäre, die andern Menschen aber Gottes Vieh und Hausgesinde." So ist die Fürbitte die eigentliche Weihe und Krone des Gebetslebens, in welchem, was Paulus, 1 Kor. 13. von der Liebe preist, im innersten Herzensgrunde, also in der reinsten Wahrheit, offenbar wird. Insbesondere ist 1 Timoth. 2, 1—6. die Pflicht der Fürbitte begründet 1) im Gedanken an Gott, aller Menschen Vater, welcher will, daß allen Menschen geholfen werde und es ist somit als ein Theil unseres Gottesdienstes anzusehen, daß wir da zumal, wo wir in der That keine Hand anlegen können, durch unser Gebet wenigstens mithelfen, den Willen Gottes zur Erfüllung zu bringen, wir also insbesondere auf dem Gebiete der Missionsthätigkeit, welches die zweite Bitte uns nahe legt, und in welchem auch Paulus, Ephes. 6, 18. 19., für sich die Fürbitte der christlichen Gemeinden in Anspruch nimmt: weswegen die Fürbitten in den Kollekten auch einen besondern Theil des christlichen Gemeindegottesdienstes ausfüllen. 2) Noch von einer anderen Seite ist in der angeführten Stelle des ersten Timotheusbriefes die Pflichtmäßigkeit der Fürbitte dem Christen nahe gelegt. Wenn wir bauen auf die Fürbitte unseres Hohepriesters Jesu Christi, Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 26., und auf der andern Seite als evangelische Christen auf das allgemeine Priesterthum, 1 Petri 2, 9., einen Anspruch haben, so nehmen wir an dieser Mittlerthätigkeit Jesu Christi für uns Theil in der Fürbitte, in welcher wir ein Abbild des Hohepriesterthums Christi haben, nur freilich mit dem, alles Kanonisirende vernichtenden Vorbehalte, daß dieser Ehrenantheil keinem Menschen um seiner selbst willen zukomme, sondern um deß willen allein, der als der Sündlosreine, der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen. Endlich ist 3) 1 Timoth. 2, 1. 2. die Fürbitte unsere Pflicht gegen die menschliche Gesellschaft, in der wir leben und in der wir, Röm. 13., eine Ordnung Gottes zu erkennen haben. Wie Steuerzahlen, Kriegsdienst ꝛc. zur christlichen Bürgerpflicht gehören, so ist vor Gott auch das christliche Staatsleben dadurch geheiligt, daß wir es vor ihm auf dem Herzen tragen und in der Fürbitte, die keines Menschen Auge offenbar ist, zeigt sich am wahrsten, daß der beste Christ auch der beste Bürger ist; gerade in Zeiten, in denen das Volks- und Staatsleben menschlich unheilbare Wunden zeigt und der Schaden Josephs offen da liegt, in denen der Einzelne an seiner thätigen, eingreifenden Hülfe verzweifeln muß, ist die Fürbitte das Einzige, was ihm oft bleibt und was — hilft, wie Luther, dessen Sache Quietismus doch am wenigsten gewesen ist, selbst alle gewonnenen Schlachten eines königlichen Feldherrn (in der Erklärung von Joh. 14—16.) nicht dem Erfolge seiner Waffen, sondern der Fürbitte seiner gläubigen Unterthanen will zugeschrieben wissen, und für alle Fälle auch der Fürbitte gilt Jakobi 5, 16. **Karl Beck.**

Furcht Gottes, s. Gottesfurcht.

Furseus, Missionär und Abt bei den Ostangeln auf der britischen Insel, Stifter des Klosters Lagny in der Nähe von Paris, wurde in Irland geboren, wo er zuerst ein Kloster mit strenger Zucht gründete. Von hier aus wandte er sich nach Ostanglien und errichtete die Abtei Knobbersburg, die er, nachdem er ihr kurze Zeit vorgestanden

war, seinem Bruder Foillan überließ, um sich mit seinem andern Bruder Ultan in die Einöde zu beschaulichem Leben und Handarbeit zurückzuziehen. Während Penda, König von Mercien, in dem von ihm besiegten Ostanglien gegen die Christen wüthete, flüchtete Furseus nach Frankreich und gründete dort mit Unterstützung von Chlodwig II. das Kloster Lagny. Sein Tod fällt zwischen die Jahre 650 und 654. Besonders Aufsehen erregte Furseus durch seine Visionen und Verzückungen, in welchen er Engel sehen und hören wollte. Dieselben sind ausführlich erzählt bei Boll. in vita S. Fursei ad 16. Jan.; *Mabill.*, Acta SS. Ord. S. B. I. ad a. 650. Annal. Mabill. I. catol. general. p. 731. *Beda*, hist. gent. Angl. eccl. 2, 19—23. P.

Fußwaschen bei den Hebräern, s. Reinigungen.

Fußwaschung am grünen Donnerstag. Der Gebrauch der Sandalen statt der Schuhe forderte von dem durch Klima, Sitte und Religion zu vielfachen Reinigungen angewiesenen Morgenländer namentlich auch die Waschung der Füße. Sie wurde ein Stück der Gastfreundschaft, ein Beweis der Ehrenbezeugung gegen fremde Reisende. Abraham bietet den drei Engeln (1 Mos. 18, 4.), Lot den zwei Engeln (19, 2.), Abigail den Gesandten Davids (1 Sam. 25, 41.) Wasser zum Fußwaschen an, der Pharisäer Simon aber hat Jesu »nicht einmal Wasser gegeben zu seinen Füßen;« dafür hat das sündige Weib (Luk. 7, 38. 44.) seine Füße mit Thränen genetzt, und mit den Haaren ihres Hauptes getrocknet. Bei der letzten Mahlzeit wusch nun Jesus selbst seinen Jüngern die Füße, Joh. 13, 4. Er gab ihnen damit ein Sinn- und ein Vorbild. Sinnbildlich wollte er ihnen zeigen 1) daß nur wer von ihm, dem Lamme Gottes sich (seine Sünden) waschen lasse, Theil an ihm habe und 2) daß wer solche einmalige Reinigung »im Blute des Lammes« erhalten, ferner sich von ihm die Füße bloß, aber diese immer wieder frisch waschen lassen müsse, so lange er auf dieser schmutzigen Erde wandle; der einmal Gerechtfertigte bedürfe fortwährend der Vergebung zur Heiligung. — Wenn dann Jesus gerade bei der Stiftung des h. Abendmahls die sinnbildliche Handlung des Fußwaschens vornahm, so liegt es nahe, gerade den »oft« zu wiederholenden Genuß des h. Abendmahls als eine dem bußfertigen und glaubigen Christen vom Herrn immer wieder neu gewährte Fußwaschung zu betrachten. Zugleich soll sich gerade in der h. Communion dem Christen auch das Vorbild jener Handlung Jesu frisch ein- und ausprägen. Ein Beispiel der demüthigen Herablassung zu den Brüdern, der helfenden, tragenden, duldenden, insbesondere zu gegenseitiger Reinigung von anklebenden Sünden dienenden Liebe auch gegen die schmutzigsten Glieder des Leibes, der da ist die Gemeine, wollte der Herr für alle Zeiten und Christen geben.

Es konnte nicht fehlen, daß die nachapostolische Zeit (1 Tim. 5, 10. ist das »der Heiligen Füße waschen« nach alter Sitte nur ein Theil auch der apostolischen Gastfreiheit) nicht bloß den Sinn, sondern das Werk der Fußwaschung Jesu buchstäblich als ein Gebot für alle Zeiten fortgepflanzt wissen wollte. Die Spuren solcher Sitte in der spätern Zeit der alten Kirche hat Bingham IV., 394 gesammelt. Augustinus bezeugt (Ep. 118 ad Januarium) den kirchlichen Gebrauch und zugleich die Ungewißheit über den Tag, der durch denselben verherrlicht werden sollte. Diesen Tag bestimmte die Synode von Toledo 694 c. 3. als denjenigen, an dem der Herr selbst die Fußwaschung vornahm: den Donnerstag als den 14. Nisan. In der griech. Kirche galt das Fußwaschen sogar für ein Sakrament. Auch in der römischen Kirche wurde es von Bernhard von Clairvaux dringend empfohlen als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum. Trotzdem ist der Ritus weder im Morgen- noch im Abendlande eine öffentliche und an allen Communikanten vollzogene, kirchliche Handlung geworden. An den Sitzen der Fürsten und Bischöfe findet sie sich häufig im Mittelalter. In den griechischen Klöstern wie auch am russischen Kaiserhofe wird sie noch heute mit großer Feierlichkeit vollzogen. (Leo Allat. de dom. et hebd. graec. 21.) Am Hofe des Pabstes, an den Höfen zu Wien, München, Madrid, Lissabon, (Paris), in den römisch-katholischen Kathedral-Kirchen und Klöstern übt ebenfalls bis auf den heutigen Tag der Pabst, der Kaiser, der König, der Klostervorsteher buchstäblich den Ritus genau nach dem Beispiele Jesu gewöhnlich an

zwölf armen alten Männern, die alsdann ein kleines Geschenk erhalten, oder an zwölf Welt- und Klostergeistlichen. In Rom (wo es wie in einigen andern Kirchen dreizehn sind, Bened. XIV. de festis p. 1, cap. 6. n. 56.) sitzen die Repräsentanten der Jünger in weißwollenen Kutten in der Clementinischen Kapelle, wo ihnen der Pabst gleichfalls mit einer einfachen, weißen Tunika bekleidet, einige Tropfen Wasser auf den rechten Fuß spritzt, diesen abtrocknet und küßt. Beim Anfange der Ceremonie wird die Antiphonie mandatum novum do vobis gesungen, wovon die Handlung des Pedilavium auch selber Mandatum genannt wird, hernach findet in der Paulskirche das Mahl statt, bei dem der Pabst, von seinen Kammerherren unterstützt, die zwölf (13) Apostel bedient, die sich am Schlusse der Mahlzeit das weißwollene Kleid, das Handtuch, womit Jedem der Fuß abgetrocknet worden ist, die Ueberreste des Mahls und eine kleine silberne Denkmünze, (aber nicht mehr, wie früher, den silbernen Becher, aus dem sie getrunken haben) mitnehmen dürfen.

Die Reformation, zumal Luther, erhob sich auch (vgl. seine Predigt am grünen Donnerstag vom Fußwaschen in der Hauspostille) gegen „jenes heuchlische Fußwaschen, da ein Pabst, Abt oder Prior seinen Mönchen, ein Bischof seinem Capitel die Füße wäscht, sich wohl dabei bücket, aber die, welchen er sie wäscht, sich noch tiefer vor ihm bücken läßt; während Christus gerade ein Vorbild der sich selbst entäußernden Demuth und Liebe, welche des Andern Bürde trägt, zumal denen gegeben, so von Gott mit sonderlichen Gaben begnadet und zum Kirchenamt berufen sind.“ „Darum ist's um das Fußwaschen, so mit Wasser geschieht, nicht zu thun; sonst müßte man nicht allein zwölfen, sondern Jedermann die Füße waschen, und wäre den Leuten viel besser gedienet, daß man ihnen ein gemein Bad bestellete, und wüsche ihnen auch den ganzen Leib. Willst du dem Nächsten die Füße waschen, so schaue zu, daß du von Herzen dich demüthigest und Jedermann helfest, daß er sich bessern möge.“ Hiernach suchte die evangel. Kirche den Geist und Sinn dieser Handlung Christi in die Herzen zu pflanzen durch fleißige Predigt von diesem Evangelium, zumal in der Leidenswoche. In Schwäbisch Hall wird noch jetzt alljährlich am Mittwoch in der Katharinenkirche eine besondere „Fußwaschungspredigt“ gehalten.

Die englisch-bischöfliche Kirche hielt zuerst die buchstäbliche Uebung in Brauch; später wurde sie abgeschafft und es sollten dafür soviel arme Männer und Weiber, als die Zahl der Lebensjahre des Regenten betrage, in der Kapelle bei Whitehall Kleider, Nahrungsmittel und so viel Silbergeldstücke erhalten, als eben der König Jahre zähle.

Die Wiedertäufer erklärten sich auf's Entschiedenste für das Fußwaschen, das sie mit Berufung auf Joh. 13, 14. 1 Tim. 5, 10. als ein von Christo selbst eingesetztes und anbefohlenes Sakrament beibehielten; dadurch das Gewaschenseyn durch das Blut Christi und „sein tiefes Erniedrigungsexempel“ uns zu Gemüthe geführt werden soll, wie denn auch der Apostel Paulus das Fußwaschen mit unter die Werke der Tugenden hat vorgestellet (s. Confessio der vereinigten Taufgesinnten oder Mennoniten vom Jahre 1660). Das lutherische Oberconsistorium zu Dresden verurtheilte 1718 wegen solchen „gräulichen papistischen Unfugs“ zwölf lutherische Bürger aus Weida im Voigtlande, die sich vom Herzog Moritz Wilhelm zu Zeitz die Füße hatten waschen lassen, zur öffentlichen Kirchenbuße.

Wie die herrnhuter Brüdergemeinde die alten Liebesmahle wieder aufnahm, so nahm sie auch das Fußwaschen, doch weislich ohne festes Gebot, je nach Umständen freigegeben, also auch nicht bloß für den Grünendonnerstag, wieder in Uebung. Es wird nicht bloß von den Vorstehern an den Gemeindegliedern, sondern auch von diesen wechselseitig vollzogen, während ein die symbolische Handlung erklärender Gesang ertönt, in welchem sie als „die kleine Taufe“ bezeichnet wird, die nur nach ihres „Souveränes“ Anweisung geschehen soll. „Er setzt sein Jüngervolk in Stand zum Ablaß aller Sünden; wie leicht kann nun der Jünger Hand den Staub der Füße finden.“ (Vgl. Alt, der christl. Kultus, 1851. S. 314.)

Heinrich Merz.

Digitized by Google

G.

Gabler, Johann Philipp, Professor der Theologie zu Altdorf und Jena, wurde geboren am 4. Juni 1753 zu Frankfurt am Main, wo sein Vater Actuarius des Consistoriums war. Zehn Jahre lang auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter dem Rector Purmann unterrichtet, studirte er sechs Jahre von 1772 bis 1778 in Jena, wo der ihm fast gleichaltrige Eichhorn (geb. 1752, ord. Prof. zu Jena 1774) und Griesbach (geb. 1745) diejenigen unter seinen Lehrern wurden, welche seine ganze theologische Richtung für immer bestimmten; „beinahe," dies sind vielleicht seine eigenen Worte (Will, Nürnberg. Gel.-Lex. 5, 384.), „wäre er von der Theologie abgetreten, wenn er sich nicht durch Griesbachs Vorlesungen über christliche Kirchengeschichte, Hermeneutik, Kritik und Exegese des N. T. wieder mit dieser Wissenschaft ausgesöhnt hätte." Nach einigen Jahren zuerst in Frankfurt (Oct. 1778), dann als Repetent in Göttingen, (Ostern 1780) und zuletzt als Professor am Archigymnasium zu Dortmund (Herbst 1783) wurde er im August 1785 als ord. Professor der Theologie und als Diakonus nach Altdorf berufen, und verlebte hier fast zwanzig seiner besten Jahre. Im Jahre 1804 wurde er nach Jena berufen noch neben seinen Lehrer Griesbach, und rückte 1812 nach dessen Tode in die erste theologische Professur ein; er verlebte hier unter Karl Augusts schützender Regierung die ganze verhängnißvolle Zeit von 1804 an bis 1826, wie er denn schon im October 1806 nach der Schlacht von Jena als Prorector Napoleons Gegenwart zu bestehen hatte, und erhielt nachher von seinem Fürsten mancherlei Auszeichnung, Orden, Ernennung zum Kirchenrath u. s. f. Als theologischer Schriftsteller ist er nur durch eine einzige größere Schrift bekannt geworden, durch seine Bearbeitung von Eichhorns Urgeschichte mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben, Altdorf und Nürnberg, 1790—93, 2 Bde. in 3 Abth.; außerdem aber durch eine sehr große Menge lateinischer und deutscher Programme und Abhandlungen, die letzteren großentheils in den von 1798 bis 1811 von ihm herausgegebenen Zeitschriften, zuerst „neuestes theologisches Journal" 1798—1800, 6 Bde. als Fortsetzung (Bd. 12—17.), dieser zuerst von Ammon, Hänlein und Paulus redigirten Zeitschrift, dann „Journal für theol. Literatur," 6 Bde. 1801—1804, und zuletzt „Journ. f. auserlesene theol. Lit.," 6 Bde. 1805—1811; er hat selbst den größern Theil der Aufsätze in seinem theologischen Journal für sein Werk erklärt. Diese kleineren Arbeiten sind theils kirchenhistorischen, theils dogmatischen Inhalts, theils und am meisten betreffen sie Auslegung und Kritik neutestamentlicher Erzählungen und Aussprüche. Hier überall solide Gelehrsamkeit, besonders Belesenheit und Gründlichkeit der Behandlung bis zur Umständlichkeit; auch in einigen Fällen bedeutende und folgenreiche Gedanken, wie die Rede, mit welcher er 1787 seine theologische Professur in Altdorf antrat, „de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus" in welcher er Aufgabe und Begriff der biblischen Theologie als einer bloß historischen Wissenschaft im Gegensatz gegen die für wechselndes Bedürfniß ungleich auffassende und begründende Dogmatik schärfer und entschiedener, als wohl jemals vorher geschehen war, bestimmte; Vieles aber gehört der leidigen natürlichen Erklärung neutestamentlicher Facta an: bei der Verklärung ein Gewitter, Lazarus scheintodt, dies aber eine Fügung „zur Befestigung des Ansehens Jesu," das Zimmer zur Abendmahlsfeier vorher bestellt, der Engel, Luk. 22, 43., aus einer Sage entstanden, u. dergl.; methodischer wird an der Versuchungsgeschichte ausgeführt, wie Auslegung und Erklärung auseinander gehalten werden müßten. Dieser Rationalismus verband sich aber bei ihm fast in Herders Weise und fern von aller Frivolität mit einer tief empfundenen Anerkennung und Bewunderung der religiösen und sittlichen Hoheit und Würde und wenn nicht der Gottheit doch der Göttlichkeit Christi; ebenso mit einer muthigen und männlichen für grobe und feine Intriguen unzugänglichen und unfähigen Gradheit und Ehrenhaftigkeit des Karakters, welche sich auch stets in unverhaltener, nur zuweilen auch über

Kleinigkeiten mit Gründlichkeit erstreckter Freimüthigkeit kund gab; als neues Pabstthum verwarf er bindende Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnißschriften, als unchristlich aber auch jedes, was er mit dem Ernst und der Würde des Christenthums unvereinbar fand, in einem Maße unbedingt, daß er z. B. als Director des theologischen Seminars bei Interpretation freigewählter alttestamentlicher Stellen durch die Mitglieder desselben eine Arbeit über das Hohelied wegen der mit dem Ernst der Anstalt streitenden Frivolität dieses Buches mit Entrüstung als unschicklich tadelte. Dieser tiefe sittliche Ernst und diese tapfere Ehrlichkeit gewann ihm auch mehr noch die Liebe als die Dankbarkeit seiner Schüler, wie auch er wieder bis in sein höchstes Alter für gar nichts Anderes, als für seine Lehrerthätigkeit und seine ununterbrochene Arbeit dafür lebte und Interesse hatte, und sich in dieser Pflichttreue und in der Freude an seinen Zuhörern jung erhielt; es war, als könne er sich nicht von ihnen losreißen, wenn er im Winter oft erst in der Charwoche spät Abends nach täglichen fünf- und mehrstündigen Vorträgen die Dogmatik schloß. So war auch sein Ende, noch als Siebenziger kraftvoll und schön, die dicken braunen Locken von keinem grauen Haar entstellt, ward er nur in den Ferien krank, wenn ihm die Freude der Vorlesung fehlte; aber der Tod fand ihn mitten in seiner Arbeit, aus der Vorlesung in sein Zimmer zurückkehrend, Buch und Heft noch in der Hand, legte er den Kopf auf seinen Arbeitstisch nieder, und war verschieden, 73 Jahr alt, am 17. Febr. 1826.

Eine Auswahl aus seinen deutschen Abhandlungen, Reden und kleineren Schriften, und seine sämmtlichen lateinischen Programme und Reden, nur die ausführlichen Einleitungen zu seiner Ausgabe von Griesbachs opusculis academicis (2 Bde., Jena 1824—25) ausgenommen, wurden von zweien seiner Söhne, Theodor August und Johann Gottfried Gabler (auch Georg Andreas G., Schüler und Nachfolger Hegels in Berlin, war sein Sohn) zu Ulm 1831 in zwei Bänden herausgegeben. Hier ist auch die autobiographische Notiz, welche Gabler für Eichstädt's Annales academiae Jenensis (Jena 1823. 4.) geschrieben und dort, S. 3—10., mit einer Anzeige aller seiner Abhandlungen in seinem theol. Journal versehen hatte, ohne dies Verzeichniß wiederholt und ergänzt von seinem jüngsten Sohne Maximilian. Dort sind auch andere Nachrichten über ihn nachgewiesen; eine besondere Denkschrift vom Lic. W. Schröter, Erinnerungen an Joh. Phil. Gabler, Jena 1827. **Henke.**

Gabriel (גַּבְרִיאֵל = Mann Gottes) ist der Name eines Engels, welcher im A. T. Dan. 8, 16; 9, 21., im N. Luk. 1, 19. 26. vorkommt. An der ersten dieser Stellen erhält Gabriel den göttlichen Auftrag, dem Daniel das Gesicht vom Widder und Ziegenbock, das er so eben geschaut, auszulegen; an der zweiten wird er zu dem nämlichen Propheten auf dessen Bußgebet für Israel hingesandt und theilt ihm die merkwürdige messianische Weissagung von den 70 Jahrwochen mit; bei Lukas verkündigt er dem Zacharias die Geburt des Vorläufers Christi, der Maria die Geburt Christi selbst. Allenthalben mithin finden wir Gabriel als Verkündiger göttlicher Rathschlüsse, und zwar nur höchst wichtiger Rathschlüsse, die sich entweder auf den Messias oder auf den Antimessias (Antiochus Epiphanes) beziehen. Außer Gabriel wird in der heil. Schrift nur noch Ein Engel mit Namen genannt, Michael, und zwar ebenfalls zuerst bei Daniel (10, 13. 21; 12, 1.), dann im N. T. Jud. 9. Off. 12, 7. Es ist natürlich, daß wir in den Schriften, welche davon ihren Namen haben, daß in ihnen der Vorhang vor der unsichtbaren Welt weggezogen ist (*ἀπο-καλύπτειν*), die reichsten Aufschlüsse über die Engel finden, wie in der Off. Joh., so bei Daniel, dem alttestamentlichen Apokalyptiker; bedeutsam aber ist, daß Daniel für seinen Gabriel, wie für seinen Michael neutestamentliche Bestätigung erhält, ja daß Gabriel insbesondere, wie er schon Dan. 9. die Erscheinung des Messias weissagt, in die Thatsache aller Thatsachen, die Geburt Christi, verflochten ist. Michael erscheint überall als der Hüter und Vorkämpfer des Volkes und der Sache Gottes gegenüber den gottwidrigen Geistesmächten, mithin ebenso als Vollstrecker, wie Gabriel als Verkündiger der göttlichen Rathschlüsse. Wenn die Engel überhaupt die kreatürlichen Werkzeuge der Wirksamkeit und insbesondere der Offenbarung Gottes

in der Welt sind, und die Offenbarung als That- und als Wortoffenbarung (Wunder und Weissagung) in die Erscheinung tritt, so haben wir mithin in jenen beiden, allein mit Namen genannten Engeln die Hauptrepräsentanten des Geschäfts der Engel: Michael ist der Mann der That, Gabriel der des Worts. Michael heißt Erzengel (Jud. 9. vgl. Dan. 10, 13; 12, 1.); es ist die Frage, ob auch Gabriel, der in der Bibel nie ausdrücklich so genannt wird, als ein solcher betrachtet werden darf. Er nennt sich selbst (Luk. 1, 19.) *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*, und dies erinnert unmittelbar an jene *οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι, οἳ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἑστήκασιν*, Off. 8, 2., welchen die sieben Posaunen gegeben werden. Daß dies bekannte ausgezeichnete Engel sind (Tob. 12, 15.) scheint schon aus der Vergleichung mit den sieben Engeln der Zornschalen hervorzugehen, die weder mit dem Artikel noch mit dem Prädikat des Stehens vor Gott bezeichnet werden (Off. 15, 1.);*) und daß es Erzengel sind, wie Bengel, de Wette u. A. annehmen, darauf dürfte schon die Parallelstelle, 1 Thess. 4, 16., führen, denn die sieben Posaunen sind doch wohl nichts Anderes, als jene letzte Posaune, die Schlachtmusik, welche das Kommen des Herrn an der Spitze des himmlischen Heeres zur Besiegung und Vernichtung des Antichrist ankündigt, und welche Paulus hier Erzengelstimme und Gottesposaune nennt (der artikellose sing. *ἀρχαγγέλου* ist wohl generell, wie unser: Erzengelstimme). Ist also Gabriel als „der vor Gott Stehende" unter jenen Sieben, so wird er auch Erzengel genannt werden dürfen. In der rabbinischen und apokryphischen Theologie ist die Lehre von den Erzengeln weiter ausgebildet, und Gabriel pflegt immer unter denselben genannt zu werden. Tob. 12, 15. nennt sich Raphael *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ προςαναφέρουσιν τας προςευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰςπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου.* Uebrigens werden Zahl und Namen der Erzengel verschieden angegeben; das Buch Henoch z. B. nennt K. 9. Michael, Uriel, Raphael und Gabriel als *οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι*, K. 20. fügt es noch zwei weitere hinzu, um K. 40. wieder auf die Vierzahl zurückzukommen, wobei statt Uriel Phanuel genannt wird. Vgl. besonders die sorgfältige Untersuchung von G. L. Hahn in s. Theol. des N. T., I, S. 286 ff., wo auch die jüdische Theologie berücksichtigt, sowie die entgegenstehende Ansicht Hofmann's (Schriftbeweis I, S. 293 ff.), der eine Rangordnung der Engel läugnet, besprochen ist.

Auberlen.

Gad (גָּד = Glück) war der erste Sohn Jakobs von Leahs Magd Silpah (Gen. 30, 9 ff.). Der auf ihn sich zurückführende Stamm Israels zählte beim Auszug aus Aegypten 45,650 waffenfähige Männer, gegen Ende des Wüstenzuges aber nur noch 40,500 Mann (Num. 1, 24 f.; 26, 15 ff.); er lagerte mit Ruben und Simeon auf der Südseite des Heiligthums, Num. 2, 14 ff., und folgte auf dem Zuge den Gerschoniten und Merariten, welche die äußeren Theile der heiligen Wohnung trugen, ging aber den Kehathiten, die mit den heiligen Geräthen nachfolgten, voran, Num. 10, 17 ff. Der Stamm zerfiel in 7 Unterabtheilungen oder Geschlechter, Gen. 46, 16. Num. 26, 15 f., wogegen die Chron. I. 5, 11 ff. nach Geschlechtsverzeichnissen aus den Zeiten des Königs Jerobeam von Israel und Jotham von Juda (V. 17.) nur vier Zweige mit sieben „Brüdern," d. i. Nebenästen anführt, deren Namen völlig abweichen von den im Pentateuch genannten. Als Stammgebiet erhielt Gad einen Theil des Ostjordanlandes (Num. 32. Jos. 22, 25. 1 Sam. 13, 7.), in Basan und Gilead, also einen Theil des heutigen Belka (Burckhardt, Reisen in Syrien, II. S. 598 f. 628.); während der Stamm Ruben die südliche, der halbe Stamm Manasse die nördliche Grenze bildete, erstreckte sich das Gebiet Gad's außerdem in einem schmalen Streifen dem Ostufer des Jordan entlang

---

*) Es ist zwischen den Siegeln, Posaunen und Schalen der Apokalypse ein Antiklimax in dieser Beziehung: die Siegel werden durch Christum selbst geöffnet, die Posaunen durch die Erzengel geblasen, die Schalen durch gewöhnliche Engel ausgegossen. Aehnlich erfolgt Satans Sturz aus dem Himmel durch Michael, seine Bindung durch einen gewöhnlichen Engel (Off. 12, 7; 20, 1.).

bis an den See Genezareth (Deut. 3, 12. 16.) und wurde im Osten durch den Jabbok von den Ammonitern getrennt (Jos. 13, 24 ff.). Als letztere in der Richterperiode den zur Zeit der Eroberung des Landes von den Amoritern besetzten Landstrich in Anspruch nahmen (Richt. 11, 13. 15. 23 ff. und Jos. 13, 25., vgl. Bertheau, Comm. z. d. B. d. Richt. S. 158 ff. und oben Bd. I. S. 284 f. 287.) und die Gaditen hart bedrängten, vermochten sich diese doch endlich ihrer zu erwehren und brachten ihnen sogar unter Anführung ihres Helden Jephthah eine große Niederlage bei; ja, als darob die mächtigen Ephraimiten mit Gad Streit anfingen, wurden auch diese geschlagen und bis an den Jordan verfolgt, Richt. 10, 8. 17; 11, 4 ff.; K. 12. Gad hatte sein Gebiet, das sich zur Viehzucht vorzüglich eignete (Num. 32, 1. 4.), im Verein mit Ruben und halb Manasse erobert, weßhalb Num. 32, 34 ff. die Gaditen Städte im nachmaligen Gebiete Rubens „baueten“, d. h. neu befestigen halfen und umgekehrt, und noch später, nachdem die ostjordanischen Stämme von ihrer Mithülfe bei Eroberung des eigentlichen Kanaan heimgekehrt waren, dieselben gemeinsam als Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu den zehn andern Stämmen einen Altar am Jordan erbauten, Jos. 22. Uebrigens dehnten sie als ächte Nomaden ihre Weideplätze zu Zeiten noch bedeutend weiter aus, als ihre eigentlichen Landesgrenzen gingen, welche überhaupt bei den ostjordanischen Stämmen viel weniger scharf bestimmt waren, namentlich gegen Osten, 1 Chron. 5, 11 f. Deut. 3, 10. 12. Da der Stamm sehr streitbar und seiner Lage wegen in viele Kämpfe verwickelt war, wie denn noch unter Davids Helden eine Anzahl Gaditen waren, „wie Löwen von Ansehen und wie Gazellen auf den Bergen an Schnelle“, 1 Chron. 12, 8 ff., so begreift man, wie der Segen Jakobs, Gen. 49, 19., mit einem Wortspiele sagen kann: „Gad-Schaaren (גְּדוּד) drängen ihn (גָּדַד und גּוּד), doch er drängt die Ferse“ seiner Feinde, und der Segen Mose's, Daut. 33, 20 f., ihn mit einer Löwin vergleicht, die Arm und Schädel zerreißt, und — in freilich sehr dunkeln Ausdrücken — beifügt: „er ersah sich das Erste (sc. vom Lande), daß dort das vom Gesetzgeber Zugetheilte (ihm) aufgehoben sey; aber er zieht an der Spitze des Volkes (sc. zur Eroberung Kanaans, cf. Num. 32.), die Gerechtigkeit Jehovahs vollstreckt er und seine Gerichte mit Israel“. Zur Zeit Sauls erweiterte Gad mit Ruben sein Gebiet gegen Arabien hin, indem er dortige Stämme, die ihn eben stets in kriegerischer Uebung erhielten, besiegte und verdrängte, 1 Chron. 5, 18 ff.; auf solche Vorfälle mag sich das Wort beziehen: „gepriesen sey, der Gad Raum gibt!“ (Deut. 33, 20.) Mit den übrigen transjordanischen Stämmen wurden auch die Gaditen schon durch Phul und Tiglath-Pileser nach Assyrien abgeführt, 2 Kön. 15, 29. 1 Chr. 5, 26., worauf die Ammoniter ihr Land wieder in Besitz nahmen, Jerem. 49, 1. In der neuen, idealen Theokratie weist Ezech. 48, 27 f. den Gaditern die letzte Stelle an im äußersten Süden diesseits des Jordan. Unter dem „Bache Gad“, 2 Sam. 24, 5., ist wohl der Hauptfluß dieses Landes, der Jabbok, zu verstehen, in dessen Thale die Stadt Aroër lag, gegenüber Rabbat-Ammon, Richt. 11, 33. Jos. 13, 25. Jes. 17, 2., nicht zu verwechseln mit der bekannten Aroër am Arnon im Stamm Ruben. Vgl. Reland, Paläst. S. 162 f. 370 f. 582 f. 650. 735; Lengerke, Kenaan I. S. 311 f. 477 f. 599. 602 ff. 706 f. Ewald, Gesch. Isr. I. S. 416; II. S. 210 ff. 279. 296 ff. 316 ff. 329 f. 397 ff. Winers R.W.B.

Gad hieß ebenfalls ein Prophet aus der Zeit David's, der namentlich bei der versuchten Volkszählung strafend auftrat, 1 Sam. 22, 5; 2 Sam. 24, 11 ff.

Endlich wurde auch eine chaldäische Gottheit Gad (גַּד) genannt, welche die abgöttischen Israeliten gegen Ende des Exils durch Lectisternia verehrten, Jes. 65, 11. Nach der rabbinischen Tradition ist unter derselben gemäß dem astrologischen Karakter der spätern chaldäischen Religion der Planet Jupiter als Glücksstern (cf. *Buxtorf*, lexic. talm. p. 1034) zu verstehen, wie denn auch die Araber denselben „das große Glück“ nannten (*Pococke*, specim. hist. arab. p. 130). Diese Gottheit scheint übrigens mit Bel identisch und auch in Syrien verehrt worden zu seyn, was man aus dem Namen der Stadt „Baal-Gad“ am Fuße des Hermon (Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 5. cf. „Baal-Her-

mon«, Richt. 3, 3. 1 Chron. 5, 23.) schließt, vgl. Gesenius, Comm. z. Jes. II. S. 284 ff. 337, und oben Bd. I. S. 641; II. S. 621. **Rüetschi.**

Gadara war die feste (Jos. Antt. 13, 13, 3; Polyb. 5, 71, 3.) Hauptstadt von Peräa (Jos. B. J. 4, 7, 3.) und lag südlich vom Flusse Hieromak, dem heutigen Yarmûk, auf einem Hügel, südöstlich von der Südspitze des Galiläer-Meeres, 60 Stadien von Tiberias entfernt (Jos. vita §. 65.). Bei dieser, früher von den Juden zerstörten, aber bald darauf durch Pompejus hergestellten Stadt (Jos. Antt. 14, 4, 4; B. J. 1, 7, 7.), von der sich zahlreiche Münzen erhalten haben, die von jener Herstellung an die Jahre zählen, trafen die großen Straßen von Tiberias und von Skythopolis nach dem innern Peräa und nach Damaskus zusammen. Sie war meist von Heiden bewohnt (daher *πόλις ἑλληνίς* bei Jos. Antt. 17, 11, 4.) und wurde von Augustus dem Herodes geschenkt (Jos. Antt. 15, 7, 3.), nach dessen Tod aber zur Provinz Syrien geschlagen (Jos. B. J. 2, 6, 3.). Sie wurde zur sogenannten Dekapolis (Matth. 4, 25. Mark. 5, 20; 7, 31.) gerechnet (Steph. Byz. s. v.; Plin. H. N. 5, 16.) und war später Sitz eines christlichen Bischofs. Ihre Lage ist wieder aufgefunden worden von Seetzen (v. Zach's monatl. Corresp. XVIII. S. 417 f.) und Burckhardt (Syrien, I, S. 426 f.) in dem heutigen Dorfe Omkeis, wo sich beträchtliche Ruinen und Grabhöhlen befinden; in der Nähe, auf dem jenseitigen Ufer des Flusses, fand Burckhardt (I, S. 434 f. 539) auch die im Alterthum unter dem Namen Amatha so berühmten, heißen Schwefelquellen wieder.

Dieser Ort oder sein Gebiet (*Γαδαρῖτις* bei Jos. B. J. 3, 10, 10.) scheint im N. T. erwähnt zu seyn als Schauplatz der Heilung eines — oder zweier — Besessenen, welche »jenseit des Meeres« (d. h. des Genezareth-Sees) und »gegenüber Galiläa« in die »*χώρα τῶν Γαδαρηνῶν*« verlegt wird. Leider ist aber an dieser Stelle die Lesart so unsicher, daß man beinahe verzweifeln muß, bei der großen und schon so alten Verwirrung in unsern Textzeugen das Ursprüngliche mit Sicherheit herzustellen. Bei Mark. 5, 1. und Luk. 8, 26. ist zwar die Lesart *Γαδαρηνῶν* wirklich die weitaus am besten bezeugte und auch bei Matth. 8, 28. hat dieselbe nicht unbedeutende Zeugen für sich (z. B. Codd. BCM — Syr. utr.), allein es liegt der Verdacht nahe, daß sie hier nur durch das so vielfach wirkende studium conformitatis durch Vergleichung mit den Parallelstellen in den Text gekommen seyn möchte. Dagegen bietet sich als eine sehr weit verbreitete und sehr alte Lesart dar: *χώραν τῶν Γερασηνῶν*, die bei Matth. durch mehrere Codd. des Origenes, durch Itala, Vulg. u. a. empfohlen wird, bei Mark. und Luk. das Zeugniß von B D u. a. für sich hat. Dennoch kann man aus topographischen Gründen unmöglich für diese Variante stimmen. Gerasa nämlich, das heutige Djerasch, von Seetzen (a. a. O. S. 421 f.) wieder entdeckt und mit seinen grandiosen Ruinen seither oft besucht (Burckhardt, a. a. O. I, S. 401 ff.), war der östliche Gränzort Peräa's gegen Arabien hin, zu welchem es öfter geradezu gerechnet wurde (Jos. Antt. 13, 15, 5. B. J. 1, 4, 8; 2, 18, 5; 3, 3, 3; 4, 9, 1.), und lag daher viel zu weit südöstlich, als daß sein Gebiet sich bis in die Nähe des Sees von Tiberias erstreckt haben könnte. Das letztere wäre hingegen bei Gadara ganz wohl möglich, und wenn es nach Matth. 8, 34. scheint, als müßte die Stadt selbst nahe dem Orte der Begebenheit, d. h. dem Meere, gelegen haben, worauf de Wette aufmerksam macht, so mag dieses doch vielleicht nur auf Rechnung der etwas abgekürzten Darstellung des Matth. zu setzen seyn, da wenigstens beide andere Synoptiker (Mark. 5, 4. 17. vgl. v. 20. Luk. 8, 34. 37.) nur sagen, die Leute der »Umgegend« (*περιχώρου*) oder der „*ἀγροί*" seyen zu Jesu gekommen mit der Bitte, er möchte ihre Grenzen verlassen. Bei Matth. ist nun aber allerdings die am meisten beglaubigte Lesart, die auch in den T. R. aufgenommen ist, „*χ. τῶν Γεργεσηνῶν*;" diese kam aber erst durch des Origenes Autorität (in Joh. opp. IV. p. 140 ed. de la Rue) in viele Codd., wenn sie auch nicht eine bloße Conjectur dieses Kirchenvaters ist; er empfahl sie aus topographischen Gründen, da ihm selbst Gadara zu weit entfernt schien. Nun redet freilich bloß Euseb. Onom. von einem Orte Gergesa am Ostufer des Galiläer-Meeres, und wenn man auch den alten Kananiter Stamm der Girgaschiter (*Γερ-*

γεσαῖοι) Genes. 15, 21. Jos. 24, 11. nicht zur Erklärung herbeiziehen will, da derselbe nach der letztgenannten Stelle im westjordanischen Lande tiefer südlich gewohnt zu haben scheint und schon Jos. Antt. 1, 6, 2. versichert, es sey jede Spur desselben verloren, so kann man allerdings doch die Möglichkeit nicht bestreiten, daß ein solcher Ort in der fraglichen Gegend vorhanden gewesen sey, und könnte dann selbst vermuthen, eben aus Unbekanntschaft mit dieser jedenfalls unbedeutenden Stadt seyen die andern Lesarten — *Γερασηνῶν* wegen der Lautähnlichkeit, oder, da diese Stadt doch zu fern schien, *Γαδαρηνῶν* als Name der nächstgelegenen, bekannten Stadt — hineincorrigirt worden (Ewald, Gesch. Isr. V. S. 297, cf. I. S. 278). So wird man das kritische Endurtheil einstweilen noch in suspenso lassen müssen und eher geneigt seyn, der Lesart *Γαδαρηνῶν* überall den Vorzug zu geben, bis es noch einmal gelingt, einen Ort Gergesa aufzufinden, vgl. übrigens über die krit. Frage die krit. Edd. und Commentatoren, besonders *Griesbach,* comment. crit. in text. graec. N. T. I. p. 90 sqq.), über das Geographische aber *Lightfoot,* Centur. chorogr. ad Matth. cap. 75; decas chorogr. ad Mark. cap. 7; horae hebr. ad Mark. 5, 1; *Reland,* Palaest. p. 203, 215, 217, 302, 459, 491, 502, 773 sqq., 806 sqq.; Grotefend in Pauly's Realencykl. I, 393; III, 574, 770; Ritter's Erdkunde XV, 2. und Winer's RWB.; Raumer's Paläst. S. 240 f. (2. Ausg.) Rüetschi.

Gajauer, s. Monophysiten.

Gajus, s. Cajus.

Gajus, Pabst, s. Cajus.

Galater, Brief an die, s. Paulus.

Galatien oder Gallograecia hieß eine Landschaft Kleinasiens, die von Paphlagonien im Norden, von Pontus und Kappadocien im Osten, von Phrygien im S. und von Bithynien im W. umgrenzt war. Als deren Hauptstadt galt seit Augustus Ancyra; Tavium und Pessinus aber blühten durch Handel. Der Name des Landes rührte her von ihren Bewohnern; gallische oder keltische Stämme (denn *Γαλάται* = *Κέλτοι* Pausan. 1, 3, 5.), Trocmi, Tolistoboji und Tectosages, waren nämlich nach einem verheerenden Zuge durch das nördliche und mittlere Griechenland, wo sie sich indeß nicht hatten behaupten können, um's Jahr 276 a. C. in Asien eingefallen (Liv. 38, 16 ff. Flor. 2, 11.) und hatten dort zuerst von dem bithynischen Könige Nikomedes als Lohn für ihm geleistete Kriegshülfe ein Gebiet empfangen, das sie dann nach und nach durch beständige Kriegszüge, die den Schrecken ihrer Waffen überallhin verbreiteten, erweiterten, bis sie von Attalus, König von Pergamus, seit 240 a. C. auf die oben beschriebenen Grenzen an den fruchtbaren Ufern des Halys beschränkt wurden (Paus. 1, 4, 5; 1, 8, 2.). Wiederholt lieh dieses tapfere und freiheitsliebende Volk seinen Arm bald dieser, bald jener Stadt, diesem oder jenem Könige als gesuchte Söldner für den Krieg, „humiliorum semper mercenaria manus," wie Justin 27, 3. vgl. 25, 2. sich ausdrückt; so daß sie bis nach Aegypten und Babylonien (Polyb. 5, 53. vgl. 2 Makk. 8, 20.) hinein gefürchtet wurden. Der überlegenen Taktik der Römer erlagen endlich, doch nicht ohne Widerstand, auch diese Gallier: sie wurden 189 a. C. durch den Consul Cn. Manlius Vulso besiegt (Liv. 38, 12. 20 ff. 37 ff. 1 Makk. 8, 2.), behielten aber noch lange Zeit, wie ihre Sprache, die noch Hieronymus zu Galat. 1, 2. mit derjenigen der Umgegend von Trier verglich, so ihre angestammte Gauverfassung unter eignen Tetrarchen (Strabo 12. S. 541, 567 ff.), die später den Königstitel führten (Cic. pro *rege* Dejot.; Vellej. 2, 84; Plutarch. Anton. c. 61.). Durch die Gunst des Antonius und Augustus vereinte ihr letzter Fürst Amyntas auch Pisidien und mehrere Distrikte von Lykaonien und Pamphylien mit seinem Gebiete, dem eigentlichen Galatien (Dio 49, 32.); nach dessen Ermordung aber (26 a. C.) wurde das ganze galatische Königreich römische Provinz und erhielt einen Statthalter mit Lykaonien (Dio Cass. 53, 26.). Kaiser Valens endlich trennte Galatia prima, von einem Consularen regiert, und Galatia secunda s. salutaris, das unter einem Präses stand. Da das Volk in seinen neuen Wohnsitzen vielfach griechische Sprache und Sitten annahm, so erhielt es den Namen Gallogräci.

Vgl. Weiteres bei *Wernsdorf*, de republ. Galatar.. 1743; **Ritter**, Gesch. d. Gallier, II.; *Thierry*, hist. des Gaulois, I.; *Diefenbach*, Celtica, II.; **Baumstark** in Pauly's Realencyklop. III. S. 604 ff.

In dieser Landschaft hat Paulus, der Apostel, selbst das Evangelium gepredigt; zweimal — auf seiner zweiten und auf seiner dritten Missionsreise — hielt er sich dort auf, Apostelgesch. 16, 6; 18, 23., und bezeichnet sich Gal. 1, 6; 4, 13 ff. deutlich als Stifter der dortigen Christengemeinden (circa 52 p. C.), obwohl die Apostelgeschichte von seiner dortigen Thätigkeit, wie es scheint absichtlich und ihrer apologetischen Tendenz gemäß (**Schneckenburger**, Zweck der A.G. S. 102 ff.), nichts berichtet. Diese Gemeinden, hauptsächlich, wenn auch nicht gerade ausschließlich, aus Heidenchristen bestehend (Gal. 4, 8 ff. 5, 2; 6, 12.), werden auch 1 Kor. 16, 1; 2 Tim. 4, 10. 1 Petr. 1, 1. erwähnt; Störungen, durch eingedrungene judenchristliche Lehrer veranlaßt, riefen den Brief Pauli an die Galater hervor, da er bei seiner zweiten persönlichen Anwesenheit (Apostelgesch. 18, 23. Gal. 4, 13. 16; 1, 9.) den Streit nicht gänzlich beizulegen vermocht hatte, s. übrigens über Inhalt und Tendenz, sowie über Zeit und Ort der Abfassung dieses Briefes, der um's Jahr 56 p. C. in Ephesus geschrieben seyn wird, den Art. »**Paulus**.« Jedenfalls aber ist die Epistel an Gemeinden im eigentlichen Galatien im engern Sinne des Wortes gerichtet, und nicht, wie ältere und neuere Gelehrte vermuthet haben, an Christen in jenen, seit Amyntas zum galatischen Königreiche — das ja zu Pauli Zeit nicht mehr existirte — geschlagenen Landschaften von Lykaonien und Pisidien, welche ihrer vorübergehenden, politischen Zusammengehörigkeit ungeachtet im N. T. nie »Galatien« genannt sind (s. Apostelgesch. 14, 6. 24; 15, 38. vgl. 16, 6. und Plin. H. N. 5, 25.). Diese Hypothese ist gründlich widerlegt worden von **Rückert** in seinem Magaz. f. Exeg. u. Theol. des N. T. I. 1. S. 98 ff.; s. weiter die Einleitungen zu den Commentaren über den Gal.Brief, und **Reuß**, Gesch. d. Schriften d. N. T. §. 83 ff. (2. Ausg.), **Winer's** R.W.B. **Rüetschi.**

Galbanum, חֶלְבְּנָה, LXX *χαλβάνη*, vulg. Galbanum, Luther in Exod. 30, 34. Galben, in Sir. 24, 21. Galban, ein nur in diesen zwei Stellen der heil. Schrift erwähntes Räuchwerk, welches mit Balsam, Stakten (d. h. Myrrhengummi) und Weihrauch gemenget und zu Pulver zerstoßen den Israeliten rein und heilig seyn und zu keinem andern Gebrauch (bei Todesstrafe) denn zum Dienst in der Stiftshütte verwendet werden sollte. Es ist das Harz einer in Abyssinien, Arabien und Syrien wachsenden Staude, die Plin. 12, 56. Stragonitis nennt, Sprengel für Bubon Galbanum L. (Mutterharz) hält, ein Engländer Don aber seit 1831 in einer andern Pflanze, die er Galbanum officinale nennt, entdeckt haben will. Das Harz wird durch Einschnitte in die Rinde des Strauchs gewonnen, ist fett, klebrig, von bitterlichem strengem Geruch und Geschmack, anfangs weiß, wenn es alt wird, gelb mit weißen Flecken, allein angezündet verbreitet es den widrigen Dampf, mit dem man Schlangen und Ungeziefer vertrieb. Nach Plin. 13, 2. wurde resina oder gummi den Salben beigemischt ad continendum odorem in corpore, so sucht Winer die Beimischung des Galbanum unter das heil. Räuchwerk durch die gleiche Absicht zu erklären, den Wohlgeruch der übrigen Ingredienzien länger zurückzuhalten oder gar noch zu erhöhen. Die Betrachtung, daß auch die Composition des Räuchwerks ein Bestandtheil der uns nur noch vereinzelt zugänglichen heiligen Symbolik der Stifshütte seyn mußte, dürfte indessen in der Beimischung einer so **strengen** Substanz zu den übrigen **Wohlgerüchen** auch eine Beziehung auf die Stimmung der Buße errathen lassen, welche bei allen andern **seligen Empfindungen** dem durch das Räuchwerk vorgestellten Gebet niemals fehlen darf. **Pf. Pressel.**

Galea, s. Kleider, geistliche.

Galerius, Kaiser, s. Diocletianus.

Galfried von Monmuth, Galfredus Monumetensis, Jeffrey ap Arthur, zu Monmuth geboren, war zuerst in seiner Vaterstadt Archidiakon, 1152 Bischof zu St. Asaph. Während der in Wales ausgebrochenen politischen Unruhen verließ er seinen

Posten und ward von König Heinrich II. freundlich aufgenommen und mit der Aufsicht und Leitung des Klosters Abindon betraut. Als der Erzbischof von Canterbury auf den Antrag einer Synode zu London (1175) Galfried zur Rückkehr auf seinen bischöflichen Stuhl aufforderte, verzichtete dieser auf sein Bisthum, und bald ward ihm auch seine Abtei abgenommen. Er schrieb nun im zierlichsten Latein seiner Zeit eine Geschichte der Briten, welche aus dichtem Sagenstoff und einigen historischen Anklängen zusammengewebt ist. Er selbst behauptet, sein Werk nur aus einer in britischer Sprache geschriebenen Chronik übersetzt zu haben, welche der Archidiakonus von Oxford, Walter, in der Bretagne gefunden und ihm mitgetheilt habe, genannt Brut-y-Brenhined, die Geschichte der Könige von Britannien. Daß nicht Alles Uebersetzung ist, erhellt aus den wörtlich eingeschaltenen Stellen des vorhandenen Werkes des Gildas. Er erzählt die Geschichte des britischen Volkes von dessen Ursprung an bis auf seine Zeit herab, dabei eben so viel Fabelhaftes, daß sein Werk ebensowohl eine Dichtung als eine Geschichte genannt werden muß, und dem Historiker sehr schwer fällt, Beides von einander zu trennen. Lappenberg in seiner Geschichte von England (I. p. XL.) nennt Galfried „den englischen Milchbruder des dänischen Saxo Grammaticus.“ Außerdem schrieb er noch: de exilio ecclesiasticorum; de corpore et sanguine Domini; carmina diversi generis; commentaria in prophetias Merlini und eine Biographie Merlins. Mehrere seiner Schriften sind verloren gegangen. Vgl. *Parkers* script. rer. britan. Dr. Pressel.

Galiläa, s. Palästina.

Galiläer, Einwohner von Galiläa, dem nördl. Theil des jüdischen Landes (s. Galiläa im Art. Palästina), welcher mehr oder minder auch heidnische Einwohner hatte. Diese Vermischung scheint auf ihre religiöse Grundsätze mildernd eingewirkt zu haben, so daß sie für die neuen von Jesu verkündigten Wahrheiten empfänglicher waren, als die Bewohner von Judäa, die viel ausschließlicher dem starren Judenthum anhingen. Wenigstens ist es Thatsache, daß Jesus viel lieber und öfter während seines Lehramtes in Galiläa verweilte, auch von dorther seine sämmtlichen Jünger sich wählte. Josephus schildert sie als fleißige, muthvolle und tapfere Leute (Antt. 13, 5, 6. Bell. jud. 3, 3, 1.), die auch die Gefahren nicht scheuten. Zwar fest am Judenthum haltend, waren sie unbefangener als die Judäer, und beharrlich in dem, was sie einmal ergriffen hatten, weßwegen sie auch leicht zu politisch-religiösen Unruhen hingerissen werden konnten, Apostelgesch. 5, 37. Aus ähnlichem Gesichtspunkt sind wohl auch die Galiläer zu betrachten, welche Pilatus über dem Opfern tödten ließ, Luk. 13, 1 ff. Von den übrigen Juden waren die Galiläer verachtet, theils weil man ihr jüdisches Geblüt nicht für völlig rein und unvermischt, theils weil man ihre Religionsansichten nicht für völlig rechtgläubig hielt, theils endlich, weil sie einen unreinen, platteren Dialekt sprachen. Dies erkennt man aus Stellen Joh. 7, 52. Apostelgesch. 2, 7. Matth. 26, 73. Mark, 14, 70. Luk. 22, 59. Aber gerade diese Hintansetzung mag dazu mitgewirkt haben, daß sich der Erlöser um so kräftiger ihrer annahm, und aus ihnen, die eben deßwegen der Belehrung zugänglicher waren, den Grundstock für sein Reich sich bildete, wozu er die eingebildeten, in den jüdischen Satzungen gebannten Judäer für weniger fähig hielt, Joh. 2, 24. 25. Auch mag darauf die Stelle Matth. 11, 25 f. zu beziehen seyn. Jedenfalls waren die Galiläer freier von dem Sektenwesen der damaligen Zeit, denn selbst die Pharisäer erscheinen während des Lehramtes Jesu dort mehr als Sendlinge von Judäa aus, denn als einheimische Pflanzen. Vgl. Matth. 15, 1. Diese größere Unbefangenheit machte sie aber dem Erlöser um so zugänglicher, der sich auch noch durch Jes. 9, 1. 2. an sie besonders gewiesen sah. Vaihinger.

Gall, Nicolaus, eigentlich Hahn, gewöhnlich Gallus genannt, einer der eifrigsten Vertreter der Flacianischen Richtung und Partei in der Reformationszeit, ein heftiger lutherischer Zelot und Theilnehmer an den Streitigkeiten und Kämpfen gegen das Regensburger Interim und dessen Anhänger, ein erbitterter Feind des Osiandrismus und Majorismus, war in Köthen 1516 geboren. Ueber seine erste Jugendbildung

ist nichts Näheres bekannt. Seine akademischen Studien vollendete er in Wittenberg; hier hörte er die philosophischen Vorträge Melanchthons, zugleich widmete er sich unter Luthers Leitung der Theologie. Mit den beiden Führern der deutschen Reformation trat er bald in nähere Verbindung und frühzeitig zeigte er einen lebendigen Eifer für die Verbreitung und Befestigung der evangelischen Lehre und Kirche. Er predigte in Mansfeld und in der Umgegend, erhielt dann das Rectorat an der Schule zu Mansfeld und wurde endlich von Luther mit Hieronymus Nopus (von Anderen irrig Copus genannt) nach Regensburg als Prediger gesendet, als die Stadt (1542) die evangelische Lehre angenommen hatte und Prediger aus Sachsen verlangte. Hier blieb und wirkte er einige Jahre hindurch, ohne sich bemerkbar zu machen. Da trat kurz nach Luthers Tode der verhängnißvolle Schmalkaldische Krieg ein, dessen unglücklicher Ausgang mit den aus dem Interim von Augsburg (15. Mai 1548) und Leipzig (22. Dez. 1548) hervorgegangenen Streitigkeiten die protestantische Kirche in große Gefahr brachte und in eine außerordentliche Bewegung setzte (vgl. Binck, das dreifache Interim. Leipz. 1721). Gall verließ Mansfeld und begab sich nach Wittenberg, wo er das Predigtamt für Kasp. Cruciger an der Schloßkirche eine Zeitlang verwaltete. Hier brachte ihn das Interim bald in Conflict mit Melanchthon. Bekanntlich hatte Kurfürst Moritz durch seine Theologen das Augsb. Interim so modificiren lassen, daß das Wesentliche der lutherischen Lehre bestehen blieb, die katholische Verfassung und Liturgie aber als Adiaphoron gelten sollte. Dieses milder gefaßte Interim reizte den orthodoxen Eifer der strengen Lutheraner noch mehr als das Augsburgische Interim, und die Streitigkeiten, die jetzt entstanden, brachten eigentlich die erste Spaltung in die neue Kirche. Der Haß und Unwille der Eiferer entlud sich besonders gegen die Wittenberger, namentlich gegen Melanchthon. Flacius wurde ihr Hauptführer, Gall trat auf die Seite des Flacius und betheiligte sich mit diesem, mit Joh. Wigand, Nic. v. Amsdorf, Matth. Judex, Kasp. Aquila u. A. lebhaft an den Streitigkeiten. Flacius zog von Wittenberg nach Magdeburg, dem lutherischen Zion jener Zeit, welches den Zeloten, die anderwärts wegen ihrer Unruhe verwiesen worden waren, eine Freistatt gewährte. Auch Gall zog (1550) nach Magdeburg, wurde hier als Prediger und zwei Jahre darauf als Superintendent angestellt. Da Magdeburg die Annahme des Interim verweigerte, wurde es in die Reichsacht erklärt und vom Kurfürsten Moritz vom 16. Sept. bis 9. Nov. 1551 belagert. Gall feuerte die Bewohner durch mündliche und schriftliche Ansprache zur Standhaftigkeit an, doch mußte die Stadt sich ergeben; sie wurde schonend behandelt und Gall blieb hier, nach dem Passauer Vertrage aber wurde er als Prediger nach Regensburg zurückberufen. Er leitete hier nicht bloß die kirchlichen Angelegenheiten der Stadt mit Fleiß und Eifer, sondern half auch die evangelische Kirche im Steiermärkischen und Oesterreichischen Gebiete organisiren und befestigen. Dabei wurde er in neue Streitigkeiten, die Andr. Osiander und Georg Major erregt hatten, stark verwickelt. Auch nach dem Tode Osianders (17. Okt. 1552) dauerte dessen Streitigkeit durch die Flacianer fort. Vergebens hatte Herzog Albrecht von Preußen geboten, den Streit ruhen zu lassen, gerade dieses Gebot benutzten die Flacianer dazu, um das Gerücht zu verbreiten, daß der Osiandrismus in Preußen eingeführt werden sollte, und Gall schrieb mit Flacius sehr heftige Schriften in dieser Sache; ein Verzeichniß derselben gibt Salig's Vollst. Historie der Augsb. Conf. II. S. 1008 f. Hatte der Herzog am 11. Aug. 1555 eine neue Verordnung erlassen, daß das fernere Streiten, Verketzern und Verdammen verboten seyn und von keiner Strafvollziehung gesprochen werden sollte, so gab gerade diese Verordnung den Flacianern neuen Stoff zu ungemessenen Angriffen, und Gall sandte sofort eine neue Schrift in die Welt, betitelt: „Daß das Preußische Mandat den 11. Aug. dieses Jahrs ausgegangen, betreffend die Amnestie oder Vergessenheit der Osiandrischen Ketzerei nicht mag angenommen werden, gründliche Ursachen. 1555.“ In Folge des Leipziger Interim wurde Georg Major von Nic. v. Amsdorf angegriffen; als er sich gegen die Beschuldigungen von Amsdorf verantwortet hatte, trat auch Gall

gegen ihn auf in der Schrift: „Auf des Herren Dr. Majors Verantwortung und Declaration der Leipzigischen Proposition, wie gute Werke zur Seligkeit nöthig sind, zum Zeugniß seiner Unschuld, daß er mit der Leipzigischen Handlung nichts zu thun habe. Antwort Nic. Galli. Basel 1552"; zugleich verlangte er von den Kirchen zu Magdeburg, Hamburg, Lübeck und Lüneburg, daß sie die neue Ketzerei Majors verurtheilen sollten. Die Kirchen erklärten sich in der von ihm gewünschten Weise und ihre zustimmenden Erklärungen gab er mit Flacius unter dem Titel heraus: „Sententia Ministrorum Christi in ecclesia Lubeccensi, Hamburgensi, Luneburgensi et Magdeburgensi de corruptelis doctrinae justificationis, quibus D. Georg Major affert, bona opera necessaria esse ad salutem etc. Magdb. 1553;" s. *Conr. Schlüsselburgii* Catal. haereticorum. Lib. XII. de Adiaphoristis et Interimistis. Lib. VII. de Majoristis. Um endlich die fortdauernden Händel in der Kirche beizulegen, suchte der Herzog Christoph von Würtemberg mit dem Kurfürsten Friedrich II. von der Pfalz Vergleichsversuche herbeizuführen (1556), sie mißlangen aber ebenso wie die Vermittelungen des Herzogs Joh. Albrecht von Mecklenburg (1557). Darauf suchte Herzog Christoph noch einmal den Frieden herbeizuführen und veranlaßte mit dem Kurfürsten von der Pfalz, dem Landgrafen von Hessen, den Grafen von Simmern, Zweibrücken und Nassau, mehreren anderen Grafen und oberländischen Reichsstädten einen Convent zu Frankfurt (Juni 1557). Als Regensburger Deputirter erschien Gall, der hier vorschlug, für alle lutherischen Kirchen zwei Generalsuperintendenten einzusetzen, einen für die sächsischen und einen für die oberländischen Kirchen, von denen jeder zwar kein Pabstthum und weltliches Regiment, aber doch das Entscheidungsrecht in allen Glaubensstreitigkeiten und das Convocationsrecht zu lutherischen Synoden haben sollte; s. Planck, Gesch. der protest. Theologie III. S. 117 ff. Mit echt flacianischen Geiste suchte Gall die Zerwürfnisse in der Kirche nur zu erhalten, und zu diesem Zwecke gab er auch seine Schrift heraus: „Von Irrthümern und Sekten Theses und Hypotheses, das ist gemeine und erwiesene Sprüche auf gegenwärtige Zeit und Händel gezogen zu Erhaltung wahres Verstandes unserer christlichen Augsb. Confession und Absonderung der Sekten dieser Zeit nöthig. Jena 1558." In demselben Sinne verfaßte er ferner: Quaestio de libero arbitrio. Ratisb. 1559; Thema depravationum Aug. Confessionis. Ratisb. 1560; Confutationes etlicher gegenwärtiger Sekten und Corruptelen. Jena 1562. Andere Schriften s. bei Salig a. a. O.*) Gall starb 1570 in Celler-Bade (in thermis Cellensibus Ducatus Wurtembergici). Außer den schon genannten Schriften über ihn s. noch: Uhsen, Leben der berühmtesten Kirchenlehrer rc. Lpz. 1710. S. 182; Beckmann, Historie des Fürstenthums Anhalt VII. Kap. 3. S. 339. Neudecker.

Gallen, St., einstiges Benediktinerkloster. Unter allen geistlichen Stiftungen der Schweiz hat keine solche Berühmtheit und Bedeutung erlangt, wie St. Gallen, und nur wenige Klöster Europa's lassen bezüglich auf Pflege geistiger Kultur dieser Schöpfung des hl. Gallus (s. d. Art.) sich an die Seite setzen. Sie entstand im Anfang des siebenten Jahrhunderts. Die Legende meldet, als Gallus sich eine Wohnstätte ausersehen, habe er an der Stelle, wo er mit seinem Gefährten das Abendbrod verzehrt und ausgeruht, beim Wiedererwachen nach frommem Gebet einen Bären, die Reste auffspeisend, erblickt, ihn Holz zum Feuer bringen heißen, ihm dann anbefohlen, in die Berge zu ziehen, und weder Menschen noch Vieh fürder zu schaden, was Alles das wilde Thier befolgt. Daher kam es, daß Gallus Jahrhunderte hinab mit dem das Holz tragenden Bären abgebildet wurde und daß das Kloster bis zu seiner Aufhebung diese Scene auf seinen Münzen führte. In kurzer Zeit stand in dem unwirthlichen Waldthale ein ganz oder größtentheils aus Holz aufgeführtes Wohngebäude da, und der Zelle des gottseligen

*) Nach dem Vorgange von Melchior Adam (Vitae Germanorum Theologorum etc. Heidelb. 1620. p. 324, und Frcft. ad M. 1705. p. 156) wird von Gall gewöhnlich angegeben, daß er ein Mitarbeiter an den Magdeburgischen Centurien gewesen sey, doch wird er als solcher in der Vorrede zu den ersten Centurien nicht aufgeführt.

Mannes wandten sich bald gleichgesinnte Freunde zu. Rasch schritt die Entwilderung der Gegend vor, Gebäude stiegen empor, und Gallus, mit seinen Schülern Mang und Theodor, setzte sein Bekehrungswerk unermüdet fort. Im Jahre 640 schloß er sein edles Leben; doch der Geist der Frömmigkeit und Arbeitsamkeit, der ihn belebte, erlosch mit seinem Hinscheiden nicht. Zu seinem Grabe wurden viele Wallfahrten unternommen und so kam es, daß die einsame Zelle des hl. Gallus allmählig eine bedeutende Stiftung ward, denn nicht nur in der Nähe besaß das Kloster Grundeigenthum und Gefälle, sondern auch im Innern der Schweiz, im Breisgau, in Schwaben und Franken, ja sogar in der Lombardei.

Aus den Nachfolgern des hl. Gallus ist insbesondere Othmar hervorzuheben, der dem Kloster vierzig Jahre lang (720 bis 760) vorstand und als der erste eigentliche Abt von St. Gallen betrachtet wird. Unter ihm hatten sich die Vergabungen in dem Grade vermehrt, daß eine größere Zahl von Religiosen in das Kloster aufgenommen werden konnte, und neue Gebäude, theils zu Wohnungen, theils zu wirthschaftlichen Zwecken errichtet werden mußten. Mit dem nahen, mächtigen Bischof von Constanz und andern gewaltigen Herren hatte Othmar manchen Strauß zu bestehen, indem sie sich die Besitzungen des Klosters unter dem Vorwande eines bedeutenden Verbrechens Othmars aneigneten, welcher wirklich sein Leben in der Verbannung auf einer Rheininsel bei Stein endete. Sein Leichnam aber wurde bald nach St. Gallen zurückgeholt, und Othmar, als Märtyrer, später heilig gesprochen. Schon damals gab es beim Kloster einen Spital für Aussätzige, der seine Entstehung ebenfalls Othmar verdankte, welcher in diesem Krankenhause häufig selbst die niedrigsten Dienste verrichtet hatte. Auch seine Nachfolger fanden an den Bischöfen von Constanz, welche ihnen die freie Abtswahl und die Verwaltung ihrer Güter zu entreißen suchten, heftige Gegner und das Kloster scheint zu jener Zeit so bedeutende Einbußen gemacht zu haben, daß es von seinen Bewohnern selbst für das engste und armseligste Gotteshaus im fränkischen Reiche erklärt wurde. Seine materielle Lage hob sich indessen auf's Neue; es erhielt die ihm entrissenen Besitzungen wieder oder bekam Ersatz für dieselben, und diese Widerwärtigkeiten müssen den Eifer der Klosterbewohner im Mindesten nicht gelähmt haben, wenigstens holten sich die Stifter der Abtei Tegernsee ihre ersten Mönche in St. Gallen, auch wurden die Schulen, welche schon frühe ihren Anfang genommen, in diesem Zeitraume zu wahren Musterschulen. Ueberhaupt bildete sich St. Gallen immer mehr zu einem Sitze der Wissenschaft aus, wozu namentlich ein ausgezeichneter Abt, Gozbert, beitrug, der von 816 bis 837 an der Spitze des Klosters sich befand. Er war wieder aus freier Abtswahl hervorgegangen, indem Ludwig der Fromme St. Gallen eine Urkunde Karls des Großen erneuert hatte, welche das Kloster berechtigte, seinen Vorstand selbst zu erkiesen.

Aus Gozbert's Zeit stammt jener Bauriß oder Musterplan für ein großes Benediktinerkloster, der für die früheste und in archäologischer Hinsicht wichtigste Bauzeichnung gilt. Aus vier zusammengenähten Häuten bestehend, gewinnt derselbe dadurch an Bedeutung, daß Erklärungen, meist in lateinischen Hexametern, beigeschrieben sind. Mabillon gab schon eine, zwar unrichtige, Abbildung desselben in seinen Annales ordinis S. Benedicti und in jüngster Zeit edirte ihn ein Zürcher Gelehrter, Ferdinand Keller, sehr genau, um einen Fünftheil verkleinert. Die ganze klösterliche Anlage bildet in diesem Plane ein Viereck von ungefähr 430 Fuß Länge und 300 Fuß Breite, und gleicht einem regelmäßig angelegten, aus etwa vierzig Firsten bestehenden Städtchen. Ein Arzneikräuter- und ein Gemüsegarten, jener mit sechszehn, dieser mit achtzehn Beeten beleben die Zeichnung. Der Begräbnißplatz, gleichfalls in Beete eingetheilt, und mit Frucht- wie Zierbäumen bepflanzt, die Gräber ohne Grabsteine, selbst ohne Kreuze, hat etwas Lusthainartiges. Aus diesem, ohne Zweifel von einem Italiener verfertigten, idealen Baurisse nahm Abt Gozbert dasjenige auf, was für die klimatischen Verhältnisse und die ökonomischen Zustände St. Gallens paßte. Mit dem Kirchenbau beginnend, übertrug er dessen Leitung dreien seiner Conventualen, wovon einer, Winihard, von einem Reichenauer

Religiosen, etwas überschwänglich, der zweite Dädalus genannt wird. In sieben Jahren stand die Kirche vollendet da, und galt, weil an ihrer Verschönerung stets fortgearbeitet wurde, weit und breit für ein eben so geschmackvolles als kostbares Bauwerk. Erst jetzt schritt Gozbert an das Niederreißen und Wiederaufbauen der Klostergebäude, und auch diese wurden unter und nach ihm mit fast königlichem Aufwande hergestellt. Welch' große Ausdehnung das Kloster hatte und wie bevölkert es war, beweist der Umstand, daß in der Bäckerei ein Ofen sich befand, worin auf Einmal tausend Brode gebacken werden konnten, sowie, daß in der Brauerei eine Malzdarre errichtet war, welche hundert Malter Haber aufnahm. Ferner liest man, daß die Mühle jedes Jahr zehn neuer Mühlsteine bedurfte. Zu großem Nachtheile des Klosters waren sämmtliche Gebäude mit eichenen Schindeln bedeckt, was im zehnten und eilften Jahrhundert öfters größere und kleinere Feuersbrünste verursachte.

Die Klosterschule kam in immer blühendern Zustand. Sie zerfiel in eine äußere und eine innere, letztere für diejenigen, die sich dem Klosterleben widmen wollten, und Kaiser und Könige nahmen auch aus diesem Bildungssitze ihre Geheimschreiber. Ein anderes Verdienst des durchgreifenden Gozberts war die Mehrung literarischer Schätze. Bis auf seine Tage war das Kloster mit solchen wenig begabt, seine Bemühungen aber legten den Grund zu der merkwürdigen Büchersammlung, durch die St. Gallen jetzt noch im Reiche der Wissenschaften den besten Klang hat. Das Gelingen dieser seiner Anstrengung läßt sich aus verschiedenen Ursachen erklären. Einerseits stand St. Gallen seit seines Stifters Zeiten mit Bobbio, der Schöpfung Columbans, des frühern Mitarbeiters des hl. Gallus, und andern italienischen geistlichen Stiftungen in steter Verbindung, anderseits fand es an dem Reichsoberhaupte einen mächtigen Gönner, denn Karl der Dicke, wie seine Gemahlin, benutzten häufig St. Gallens Bibliothek. Nachdem Gozbert einundzwanzig Jahre dem Kloster vorgestanden, zog er sich von der Abtstelle zurück. Sein Abtreten bewirkte aber keine nachtheiligen Folgen und St. Gallen blieb durch geistige Regsamkeit ausgezeichnet. Grimald, der dritte Nachfolger Gozbert's, ein tüchtiger Gelehrter, ließ sich den Ruhm St. Gallens nicht minder angelegen seyn und war mit manchen seiner berühmtesten Zeitgenossen in Verbindung. Als eine wahre Herrschernatur trat Salomon, aus dem Geschlechte derer von Ramschwag, auf, welcher, von 899 bis 919 regierend, noch in eilf andern Klöstern die Abts- und zugleich die Bischofswürde zu Constanz bekleidete. Umfassende Gelehrsamkeit, ergreifendes Predigertalent, staatsmännische Gewandtheit, aber auch Prachtliebe und Streben nach irdischer Macht vereinigten sich in ihm.

Unter solchen Aebten, denen auch später ähnliche folgten, mußte das Kloster Namhaftes leisten, um so mehr als unter den Mönchen stets eine bedeutende Zahl sich fand, welche den Ruhm St. Gallens vermehrten. Das Lateinische war, wie anderwärts, die übliche Schriftsprache, wurde aber allerdings nur selten klassisch geschrieben. Kenner des Griechischen, die sich Fratres Ellinici nannten, gab es auch zu St. Gallen. Einer derselben, der nachherige Abt Burkhard, hatte die Herzogin Hedwig, welche in ihrer Jugend nach Griechenland heirathen sollte, zur Lehrerin. Die althochdeutsche Sprache wurde in St. Gallen als Schriftsprache ausgebildet, und vor wenigen Jahren ist das bedeutendste der noch daselbst befindlichen, altdeutschen Handschriften: Ascetisches, Philosophisches, Wörterbücher, Naturgeschichtliches u. s. f., durch Heinrich Hattemer mit diplomatischer Treue veröffentlicht worden. Auch die Geschichtschreibung blieb nicht ungepflegt. Sie bestand zwar meist nur in Aufzeichnung ziemlich trockener Jahrbücher, in Abfassung von Martyrologien und Lebensbeschreibungen der Heiligen; doch verdankt man einem St. Gallermönche eine Biographie Karls des Großen. Pertz hat in dem ersten Bande der Monumenta Germaniae historica das, was in dieser Hinsicht geschah, mit lobenswerther Genauigkeit veröffentlicht. Der Erdkunde wandte Abt Hartmuot, 872 bis 883, seine Aufmerksamkeit zu, indem er eine Weltkarte verfertigte. In der Arzneiwissenschaft war im neunten Jahrhundert Iso, im zehnten Notker, wegen seiner Strenge in Handha-

Digitized by Google

bung der Klosterzucht piperis granum genannt, sehr bewandert. Einzelne Aebte wie Mönche widmeten sich dem Dienste der Musen, bald im Kirchenliede, bald in der Elegie, bald im Wettgesange, selbst im komischen Kothurn sich übend. Den ganzen Kreis des Wissens jener Zeit enthalten die Glossae Salomonis, ein nach Abt Salomon benanntes, encyklopädisches Wörterbuch, in welchem auf Erklärung der heil. Schrift besondere Rücksicht genommen ist. Dieses Wörterbuch schließt neben aus alten Lexikographen Geborgtem viel Eigenthümliches in sich und läßt sich sogar in philosophische Erörterungen ein. Alle Mönche St. Gallens überstrahlte an Ruhm Notker, der Großlefzige (labeo) † 1022, welcher Gottesgelehrter, Mathematiker, Astronom, deutscher Schriftsteller, Dichter, gewandter Uebersetzer und Tonkünstler zugleich war (s. d. Art.).

Unter solchen Verhältnissen mußte sich die oben erwähnte Klosterbibliothek immer vergrößern. Man schrieb zu St. Gallen die verschiedenartigsten Bücher ab: die heil. Schrift, liturgische Werke, Predigten, Kirchenväter, griechische und lateinische Klassiker, Grammatiken, Kirchen- und Profanhistoriker, medizinische Bücher, selbst Gesetzessammlungen u. s. f., und ein umständliches Bücherverzeichniß aus jener Zeit ist noch vorhanden. Diese Handschriften sind auf Pergament geschrieben, welches man im Kloster gut zuzubereiten, selbst purpurn zu färben verstand, und sie zeichnen sich überdies durch schöne, oft silberne oder goldene Tinte, hauptsächlich aber durch kunstvolle Titel und Initialen aus. Zierlicher als in St. Gallen wurde nirgends in Deutschland geschrieben und Sintram's Schriftzüge erregten überall Bewunderung.

Die Unterrichtsanstalten waren auch jetzt noch ächte Stätten der Bildung und sind nach den Vorschriften der Reichsgesetze in eine schola interior et exterior eingetheilt geblieben. In beiden Schulen bediente man sich der Ruthe, um Unachtsamkeit und Unfleiß der meist adelichen Schüler abzustrafen. St. Gallen konnte auch andere Anstalten mit trefflichen Lehrmeistern versehen, und einzelne seiner Zöglinge fanden solche Freude am Lehren, daß von einem derselben, um das Jahr 1000 lebend, erzählt wird, er habe, nachdem er Bischof von Lüttich geworden, sogar auf Reisen eine Schule wie eine Büchersammlung mit sich geführt. Als hervorragende Lehrer finden sich Engelbert, Hartmann, Marcell, Ratpert † 897, Notker, der Stammler † 912, Reginbert, Bischof Salomon, Sigihart, Tuotilo, Waltram und Wikram aufgeführt und von Iso † 871 wird behauptet, man habe es sich zum Ruhme angerechnet, auch nur Eine Stunde sein Zuhörer gewesen zu seyn.

War St. Gallen fast in allen Zweigen der Wissenschaft ausgezeichnet, so ist einleuchtend, daß auch eine der Hauptrichtungen der Klöster, Musik und Gesang, daselbst begeisterte Beförderer fand. Notker, der Stammler, legte nicht nur Modulationen, welche er in dem durch einen römischen Sänger zu Karl's des Großen Zeiten nach St. Gallen gebrachten Antiphonar entdeckt hatte, Texte unter, sondern war selbst Tonsetzer, worin ihm andere Mönche St. Gallens nachfolgten. Die von ihnen vervollkommneten, unter dem Namen Sequenzen berühmten Kirchenlieder fanden in Deutschland, Frankreich und England, wo man die hohe Bedeutung des Volksgesanges nicht verkannte, großen Beifall und weite Verbreitung. Zwei der Sequenzen Notker's, Grates nunc omnes reddamus und Media vita in morte sumus sind von dem musikkundigen, das Kraftvolle liebenden Luther umgedichtet worden und dienen bis auf unsere Tage in den protestantischen deutschen Kirchen zur Erbauung Tausender: „Gelobet seyst du Jesu Christ“ und „Mitten wir im Leben sind.“ Die zweite jener Sequenzen hatte der fromme St. Galler gedichtet, nachdem er Augenzeuge eines plötzlichen Sterbefalles war, und dieses Lied wurde vielfach beim Beginne der Schlachten angestimmt und selbst als Zaubergesang bis in's spätere Mittelalter mißbraucht. Tuotilo, mit Notker befreundet, erregte als ausübender Musiker das Staunen seiner Umgebung, denn er wußte alle damaligen Blas- und Saiteninstrumente zu spielen. Auch den dazu befähigten Schülern des Klosters ward in besondern Gemächern musikalischer Unterricht ertheilt. — Ebenso blühten in St. Gallen andere der bildenden Künste. Der erwähnte Tuotilo verstand es, halb erhabene Arbeit in jedem Me-

tall zu verfertigen und Bilder zu schnitzen. Ueberdies war er Maler und Baukünstler. Abt Immo arbeitete ein goldenes Altarblatt für den Hochaltar aus, wirkte purpurne Meßgewänder, deren Stickereien biblische Geschichten darstellten und schmückte die Wände der Münsterkirche durch viele Gemälde, welche die Lebensgeschichte des hl. Gallus versinnlichten. Tancho erwarb sich ausgebreiteten Ruf als Erz-, namentlich Glockengießer. Auch auf die Kirchenbücher verwandte man Kunst und Aufwand durch Verzierung der Einbände mit Gold, Edelsteinen und Elfenbein. Besondere Wohnungen waren im Umfange des Klosters den Handwerkern angewiesen, unter denen sich selbst Schildmacher, Degenschmiede und Glasbrenner angeführt finden.

Schon während dieser durch so großartige Wirksamkeit bezeichneten Periode hatte das Kloster verschiedene äußere Bedrängnisse zu bestehen; so verschonten die Ungarn auf ihren Einfällen in Deutschland auch St. Gallen nicht (925), und aus Befürchtung einer sich wiederholenden Plünderung wurden das Kloster und alle dasselbe umgebenden Gebäude damals mit Thürmen und Gräben umgeben. Hauptsächlich aber im eilften Jahrhundert begannen für das Gotteshaus unruhige Zeiten; ja selbst seine Aebte vertauschten oft die Bücher gegen die Waffen. Norbert, Freiherr von Stoffeln, führte 1067 mit dem Bischofe Rumold zu Constanz, seinem eigenen Oberhirten, einen Privatkrieg, und erwarb sich so den nicht beneidenswerthen Ruf des ersten kriegerischen Abtes. Ein noch schwererer Kampf entspann sich zwischen seinem zweiten Nachfolger und dem Abt in der Reichenau, während dessen das Kloster und die Stadt, die sich allmälig neben demselben herangebildet und schon 969 kaiserliche Freiheiten erlangt hatte, zu zwei Malen überrumpelt und geplündert wurden.

Unter solchen Verhältnissen mußte St. Gallen seine ursprüngliche Bestimmung verlieren, das religiöse Leben, wie die Pflege der Musen Noth leiden, und es ist sich nicht zu verwundern, wenn die Epoche, wo die Abtei als eine Leuchte in weite Ferne dastand, nunmehr fast ganz zum Abschluß kam. Das ignis sacer glimmte zwar immer unter der Asche fort, und man darf nicht übersehen, daß jene literarischen Kostbarkeiten vor dem Untergange bewahrt blieben. — Mochten auch früher Vergehen gegen Sitte und klösterliche Zucht vorgefallen seyn, so wußte man, wie dies der Zuname Pfefferkorn, den jener Notker trug, beweist, solchen schnell zu steuern, und zügelloses Leben konnte nicht aufkommen, was jetzt unter nur zu oft ihren Lüsten fröhnenden Aebten und bei der Unwissenheit, welche im Kloster Wurzel schlug, leider der Fall war. Ein ferneres Unglück für das Kloster war die Erhebung seines Vorstandes zum Fürstabt im Jahre 1204 durch König Philipp, den Hohenstaufer, indem dies den darin herrschenden kriegerischen Geist nährte und auf's Neue beitrug, die Blüthe der Literatur von dem Stifte abzustreifen. Dieser erste Fürst, Ulrich VI., Freiherr von Hohensax, der zwar noch in Bologna und Paris studirt hatte, und auf welchen im vorhin erwähnten Jahre die Stimmen aller seiner Mitstiftsherren sich bei der Abtswahl vereinigt hatten, war so verweltlicht, daß er zwei Jahre hernach am Tage des Versöhnungstodes Jesu, Mannschaft zum Entsatze einer benachbarten, belagerten Burg anführte. Ein anderer Abt erklärte auf die Bemerkung eines Herzogs, daß ein dem Irdischen abgestorbener Mönch in weltlichen Sachen nicht mitzusprechen habe, „sich für einen Mönch im Kloster, für einen Fürsten aber am Hofe.“ Mehrere der spätern Aebte verstanden sich nicht einmal auf das Schreiben und außer dem Kloster, vornehmlich am königlichen Hofe, trugen sie oft weltliche Kleidung; auch war ihre eigene Hofhaltung so kostbar, daß sie bisweilen in die Ferne gingen, um ersparen zu können.

Vorübergehend brachte der im dreizehnten Jahrhundert sich ausbreitende Minnegesang gute Früchte. Nicht nur auf den umliegenden Burgen, sondern auch im Kloster las man das Nibelungenlied, Roland, Titurel, Parcival, den Zug nach Troja u. a. m., und unter den Minnesängern befand sich sogar einer seiner Aebte. — Die Stadt St. Gallen, in der sich Manufakturen schon zur Zeit des ersten Kreuzzuges heimisch gemacht zu haben scheinen, und die sich im dreizehnten Jahrhundert in zwei geheime Bündnisse mit den

Digitized by Google

Gotteshausleuten einzulassen wagte, befand sich zwar immer noch in großer Abhängigkeit von der Abtei, wußte aber, das öftere Zerfallen der äbtischen Finanzen und die innern Zerrüttungen geschickt benutzend, sich viele städtische Freiheiten zu erwerben und wurde im Jahre 1413 von dem Fürstabt als Reichsstadt anerkannt.

Um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ward die Abtei ein sogeheißener Zugewandter Ort der Eidgenossenschaft und gewann dadurch bedeutend an politischem Einfluß, auch vergrößerte sie im Jahre 1468 ihr Besitzthum durch den Ankauf der Grafschaft Toggenburg, eine Erwerbung, welche für das Kloster schwere, für die Schweiz störende Folgen hatte. Diese war unter dem Fürstabt Ulrich Rösch geschehen, der, vom Küchenjungen zu dieser hohen Würde emporgestiegen, von ebenso unternehmendem, als schlauen Karakter war. Nicht nur wußte er die Einkünfte des tief gesunkenen Stiftes auf 26,000 fl. zu erheben, er bemühte sich auch St. Gallens alten Ruhm neu zu begründen, indem er die Lateinschule in ein Gymnasium umschuf und fremde Professoren berief. Beinahe dreißig Jahre stand er dem Kloster, dessen Wohl er seine sämmtlichen Kräfte geweiht hatte, vor, und starb hohen Alters im Jahre 1491 — drei Söhne hinterlassend, denen er eine wissenschaftliche Erziehung gab. Den Bau eines Klosters, das Ulrich zu Rorschach am Bodensee hatte aufführen wollen, um dahin überzusiedeln, woran er durch Bürger der Stadt St. Gallen, die 1489 mit benachbarten Mithelfern die erstehenden Gebäude zerstörten, verhindert worden war, beabsichtigte sein zweiter Nachfolger, Franz Geisberger, weiter zu führen, in der Absicht, dort eine hohe Schule zu errichten, deren Professoren nur aus Doktoren und Magistern bestehen sollten.

Dieser Fürstabt erlebte die Reformation, die im Kloster solchen Anklang fand, daß eine Minderheit der Conventbrüder die Mönchskleidung ablegte. Der Stand Zürich wie die Stadt St. Gallen waren Willens, gleich nach Franzen's Hinscheiden sowohl gegen das Stift, als vorzüglich gegen die Herrschaftsrechte desselben, Maßregeln zu ergreifen. Sein in Rorschach am 29. März 1529 erfolgter Tod wurde daher sechs Tage lang verheimlicht und die Speise zu ihm, wie zu einem Lebenden hineingetragen, während die ihren Gelübden treu gebliebenen Conventualen, von denen die meisten sich nach Einsiedeln begeben hatten, zu Rappersweil am Zürchersee sich vereinigten und aus ihrer Mitte Kilian German, eine energische Natur, zum Abte erwählten, der jedoch nur ein Jahr lang diese Würde bekleidete. Nach der für die Reformirten unglücklichen Schlacht bei Cappel (11. Oktober 1531) setzten die katholischen Stände den Nachfolger German's in sein Kloster und in die Regierung seiner Lande wieder ein, und die Stadt St. Gallen mußte die Abtei entschädigen.

Um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts erstand in St. Gallen abermals die angestammte Liebe zu geistiger Thätigkeit, und der Abt Diethelm Blaarer von Wartensee († 1564) wird öfters neben Gallus und Ulrich Rösch um seiner vielen Verdienste willen als ein Stifter des Klosters genannt. Ebenso muß hier zweier Erscheinungen auf dem St. Gallen'schen Fürstenstuhle aus dem siebenzehnten Jahrhundert Erwähnung geschehen; Pius Reher (1630 bis 1654) und Cölestin aus dem Hause der Grafen Sfondrati (1687 bis 1696). Jener war den Studien so hold, daß er häufig gesagt haben soll, er wolle lieber in seinem Kloster einen eingefleischten Teufel als einen unwissenden Mönch, und man müsse für alle Fächer des Wissens Saamen zu erhalten suchen, um einige Frucht daraus zu ziehen; dieser, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, bekämpfte in öffentlichen Schriften die vier Artikel der gallikanischen Kirche, was ihn zu Rom in solches Ansehen brachte, daß er 1695 durch Pabst Innocenz XII. zur Kardinalswürde erhoben ward.

Weil im Toggenburg oder der neuen Landschaft der Fürstabtei die reformirte Kirche sich theilweise hatte behaupten können, erwuchsen daraus dem Stifte manche Schwierigkeiten, um so mehr, als die Toggenburger, ein Bergvolk von lebhaftem Geiste und unternehmendem Sinne, voll Freiheitsdrang waren. Auf beiden Seiten offenbarte sich immer mehr Leidenschaftlichkeit, und die Reformirten beschwerten sich unablässig über Beeinträch-

tigungen und Hintansetzungen von Seite ihrer geistlichen Herrschaft; Klagen, die zuletzt zum Kriege führten, der im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ausbrach, und in der Schweizergeschichte unter dem Namen des Toggenburgerkrieges bekannt ist. Zürich und Bern, die beiden größten reformirten Cantone, traten auf die Seite der Toggenburger, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug auf diejenige des Stiftes; allein die Waffen der letztern waren nicht glücklich. Neben den empfindlichen, ökonomischen Einbußen, welche die Abtei in diesem Kriege machte, erfuhr sie ähnliche literarische; denn die Klosterbibliothek wurde größtentheils nach Zürich, zum Theil auch nach Bern, gebracht, nach einigen Jahren jedoch wieder an das Stift, von ersterem Orte zwar nicht Alles, zurückerstattet; ein illoyales Handeln, das die gelehrtern der Conventbrüder nie Zürich verzeihen konnten.

Die Zerrüttung der Finanzen machte sich lange fühlbar, und der baulustige Geist des zweitletzten Fürstabts, eines gutmüthigen, aber seine Lage mißkennenden Mannes, bewirkte, daß man nicht nur in Schulden gerieth, sondern die Unterthanen durch erhöhete Auflagen zu belästigen sich gezwungen sah. St. Gallens letzter Fürst, Pankraz Vorster, ein entschiedener Gegner seines Vorgängers und von ernstem und festem Karakter, war nicht mehr im Stande, vor dem Untergange die uralte Stiftung zu bewahren, welcher unter den Aeltesten ihrer Angehörigen die gefährlichsten Widersacher erwuchsen, ehrgeizige, durch andere schweizerische Revolutionäre aufgestachelte Demagogen. Pankraz hatte bereits die wichtigern, beweglichen Theile des Klostergutes und das Bedeutendste aus dem Archive über den Bodensee bringen lassen, und verfügte sich, als er bei der schon in Auflösung liegenden Regierung von Bern weder Rath noch Hülfe zu erlangen vermochte, selbst nach Ravensburg, um von dort aus unter dem 3. März 1798 bei allen Cantonen, von denen schon viele ganz revolutionirt waren, die Rechte seines Stiftes gegen die Unabhängigkeitserklärungen der allseitigen Unterthanenlande zu verwahren. Am 17. September erließen die helvetischen Behörden ein Gesetz, wodurch den klösterlichen Korporationen, die ihre Kostbarkeiten geflüchtet, der Unterhalt entzogen, und diejenigen Klöster, die von ihren Bewohnern verlassen worden, als aufgehoben betrachtet werden sollten. Wiederholten peremtorischen Aufforderungen zur Rückkehr und Wiedererstattung der geflüchteten Gegenstände wurde von dem Abte nicht entsprochen, was zur Folge hatte daß das obige Dekret gegen das Stift Geltung gewann. Noch zur Zeit des Wienercongresses machte Pankraz Anstrengungen zu Wiederherstellung der Abtei und bedrohte sogar die schweizerische Tagsatzung mit der Autorität dieses Congresses, welche jedoch sein Schreiben bei Seite legte, und den Canton St. Gallen vermochte, ihm einen Jahrgehalt von 6000 Gulden auszusetzen.

Die Reihe der gelehrten Männer St. Gallens schlossen zwei seiner Exconventualen, Ildephons von Arx und Franz Weidmann, jener ist Verfasser der Geschichte des Cantons St. Gallen, eines Aufsehen erregenden Werkes, dieser Historiograph der Bibliothek St. Gallens, welcher er bis zu seinem Tode vorstand. Beide waren Männer, frei von mönchischer Beschränktheit, ihrem Glauben treu, aber zwischen dem Christenthum und der Curie einen scharfen Unterschied machend.

Wenn der Historiker sich stets zu dem Ausrufe genöthigt sieht: „Wo ist die Geschichte, welche nicht mehr traurige als erfreuliche Gemälde liefert? so kann er, auf das Gotteshaus St. Gallen blickend, sagen: Es hat seiner Zeit genügt! und vielleicht kein anderes Kloster darf sich rühmen, eine durch Jahrhunderte hinab fortgeführte Hauschronik zu besitzen, wie die Stiftung des hl. Gallus. **Meyer von Knonau.**

Gallicanische Kirche, s. Gallicanismus.

Gallicanismus. So nennt man den Geist der gallicanischen Kirche, so wie auch die Gesammtheit der Gebräuche, Vorrechte, Grundsätze und Ansichten derselben, an sich genommen und speziell in ihrem Verhältnisse zu Rom. Die gallicanische Kirche ist nicht etwa Veraltetes, sie ist immerhin die französische Kirche in ihrer eigenthümlichen, nationellen Stellung. Der ächte Gallicanismus ist für uns weder ein allzu scharf gezogener, bis zur Unabhängigkeit von Rom führender Nationalismus, noch eine an Häeresie

und Schisma gränzende Opposition gegen die päbstliche Curie; er ist die auf Geschichte und Staatsrecht gegründete Eigenthümlichkeit, welche die katholische Kirche Frankreichs von jeher vor jeder andern, z. B. der italienischen auszeichnet. Aecht katholisch ist der Gallicanismus in seinem obersten Grundsatze, daß er nämlich nichts Neues will, sondern bloß sein Herkommen, seine alte Sitte, sein beständiges Recht. An Irenäus von Lyon anknüpfend, weist er nach, daß schon am Ende des dritten Jahrhunderts eine selbstständige, obgleich nicht unabhängige, gallicanische Kirchengenossenschaft bestand. Er will damit durchaus nicht sagen, daß sie eine Ausnahme gebildet und diese Ausnahme etwa erworben oder verdient hätte, sondern eben nur erhärten, daß diese Stellung damals die allgemeine war, le droit commun, wie Bossuet spricht, und daß die Grundsätze, Gebräuche und Freiheiten derselben sich seitdem in Frankreich reiner als sonst irgendwo erhalten haben. Die hohe Frömmigkeit ausgezeichneter Männer, die in Zeiten der Umwälzung und der Barbarei vom Episcopat dem Staate geleisteten Dienste, unterstützt durch den heilsamen Einfluß der Klöster und ihrer Schulen, die Wiegen der berühmtesten Universitäten, hätten das Ganze so gehalten und gehoben, daß es für den schöpferischen Geist Karls des Großen ein leichtes gewesen sey, jene selbstständige Stellung der Kirche in seinen Capitularien zu gewährleisten und zu entfalten. Nichts anders will der Gallicanismus als was schon in diesen ehrwürdigen Texten ausdrücklich oder andeutungsweise sich ausspricht.

Es ist erwiesene Thatsache, daß in der Gestalt, welche die gallo-fränkische Kirche unter dem Einflusse Karls des Großen, der Bischöfe, der Gelehrten und der Schulen seiner Zeit gewann, gleichsam das Ideal gegeben ist, welches seine spätern Vertheidiger und Beförderer, Fürsten und Bischöfe, gemeinschaftlich verfolgten. Nicht immer ist dies Ideal dem kirchlichen Bewußtseyn mit derselben Klarheit gegenwärtig; nicht immer wird es Rom gegenüber vom Nationalgeiste mit derselben Energie gehandhabt; in den Wirren der Jahrhunderte weicht bald die Krone, bald der Episkopat davon ab. Aber wo ein kräftiger König, ein freisinniger Bischof; wo eine normale Versammlung der Vertreter des Reiches, ein tüchtiges Parlament sich findet, da strahlt jenes Ideal sogleich in voller Frische. So erklärt sich die großartige und muthvolle Stellung des Hincmar von Reims. Doch reiner, weil gleichmüthiger und milder, ist der königliche Vertheidiger des Ideals, Ludwig IX. Aber eben diese Milde und dieser Gleichmuth bedingen seine größere Beständigkeit; und es zeigt sein Benehmen gegen Gregor IX., mit welchem Recht Bossuet sagen kann, daß die Uebergriffe der römischen Oberpriester gegen die weltliche Gewalt, während in Deutschland der Kampf zwischen Kaiser und Pabst wüthete, in Frankreich wo Friede herrschte und wo die Monarchie auf weise Gesetze sich stützte, übel aufgenommen worden wären. Es findet diese Ansicht ihre vollkommne Bestätigung in der Art, wie Yvo (Ivo) von Chartres in der so bestrittenen Frage der Investitur die Rechte der weltlichen Macht ebenso wie die der geistlichen festhält.

Aber noch bestimmter als jenes Benehmen gegen Gregor IX. beurkunden die schriftlichen Verordnungen von den Jahren 1229, 1239 und 1270 den ächt-gallicanischen Sinn Ludwigs des Heiligen. Der Introitus der ersten bestimmt die „Libertés et immunités de l'Eglise gallicane.“ Die zweite beschränkt die Excommunication und unterwirft in Civilsachen die Geistlichen der Justiz des Staates. Die dritte ist die pragmatische Sanktion. Sie sichert dem Königthum das Recht und die Anerkennung der bischöflichen Obergewalt, so wie die allgemeinen Versammlungen der Kirche dieselbe bestimmen. Und „dies ist es, was wir wollen und verstehen unter dem Worte Libertés de l'Eglise gallicane,“ sagt Bossuet. „Wir wollen nur das gemeinsame Recht, den wahren Grund und das Fundament aller guten Ordnung der Kirche, unter der kanonischen Gewalt des Oberhauptes jeder Diöcese, wie dieselbe besteht nach den Aussprüchen der Concilien und den Satzungen der Väter.“

Immer reiner und fester wurde jenes Ideal ausgeprägt. Es zeigte sich dies in dem Kampfe zwischen Bonifacius VIII. und Philipp IV. (s. d. Art. Bonifacius VIII.) Es handelte sich dabei um die wichtigsten Gegenstände: für die Nation, um ihre wahre Natio-

nalität, denn Bonifacius hatte sie in einer öffentlichen Rede (1303) bei Bestätigung der römischen Königswürde von Kaiser Albrecht, unter den deutschen Kaiser gestellt, um an Philipp IV. sich zu rächen; für den König, um die so wichtige Regale (s. d. Art.); für das Königreich, um bedeutende Schätze, denn die Annaten sollten namhafte Summen über die Alpen befördern; für die Kirche insgesammt, denn ihre ganze Stellung zum päbstlichen Stuhle war durch das neue Verhältniß, in welches der Episkopat durch Bonifacius sollte gebracht werden, gefährdet. Und kaum konnte irgend eine Zeit zu solchen Uebergriffen schlechter gewählt seyn als diejenige, wo Männer von großem Sinne, glänzenden Gaben, und hervorragendem Wissen alle Verhältnisse meisterhaft beleuchteten, alle Rechte in bestimmte Formen zu fassen und mit ebenso vieler Festigkeit als Klarheit den Supremat der allgemeinen Kirchenversammlungen über den römischen Stuhl auf Lehrstühlen, auf Kanzeln und auf Concilien darzustellen suchten. Und deßungeachtet, so sehr auch die französischen Könige, die Parlamente, der Episkopat, die Universitäten und an ihrer Spitze die Sorbonne selbst, entschlossen waren, von den zu Pisa, Constanz und Basel aufgestellten Grundsätzen, welche nichts anders sind, als reiner Gallicanismus, nicht zu weichen, konnten doch die römischen Theologen es nicht unterlassen, bei jeder Gelegenheit die ihrigen im Gegensatz anzupreisen und zur Einführung derselben in Frankreich neue Versuche zu machen. Jeder Versuch stieß indeß auf dieselbe gereizte Stimmung bei allen Ständen wie unter Bonifacius VIII., und wenn je sich einer der Prälaten verleiten ließ, den vom Staate anerkannten Grundsätzen jener Concilien entgegen zu handeln, fehlte nie eine energische Repression. Kaum hatte im Jahr 1455 der Bischof von Nantes es gewagt, von einer königlichen Verordnung an die römische Curie zu appelliren, als das Parlament von Paris gegen ihn einschritt und ihn der Verletzung sowohl der kirchlichen Privilegien als der Grundgesetze Frankreichs schuldig erklärte. Selbst Ludwig XI. wies kräftig jeden Angriff auf die Beschlüsse jener Versammlungen und auf die Vorrechte seiner Landeskirche zurück.

Berühmt ist die Ausnahme von 1516, die Abschaffung der pragmatischen Sanktion durch die Lateransynode, mit Einwilligung von Franz I. in Folge jenes Concordats mit Leo X., welches der Krone die Ernennung der Bischöfe zuwies. (S. d. Art. Franz I.) Bekannt aber sind die Ursachen dieser Umwälzung: die Aussichten des Königs auf eine Belehnung mit Neapel, die Hoffnung seines Kanzlers Duprat auf die hohe Cardinalswürde. Noch bekannter sind der lange Widerstand des Parlaments und der Universität, die Klagen der Sorbonne und der unauslöschlich gebliebene Haß des Volkes gegen den ehrgeizigen Rathgeber des Königs. So tief übrigens die Veränderung dem Buchstaben nach scheinen mochte, so unbedeutend im Grunde und vorübergehend in der Zeit war die ganze Sache. Nur energischer, weil gereizter, zeigte sich von da an der Gallicanismus. Die pragmatische Sanktion von Bourges war zwar aufgehoben, aber die drei verbindenden, angenommenen Concilien, aus welchen sie ein Auszug war, blieben maßgebend für die Gesinnung der Nation und für die Stellung des Klerus, so wie die ultramontanen Antipathieen in dem Parlament immer tiefer wurzelten. Bald kamen zu den frühern Beschlüssen der Kirche noch die des Conciliums von Trident, deren volle Annahme den Gallicanismus vernichtet hätte, von welchen aber Frankreich nur diejenigen anerkannte, die seinen eigenen Staatsmaximen und Kronprivilegien wie Kirchengesetzen und Gewohnheiten entsprachen. Denn Alles, was diesen Freiheiten entgegen war, verwarfen die Räthe des Königs, das Parlament und die Behörden des Reichs. Man sehe die Ordonnance de Blois, die Pierre Pithou in seinem Mémoire apologétique eben so glänzend als gemäßigt beleuchtet. Nichts hat den Gallicanismus mehr gehoben als das aufregende Concordat und das Concilium von Trident.

Sobald nämlich in den zahlreichen Schriften des ebengenannten Rechtsgelehrten über das kanonische Recht der rein wissenschaftliche und rein kirchliche Ausdruck des Gallicanismus dargestellt worden, hörten, wo nicht alle Uebertreibungen bei den Leidenschaftlichen, doch alles Schwanken und Zweifeln bei Unparteiischen auf. Was Pithou in Bezug

auf die gallicanische Kirche in seinem Corpus juris canonici, in seinem Codex canonum, in seinem Gallicae Ecclesiae in schismate status, gleichsam ausstreute, stellte er in den Libertés de l'Eglise gallicane (2 Vol. 1639. fol.), so meisterhaft in 83 Artikeln, im Jahr 1594, zusammen, daß es von da an für Laien und Kleriker ein Leichtes war, einzusehen, wie sehr es sich bei der ganzen Sache um Verfassungs- und Verwaltungsfragen, und wie wenig um Religion oder Dogma handle. Pithou selbst faßte nämlich die 83 Artikel in zwei zusammen: daß der Pabst im Staate des Königs über das Zeitliche nichts zu bestimmen habe; daß er selbst im Geistlichen nichts verfügen könne, was den im Reiche angenommenen Concilien entgegenstehe.

Daß der Ultramontanismus ebenso bestimmt und ebenso energisch bei seinen Maximen verblieb, begreift Jedermann, und keinenfalls darf weder der Angriff des Cardinals Bellarmin im Jahr 1610, noch das seiner Nationalkirche so mißfällige Bekenntniß von Cardinal Duperron auf der Versammlung der Etats généraux von 1614 überraschen, ein Bekenntniß, das, so unumwunden es auch war, doch nach der Bemerkung von Bossuet, ohnerachtet aller Bemühungen von Duperron, die Lehren der gallicanischen Kirche nicht im geringsten schwächte.

Die beiden nachfolgenden Cardinäle und ersten Minister von Ludwig XIII. und Ludwig XIV., Richelieu und Mazarin, schützten das Concordat wie ihr Vorgänger Duperron, aber wie wenig dabei der Gallicanismus verlor, zeigen die sechs berühmten am 8. Mai im Jahr 1663 von der Sorbonne dem König überreichten Declarationes des Inhaltes:

1) Es ist nicht die Lehre der Fakultät, daß der Pabst irgend eine Gewalt habe über das Zeitliche des Königs.

2) Es ist alte Lehre der Fakultät, daß im Zeitlichen der König nur Gott als Oberherrn anerkennt.

3) Es ist Lehre der Fakultät, daß die Unterthanen des Königs ihm Treue und Gehorsam schulden, wovon sie unter keinem Vorwande losgesprochen werden können.

4) Die Fakultät billigt nicht gewisse, der Macht des Königs und den Freiheiten der gallicanischen Kirche entgegenstehende Sätze, als ob der Pabst Bischöfe gegen die Beschlüsse der Concilien absetzen könnte.

5) Es ist nicht Lehre der Kirche, daß der Pabst über einem ökumenischen Concilium stehe.

6) Es ist nicht Lehre und nicht Glaubensartikel (doctrine ou dogme) der Fakultät, daß der Pabst unfehlbar sey, wenn nicht der Consensus der Kirche hinzukommt.

Mit derselben Auctorität, mit welcher Pithou als Rechtsgelehrter den Gallicanismus dargelegt hatte, stellte ihn Bossuet als Bischof und Theologe im Namen der Assemblée du clergé, 1682, in der berühmten Déclaration du clergé de France dar. Sie wurde durch die königlichen Verfügungen von 1673 und 1675, welche das Recht der Regalie über alle Diöcesen ausdehnte, durch den Widerstand zweier Bischöfe, so wie durch den des Pabstes herbeigeführt, vom Könige und von allen Staatskörpern bestätigt. Sie enthält folgende vier Grundsätze: 1) Daß Petrus, seine Nachfolger und die ganze Kirche nur Macht haben in geistlichen Dingen; daß also Könige und Fürsten in weltlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt untergeordnet sind; 2) daß, so vollkommen die Macht des apostolischen Stuhles in geistlichen Dingen auch sey, doch die Beschlüsse des Conciliums von Constanz, die von jenem Stuhle bestätigt und von der gallicanischen Kirche befolgt worden sind, in ihrer vollen Gültigkeit verbleiben; 3) daß also diese Beschlüsse die Macht des apostolischen Stuhles beherrschen und folglich die Regeln, Gebräuche und Verfassungen des gallicanischen Reiches und der gallicanischen Kirche ihre volle Kraft behalten; 4) daß, obgleich dem Pabst in Glaubenssachen ein größerer Einfluß zukommt und seine Dekrete alle Kirchen angehen, seine Entscheidungen doch nicht unverbesserlich (irréformables) sind, wenn nicht die ganze Kirche damit zusammenstimmt.

Nur diese Lehren durften von jetzt an auf den hohen Schulen vorgetragen werden,

und dem Pabste selbst wurde die Déclaration du clergé de France mit einem Schreiben von Bossuet zugesandt. Vergebens annullirte Alexander VIII. die Declaration und suchte in einem weitläufigen Schreiben den französischen Klerus eines bessern zu belehren; der Klerus beharrte auf seiner Erklärung und es verblieb bei derselben, obgleich Ludwig XIV. selbst sich zu einem Schritte herabließ, der als eine Rücknahme betrachtet worden. Als nämlich im Verlaufe der Streitigkeiten mit dem römischen Stuhle die Lage der französischen Kirche sich also gestaltete, daß im Jahre 1691 beinahe fünfunddreißig Bischofssitze ohne Oberhirten waren, erlaubte der König den zwölf Unterzeichnern der Declaration von 1682, die er zu Bischöfen ernannt hatte und die der päbstlichen Anerkennung bedurften, zu erklären, daß sie Alles, was darin dem Pabste mißfiele, zurücknähmen. Der König selbst erklärte, er habe Befehl gegeben, daß sein Edikt vom 22. März 1682, welches die damaligen Zustände erfordert hätten, keine weitere Folgen haben sollte. Daß er aber auf die vier Maximen nicht im Geringsten verzichtete, legte er in einem weitläufigen, an den Cardinal La Tremouille gerichteten und dem römischen Stuhle bestimmten Schreiben vom 7. Juli 1713 dar, durch welches er die Anerkennung des Abbé de Saint-Aignan, der die vier Sätze in seiner These von 1705 vertheidigt hatte, als Bischof von Beauvais erzwang. Noch leichter machte sich die Sache das Conseil de régence im Jahre 1718 durch die Erklärung, es bedürfe der päbstlichen Einsetzungsbullen für die Bischöfe nicht, „da die Sorbonne entschieden, die Nationalkirchen könnten das durch das Concordat suspendirte Recht sich wieder aneignen.“

Eine große Ungunst fiel auf den Gallicanismus durch die Ereignisse von 1790 bis 1800, besonders durch die Constitution civile du clergé, die Manche als einen leidenschaftlichen, revolutionären Sieg der gallicanischen Kirche über die römische betrachteten, so sehr auch die Synoden von 1795 und 1797 sich dem päbstlichen Stuhle unterwarfen. Die strengen Gallicaner dagegen fanden, das Concordat von 1801 habe dem reinen Gallicanismus nicht Rechnung genug getragen, und sie bedauerten um so mehr die gewaltsame Beseitigung des in ihrem Sinne einlenkenden Concordats von 1813. Unmöglich ist es uns, in diese Polemik hier einzugehen, und zwecklos wäre es, die Geschichte jener vier Maximen auch in diesen revolutionären Erscheinungen oder in jenen contrarevolutionären zu verfolgen, an welchen Joseph de Maistre, Louis de Bonald und François de Lamennais sich betheiligten. In welchem Sinne an denselben auch hin- und hergezerrt worden ist, sie sind die Grundregeln des Staats unter allen Regierungsformen, Republik, Kaiserreich und unter der restaurirten Monarchie geblieben; sie sind von der neuen Universität wie von der alten angenommen, und so oft es passend schien, in den Vorder- oder Hintergrund gestellt worden (s. d. Art. Französisch-kath. Kirche). Zum Gesetze sind sie durch das kaiserliche Dekret vom 25. Hornung 1810 erhoben worden, und so gerne die Augen bisweilen über dieselben geschlossen werden mögen, an eine Abschaffung derselben hinfort ist doch durchaus nicht mehr zu denken. Bei dem so tief und innerlich geänderten Stande der Dinge bedarf es hinführo ebensowenig einer Aufhebung als einer Aufrichtung derselben. Aber sollte in unsern Tagen Unmögliches zurückkehren, so würde der gegenwärtige Staatsrath eben so bestimmt die vier Maximen hervorheben, als der Staatsrath von 1766 (arrêt du conseil d'état du 24. Mai), welcher erklärte, daß die Rechte und Privilegien, welche die geistliche Macht im Reiche genießt, „sont des concessions des souverains dont l'Eglise ne peut faire usage sans leur autorité“, welche Erklärung die Constitution civile du clergé 1790 faktisch bestätigte.

Schon anderswo ist gesagt worden, daß dieselben Maximen noch Grundgesetz der französisch-katholischen Kirche wie des französischen Reiches sind, und nur die Bemerkung ist hier noch beizufügen, daß, wenn der Gallicanismus als Opposition gegen Rom nur noch in Minorität sich vorfindet, dies eben dadurch sich erklärt, daß auch der frühere Ultramontanismus aus der römischen Curie durchaus verschwindet. Der politische Ultramontanismus ist nämlich ganz erloschen, und kein vernünftiges Oberhaupt der Kirche ließe sich von nun an beifallen, irgend eine Gewalt oder Hoheit über die Königs- oder

Kaiserkrone in Anspruch zu nehmen. Ebenso ist der pecuniäre verschwunden: an die alten Schatzungen ist nicht mehr zu denken. Der hierarchische kann nie ersterben, denn so lange das Pabstthum seinen Karakter behauptet, und so lange die französische Kirche eine katholische ist, muß der Supremat des römischen Stuhles erhalten werden, und es kann demnach, da der beliebte Ausdruck Nationalkirche nur in beschränktem Sinne richtig ist, von einer eigentlichen Nationalkirche, nämlich im Sinne der Unabhängigkeit, nicht die Rede seyn. Es hat auch der Gallicanismus nur in Augenblicken hoher Aufregung von einem eigenen, selbstständigen, unabhängigen Patriarchate gesprochen. Ueber den liturgischen und selbst den dogmatischen Ultramontanismus wird von vielen Seiten in Zeit- und Flugschriften, ja auch von Bischöfen geklagt und gegen denselben der alte Gallicanismus aufgeboten, aber mit um so weniger Anklang und Erfolg, als man geneigter ist, sich in Dogma und Liturgie an Rom anzuschließen um so enger, je weniger man von Rom rechtswidrige Eingriffe befürchtet, und je mehr man von dieser innern Einheit sich Stütze und Auctorität, Befestigung gegen außen, kirchliche und hierarchische Selbstständigkeit verspricht. Darum ist dem Gallicanismus wie dem Ultramontanismus zuvörderst die Spitze gebrochen. Daß aber die französische Nation je den Karakter der italienischen, oder der französische Episkopat und Klerus den Karakter des italienischen annehmen, oder auch nur der französische Cultus dem italienischen conform werden dürfte, dies hofft wohl jenseits der Berge irgend Jemand ebensowenig als irgend Jemand es diesseits befürchtet. Noch immer gilt, was Bossuet an den Cardinal d'Estrées schreibt: Trois points peuvent blesser les Romains: l'indépendance de la temporalité des rois; la jurisdiction épiscopale immédiatement de Jésus-Christ, et l'autorité des conciles. Vous savez bien que sur ces trois choses on ne biaise point en France." Dies ist der ächte Gallicanismus, alles Uebrige hat nur Bedeutung in der Hitze des Conflicts. Die Hauptschriften sind die von Pithou (Pierre), Dupuy, Commentator von Pithou, und Bossuet; dazu kommen: *Maimbourg*, Traité historique de l'Eglise de Rome, Paris 1686, 4. Histoire du droit public français ecclésiastique, (angeblich) Londres 1737; *J. de Maistre*, De l'Eglise gallicane, 1 vol. in 8°. Derselbe, Du Pape, 2 vol. 8°. *Dupin* (André), Défense de la loi organique du concordat. Derselbe, Les libertés de l'Eglise gallicane, Paris 1824, 12. *Bordas-Demoulin*, les pouvoirs constitutifs de l'Eglise, Paris 1855, 8°. *Fr. Huet*, Le Gallicanisme, son passé, sa situation présente dans l'ordre politique et religieux, ibid. 1855. — Auch *Fleury*, Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane. *Grégoire*, Essai historique sur les libertés de l'Eglise gallicane (zwei Ausgaben). *Frayssinous*, les vrais principes de l'Eglise gallicane, in drei Ausgaben und *Clausel de Montals*, Effets probables des disputes sur le Gallicanisme, 1853; Portrait fidèle de l'Eglise gallicane, 1854, sind einzusehen. Zuletzt führen wir noch an das für den Episkopat bestimmte Mémoire (anonyme) sur la situation présente de l'Eglise gallicane et ses maximes vengées contre les attaques de Mr. le Comte de Montalembert.

Matter.

Gallienus (P. Licinius), Sohn und Nachfolger des Kaisers Valerianus (259 bis 268). Er war ein Mann von keineswegs geringen Eigenschaften, aber gleichwohl seiner Zeit nicht gewachsen. Mit der Zeit seines Regierungsantritts beginnt die mit dem Namen der dreißig Tyrannen in der Geschichte bezeichnete Zeit der allgemeinen Verwirrung und Auflösung im römischen Reiche, welche Dionysius von Alexandria mit dem abwechselnden Erscheinen und Verschwinden der Sonne an Regentagen vergleicht. Gallienus selbst führte mitten unter diesen Unordnungen seines Reichs ein behagliches und üppiges Wohlleben, war übrigens auch den edleren Genüssen der Künste und Wissenschaften nicht fremd, wie er denn an Plotins Philosophie Gefallen fand und selbst dichtete. Vielleicht war es der Einfluß des genannten Systems, welcher ihn die Politik seines Vaters gegen die Christen aufzugeben bestimmte. Für die christliche Kirche ist seine Regierung dadurch von Bedeutung, daß er gleich im Anfang Schonung gegen sie befahl. Um die Erhaltung der Staatsreligion viel weniger als Valerian bekümmert, erließ er ein Edikt,

in welchem er den Christen freie Ausübung ihrer Religion gestattete, und gebot, daß die ihren Gemeinden zugehörenden Begräbnißplätze und andere Häuser und Grundstücke, welche unter der vorigen Regierung confiscirt worden waren, ihnen zurückerstattet würden. Er erkannte also zum ersten Mal die christliche Kirche als religiöse Corporation (religio licita), da nur eine solche nach römischer Staatsverfassung ein gemeinsames Gut besitzen konnte. Da aber Macrianus sich im Orient und in Aegypten zum Kaiser aufgeworfen hatte, so konnte in diesen Provinzen erst nach dessen Niederlage im J. 261 das Toleranzedikt Galliens in Ausübung treten. Dieses hierauf bezügliche Edikt theilt Eusebius VII, 13. mit. Gallienus wurde am 20. März 268 bei der Belagerung von Mediolanum von seinen eigenen Soldaten ermordet. Die Nachrichten über diesen Kaiser sind unvollständig und meist aus späteren Schriftstellern, so daß eine chronologisch genaue Erzählung der Begebenheiten unter ihm unmöglich ist. Dr. Pressel.

Gallim ist der Name einer Ortschaft, die nach Jes. 10, 30. auf dem Wege der Assyrer nach Jerusalem, hiemit nördlich von dieser Stadt, aber nicht sehr weit von ihr, im Stamme Benjamin gelegen haben muß. Damit stimmt auch die Angabe 1 Sam. 25, 44. vgl. mit 2 Sam. 3, 16., welche in dieselbe Gegend weist, überein. Wenn dagegen die LXX. zu Josua 15, 60. einen Ort Γαλὲμ oder Γαλλὶμ zum Stamme Juda rechnen, so ist damit eine andere Lokalität gemeint, die von Euseb. im Onomast. als in der Nähe von Ekron gelegen angeführt wird, vergl. Jos. 15, 43. Da das Wort »Quellen« bedeutet (z. B. Ps. 42, 8.), oder auch »Ruinen« (Jerem. 9, 10.), so begreift man leicht, daß es als Eigenname mehreren Lokalitäten beigelegt werden konnte. Aufgefunden ist übrigens bis auf den heutigen Tag weder die eine noch die andere derselben. S. Reland, Paläst. S. 781 f. 784. Rüetschi.

Gallion (Γαλλίων) römischer Landvogt, Prokonsul in der Provinz Achaia mit dem Sitze zu Korinth, unter Kaiser Claudius in den Jahren 53, 54 n. Chr. Sein eigentlicher Name war Markus Annäus Novatus. Da er aber durch Annahme an Kindesstatt in die Familie des Redners Junius Gallio aufgenommen wurde, so erhielt er den Namen Junius Annäus Gallio (Plin. hist. nat. 31, 33.). Er war ein Bruder des bekannten Philosophen Lucius Annäus Seneka (Tac. ann. 15, 73. 16, 17.), der ihm auch seine Bücher vom Zorne widmete. Auf Befehl Nero's wurde er, der seine Stelle in Achaia nach Seneka's Briefen (104) freiwillig aufgegeben hatte, wie sein Bruder hingerichtet. In der Sache des Apostels Paulus benahm er sich, ganz entgegengesetzt dem Wesen des Pilatus, als ein Mann von Festigkeit, Ehre und Karakter, indem er sich die Streitigkeiten über Glaubenssachen, als nicht vor den weltlichen Richterstuhl gehörig, standhaft verbat. Vaihinger.

Gallus, Vibius Trebonianus, römischer Kaiser von 251—253. Bei seinem Regierungsantritt schien es anfänglich, als ob die von seinem Vorgänger Decius so grausam verfolgten Christen ruhigere Tage zu gewarten hätten. Aber eine nach und nach im ganzen römischen Reich sich verbreitende verheerende Pest, die unter der vorigen Regierung schon ausgebrochen war, Dürre und Hungersnoth in manchen Gegenden, erregten, wie gewöhnlich, die Volkswuth gegen die Christen (vgl. Dionys. Alex. ap. Euseb. VII. 1. Cypriani epist. 57. 58. et lib. ad Demetrianum). Es erschien ein kaiserliches Edikt, wodurch alle römische Unterthanen aufgefordert wurden, den Göttern zu opfern, um eine Rettung aus jenem großen öffentlichen Unglück auszuwirken. Da nun die Christen von diesen Opfern sich zurückhielten, brachen neue Verfolgungen aus. Cornelius, der mit Lebensgefahr noch unter Decius sein Bischofsamt in Rom angetreten, wurde zuerst verbannt, dann zum Tode verurtheilt. Lucius, sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, wurde bald auch sein Nachfolger in der Verbannung und dann im Märtyrertod. Doch die Kriege und Empörungen, mit welchen Gallus beschäftigt wurde, verhinderten ihn, eine allgemeine Verfolgung in den Provinzen kräftig durchzusetzen, und diese Begebenheiten, welche mit des Kaisers Ermordung im Sommer des J. 253 endeten, gaben endlich den Christen überall Ruhe und Frieden wieder. Dr. Pressel.

Gallus. Der Mann, dem von der Mitte des 8. Jahrh. an dieser Name gegeben wird, hieß eigentlich Gallon oder Gallun oder Gilian. Er wurde um das J. 560 in Irland geb. und gehörte einer vornehmen Familie an. Zeitig wurde er in das Kloster Bangor gebracht und dem Columbanus (s. d. Art.) zum Unterricht und zur Erziehung übergeben. Mit seinem Lehrer und eilf anderen Schülern, Mönchen von Bangor, verließ er im Jahre 590 sein Vaterland, um sich durch das Frankenreich in den fernen Osten zur Bekehrung von Heiden zu begeben. Sie blieben aber bei den Franken und Burgundern, und Columbanus begann von seiner Niederlassung Luxeuil aus eine erfolgreiche mönchische Thätigkeit. Im Jahre 610 wurde dieselbe unterbrochen. Columbanus sollte auf Betrieb der Königin Brunhild zur Rückkehr in sein Vaterland genöthigt werden. Er fand aber im Reiche Neustrien eine ehrende Aufnahme und eine willkommene Gelegenheit, zu missioniren. Er ging nach Alemannien in das Alpenland. Nie war Gallus von der Seite seines Lehrers und Abtes gewichen, aber jetzt erst, auf der Missionsreise, trat er neben Columbanus in den Vordergrund, um ihn sogar zu überstrahlen. Columbanus verstand die Sprache derer nicht, denen er das Christenthum bringen wollte, und hat sie auch niemals ganz erlernt. Gallus aber bemühte sich darum und wurde der deutschen Sprache bald so mächtig, daß er dem Volke predigen konnte. Columbanus hatte immer die Gründung von Kolonieen des irischen Mönchthums unter seiner obersten Leitung im Auge. Gallus konnte zwar seine mönchische Neigung nicht unterdrücken und verleugnete auch sein Verhältniß zu Columbanus nicht, aber sein Hauptziel war die Christianisirung des Volkes und er ließ sich weder vom Mönchthum noch vom Irenthum abhalten, an der Einführung der Helvetier und Rhätier in die römische Reichskirche zu arbeiten. Nachdem in Begleitung des Columbanus hauptsächlich der kühne und beredte Gallus in Tuggen, Arbon und Bregenz das Heidenthum bekämpft und für das Christenthum gewirkt hatte, kam es zu einer Trennung der beiden missionirenden Mönche. Columbanus sah sich nämlich im Jahre 613 gezwungen, das Frankenreich zu verlassen, und ging zu den Lombarden, bei denen er die später berühmt gewordene Abtei Bobbio gründete. Wie bisher sollte ihn Gallus auch auf dieser letzten Wanderung über die Alpen begleiten. Aber Gallus war krank und blieb zurück. Columbanus glaubte nicht, daß Gallus durch die Krankheit zurückgehalten wurde, sondern nahm ohne Zweifel richtig an, daß Gallus bei dieser Gelegenheit selbstständig werden und sich in jenem Lande eine eigne Wirksamkeit und ein eignes Ansehen erwerben wollte. Columbanus machte nun seine Stellung als Abt geltend und verbot dem Gallus, damit sich derselbe nicht über ihn erhöbe, zu Lebzeiten des Columbanus jemals Messe zu lesen. Gallus wohnte nun beim Priester Willimar zu Arbon, bis er genesen war. Dann suchte er mit dem Diakonus Hiltibold einen passenden Ort zu einer Zelle, welche zunächst der Stamm eines Klosters, vermittelst desselben aber der Mittelpunkt eines großen unter seinem und seiner Nachfolger geistlichem Einflusse stehenden Kreises werden sollte. Sie fanden einen solchen Ort an dem Flüßchen Steinach, nämlich da, wo dieses einen Teich bildet. Da steckte Gallus ein aus einer Haselruthe gefertigtes Kreuz in den Boden und befestigte die Reliquien, welche er bei sich trug, an dem Kreuze. Dann errichtete er an derselben Stelle eine Kapelle, und aus dieser Kapelle ist von dem alemannischen Volke, dessen heiligstes Gotteshaus sie war, getragen und gehoben, später, nicht ohne Streit mit dem Bisthum von Constanz und nicht ohne Wettkampf mit Reichenau die große, reiche, gefürstete Abtei St. Gallen geworden, welche den Namen des Stifters in allen folgenden Jahrhunderten verherrlicht und in der ersten Hälfte des Mittelalters sich um christliche Religion und Kirche, besonders aber um die Pflege der Wissenschaften in unvergeßlicher Weise verdient gemacht hat. Die Gründung von St. Gallen geschah im Jahre 614. Bald sammelten sich Mönche um Gallus, welcher nach alter Mönchstradition nur zwölf unter seiner Leitung vereinigte und ihnen (er selbst der ernsteste Entsager und fleißigste Selbstpeiniger) die strengste Befolgung der Regel des Columbanus zur Pflicht machte. Weiter werden uns einige den Gallus betreffende Geschichten mitgetheilt, über welche

man keine historische Gewißheit erlangen kann. Eine Anzahl von Wundererzählungen macht die vorhandenen Berichte noch weniger glaubhaft. Endlich fehlt es auch an aller Sicherheit über das Jahr des Todes des Gallus. Jene Geschichten sind kurz folgende. Es gab einen Herzog Gunzo von Alemannien. Er residirte in Ueberlingen, hatte Kenntniß von den in seiner Nähe hausenden Mönchen erhalten und war ihnen durchaus nicht günstig. Aber er hatte eine Tochter, Namens Fridiburg; welche mit dem König Siegbert verlobt, doch leider von einem bösen Geiste besessen war, der nur dem Gallus weichen wollte. Nun brauchte Gunzo die Hülfe des vorher verfolgten Gallus. Er gebot dem Willimar, mit Gallus in Ueberlingen zu erscheinen. Aber Gallus verließ eilends seine Zelle und zog sich tiefer in das Gebirge zu einem Diakonus Johannes zurück, wo ihn Niemand kannte. Gunzo erklärte nun feierlich, dem Gallus nicht nur nichts Uebles anthun, sondern ihn sogar zum Bischof von Constanz machen zu wollen. Willimar fand ihn endlich in seiner Zufluchtsstätte und bewog ihn, den Wunsch des Herzogs zu erfüllen. Gallus ging nach Ueberlingen und befreite durch Gebet und Exorcismusformel die Fridiburg von dem Dämon. Fridiburg wurde nach Metz zur Vermählung mit König Siegbert gebracht, aber sie nahm den Schleier und wurde Aebtissin zu St. Peter in Metz. Siegbert bestätigte dem Gallus den freien Besitz seiner Niederlassung im Gebirge und befahl dem Herzog, ihn darin zu beschützen. Diese Geschichte ist wahrscheinlich nichts als Sage, welche es glaublich machen sollte, daß St. Gallen schon bei seinem Entstehen einen königlichen Schutz- und Freibrief erhalten hätte. Möglicher Weise hat Siegbert III., König von Austrasien (seit 638) dem Kloster seine Gunst zugewandt. Auch eine solche Heilung, wie erzählt wird, kann von Gallus geschehen seyn. Mehr als diese Elemente kann man aber von der Legende nicht für die Historie in Anspruch nehmen. Es knüpfen sich noch einige Züge daran. Gunzo hatte nämlich den Gallus reich beschenkt, für die Erweiterung seiner Zelle Sorge getragen und bot ihm, wie er versprochen hatte, das Bisthum Constanz an. Gallus schlug die dem Wunsche des Herzogs gemäß von einer Synode vollzogene Wahl aus und gab als Hinderniß seiner Annahme die kanonische Bestimmung, es dürfe kein Fremder als Bischof ordinirt werden, und das schon gemeldete Verbot des Columbanus an. Er empfahl aber den Diakonus Johannes zu dieser Stelle. Johannes wurde Bischof von Constanz, ordnete sich aber gern dem Gallus unter und förderte St. Gallen nach Kräften. Die Wahl wird im Jahre 614 oder 615 geschehen seyn, weil das Verbot des Columbanus nur so lange in Kraft bleiben sollte, als Columbanus lebte. Dieser starb aber im November 615 und derselbe Bericht, der uns von der Wahl erzählt, theilt uns auch mit, daß Gallus den Tod seines Lehrers im Momente des Geschehens geoffenbart erhielt. Es ist nur bedauerlich, daß durch die sicher unhistorische Ausführung der ganzen Erzählung auch berechtigte Zweifel gegen die sonst nicht bewiesenen Hauptzüge derselben erregt werden. Die Geschichte scheint zur Erklärung des Umstandes, daß der hochgefeierte Gallus nie Bischof gewesen ist, und zur Unterstützung der Behauptung, daß das Bisthum Constanz zu einer dominirenden Stellung über St. Gallen nicht berechtigt sey, ausgemalt oder umgestaltet oder erfunden zu seyn. Weiter, heißt es, sey Gallus auf den wichtigen und ehrenvollen Posten eines Abtes des großen Musterklosters Columbans, des berühmtesten und einflußreichsten Klosters im Frankenreiche, nämlich Luxeuil, berufen worden. Man meinte nach dem Tode des vom Stifter noch selbst eingesetzten Eustasius keinen Besseren zum Abt machen zu können, als den größten Schüler des Columbanus. Aber die Abgeordneten der Mönche von Luxeuil mußten sich mit ihrer Erbauung an den Wunderthaten des Gallus begnügen, sie konnten ihn nicht bewegen, St. Gallen und Helvetien zu verlassen. Wir sehen in dieser Begebenheit, die wegen des Todes des Eustasius nach dem Jahre 625 geschehen seyn müßte, nur eine Consequenz aus der Scheidung des Gallus von Columbanus und aus der Trennung der beiden Wirkungskreise. Das zuletzt Erzählte soll nicht lange vorübergewesen seyn, als den Gallus in Arbon, wohin er sich auf Bitten des Willimar begeben, um noch einmal zu predigen, der Tod in seinem 95. Lebensjahre erreicht habe. Da

die Angabe des Lebensalters gewöhnlich auf guter Tradition beruht, so muß man sich im vorliegenden Falle von dem Jahre 625 so weit, als nur immer möglich, entfernen. Walafried Strabo gibt uns mit seiner Nachricht, Gallus sey unter dem Könige Dagobert (— 640) gestorben, noch keinen hinreichend weiten Raum. Mabillon hat sich schon für das Jahr 646 entschieden. Wir gehen mit Rettberg bis zum Jahre 655 vorwärts. Wir finden nur den 16. Oktober als den Todestag des Gallus gemeldet, an welchem Tag auch die Kirche sein Gedächtniß feiert. Rettberg nennt ohne Angabe seiner Quelle den 29. September, an welchem Tage Gallus nach der gewöhnlichen Annahme in Arbon zur Abhaltung seiner letzten Predigt angekommen seyn mag. — Das Leben des h. Gallus beschrieben von Walafried Strabo (*Mabillon*, Acta SS. O. S. B. sec. II. p. 227 sqq.) ist nur die Veränderung einer älteren Arbeit, welche vielleicht von Winithar um das Jahr 766 gefertigt worden war. Diese ältere Arbeit mit verschiedenen prosaischen und poetischen Umwandlungen und Fortsetzungen hat v. Arx in den Monum. Germ. II. p. 5 sqq. herausgegeben. Siehe auch Pertz, Archiv IV., S. 328 ff. Ferner ist zu vergleichen: Act. SS. Bolland. Oct. VII. p. 860 sqq. u. hauptsächlich Rettberg, observationes ad vitam S. Galli spectantes. Marb. 1842. 4. u. Kircheng. Deutschl. II. 40—48. **Albrecht Vogel.**

Gamaliel, *Γαμαλιήλ*, גַּמְלִיאֵל (im A. Test. nur in 4 Mos. 1, 10; 2, 20., wo der Hauptmann der streitbaren Mannschaft von Manasse also heißt) ist der Name des berühmten Pharisäers, welcher von der christlichen Kirche gleich sehr wie von der jüdischen Synagoge gefeiert wird; von dieser (s. Mischn. Sota 9, 15. Gittin 4, 2. Baba mez. 5, 8. u. A. u. vgl. die Darstellung in den beiden Werken von Dr. Jost über die Gesch. der Israeliten) als der würdige Enkel des großen Hillel (von dessen Sohn Simeon), als der beim ganzen Volk in der höchsten Achtung stehende Gesetzeslehrer, von der Kirche dagegen als der frühere Lehrer des Apostels Paulus (Apg. 22, 3.) und als der Urheber jenes weisen Urtheilsspruches über das Christenthum (Apg. 5, 34—39.). Das Ansehen dieses Mannes in seinem Volke war so groß, daß man ihn „die Herrlichkeit des Gesetzes“ (כבוד התורה) nannte, ihm zum erstenmal den Titel Rabban (unser Lehrer) beilegte, ihm die Feststellung des jährlichen Kalenders, der Neumonde, Schaltmonate, Festtagsberechnung überließ, und daß er unter den Kaisern Tiberius, Cajus und Claudius den Vorsitz im Synedrium geführt haben soll. Als Jahr seines Todes wird das 18. nach der Zerstörung Jerusalems genannt. Ob Gamaliel bei jenem Ausspruche über das Christenthum den Sieg oder den Untergang desselben erwartet habe, ist nicht zu entscheiden; dem Texte nach scheint eher das Zweite in seiner Erwartung gelegen zu haben; die Tradition der Kirche indessen spricht für das Erstere, denn diese (s. Phot. cod. 171. p. 199 u. Clem. recogn. I, 65. u. vergl. die Darstellung von Wagenseil I, c. p. 992. v. Schröckh, Kirchengesch. IX, 233. 234. u. von Neander Pflanz. I, 64. 65.) erzählt, Gamaliel sey ein Vetter von Nikodemus gewesen, frühzeitig wie dieser ein heimlicher Anhänger Jesu, habe sich später mit seinem Sohn Abibus zugleich mit Nikodemus von den Aposteln Petrus und Johannes taufen lassen und sey im Glauben an Jesum selig entschlafen. Die Vergleichung dieser Tradition mit der der Synagoge spricht wohl eher gegen die kirchliche als gegen die synagogische; nicht als ob der Talmud eine so zuverlässige Quelle wäre; aber die Bekehrung Gamaliels hätte gewiß jeden Nachglanz seines Ruhmes in der Synagoge ausgelöscht. Wohl aber wird uns jener Urtheilsspruch nach der Schilderung des Talmud vollkommen begreiflich; denn derselbe Mann, welcher als die Herrlichkeit des Gesetzes geschildert wird, erscheint zugleich im Lichte einer einen Pharisäer vollends ungewöhnlich auszeichnenden Humanität, wie denn von ihm erzählt wird, daß er kein Bedenken getragen, in Ptolemais in einer Halle zu baden, darin eine Aphrodite aufgestellt war, ferner, daß er ein Sigel führte, darein ein Bildniß gravirt war, und daß er gegen Andersdenkende keine Gewalt anwenden wollte; selbst das Gebet, das er gegen Feinde des jüdischen Glaubens in die Synagogengebete einschalten ließ, scheint seinen Fluch nur gegen eigentliche Verräther am jüdischen Glauben gerichtet gehabt zu haben.

Der Talmud unterscheidet ihn durch den Beisatz »der Aeltere« (הַזָּקֵן) von seinem Sohn oder Enkel Gamaliel, welcher, nachdem ein Ueberrest der rabbinischen Aristokratie aus der Zerstörung Jerusalems sich gerettet und das kleine Jamnia zu seiner Residenz und zum Mittelpunkte der gesammten jüdischen Diaspora erhoben hatte, daselbst die höchste Auctorität in sich vereinigte und zuerst den Titel Nasi (Fürst) annahm, bis er in der Verwirrung des Aufstandes unter Bar Cochba verschwindet.

Daß גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן eine und dieselbe Person gewesen sey mit dem Γαμαλιήλ des Neuen Testaments, kann nach dem Gesagten bei'm Blicke auf die Chronologie sowohl, wie auf die Persönlichkeit des Mannes nicht wohl bezweifelt werden. Pf. Pressel.

Ganganelli, s. Clemens XIV.

Gangra (ἡ Γάγγρα, Gangrae) in der ältesten Zeit bekannt und berühmt als Haupt und Residenzstadt der Könige von Paphlagonien, in der späteren Zeit aber, nachdem hier das Christenthum eingeführt war, nicht minder berühmt und bedeutend als bischöflicher Sitz, vor Allem aber durch die hier gehaltene, gegen Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien gerichtete Synode. Die Zeit, zu welcher diese stattfand, läßt sich nicht genau bestimmen, am richtigsten setzt man sie in die Jahre von 362—370. Ihre Canones hatten in früherer Zeit auch in der protestantischen Kirche eine besondere Wichtigkeit, indem man sie in der Polemik gegen die römische Kirche benutzte und aus ihnen nachwies, daß schon die älteste christliche Kirche die Verdienstlichkeit äußerer Werke, namentlich mönchischer Grundsätze und Anstalten verworfen habe. Dieß geschah von Luther, der das Gangrense Concilium »der besten eines« nannte, und von dem er sagte, daß es »in einem jeglichen Stücke besser denn alle Concilia, so der Pabst je gehalten hat« gewesen sey (s. Luthers Vorrede zur deutschen Uebersetzung des Concils von Joh. Kymeus, bei Walch, Luth. Sämmtl. Schriften XVI. S. 2533). Seinem Beispiele folgten die magdeburgischen Centuriatoren, Chemnitz, Gerhard u. A. Eustathius, ein Schüler des Arius, trat auf die Seite der Semiarianer und wurde von den strengen Arianern vielfach verfolgt, doch gaben ihm selbst streng orthodoxe Gegner, wie Epiphanius (Haeres. LXXV. Cap. 1.) und Basilius (Epist. CCXXIII.) das Lob, stets ein ehrbares Leben geführt zu haben. Er gilt als der eigentliche Begründer des Mönchthums in Armenien, jedenfalls ist er für die Ausbreitung und Beförderung desselben sehr thätig gewesen. Die ascetischen Neuerungen, die er in das kirchliche Leben brachte, zogen ihm die Anklage zu, ketzerische Lehrsätze zu vertreten und gegen die kirchlichen Vorschriften zu handeln. Sozomenus (Hist. eccl. Lib. III. c. 14; IV. c. 24.) berichtet über ihn, daß man ihn beschuldigt habe, das Mönchswesen bei den Armeniern, Paphlagoniern und den Bewohnern von Pontus eingeführt und ihnen genau vorgeschrieben zu haben, was sie essen, wie sie sich kleiden, sich betragen und überhaupt einer strengen Lebensart sich befleißigen sollten, wobei Eustathius in manche Excentricitäten gerathen sey und Vorschriften gegeben habe, die von den Vorschriften der Kirche gänzlich abwichen. Seine Lehren, wegen deren er der Ketzerei verdächtig war, betrafen demnach nicht die eigentliche Glaubenslehre, sondern vielmehr nur ascetische gottesdienstliche Uebungen, welche er zur Beförderung einer vorzüglichen Heiligkeit geltend machte. Darauf weist auch das Synodalschreiben des Concils von Gangra hin (bei *Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et ampliss. collectio T. II. pag. 1097), in welchem die ascetischen Ausschweifungen des Eustathius und seiner Anhänger speciell angeführt werden. Das Concil stellte 20 Canones (bei Mansi a. a. O. S. 1101 ff.) auf, durch welche es die Verachtung des ehelichen Standes, den Genuß des Fleisches, die Verleitung der Diener zum Ungehorsam gegen ihre Herren unter dem Vorwande der Gottesfurcht, das Verbot von einem verehelichten Presbyter das Abendmahl zu empfangen, die Verachtung des öffentlichen Gottesdienstes, die Gottesverehrung in Privatversammlungen ohne einen Presbyter, das Weggeben und Annehmen kirchlicher Einkünfte ohne Vorwissen des Bischofs, die Wahl des ehelosen Standes nicht wegen der Vorzüglichkeit desselben sondern nur aus Abscheu gegen die Ehe, die Verspottung Verehelichter, die Verachtung der Liebesmäler, das Tragen der (unter heidnischen und christlichen Asceten ge-

Digitized by Google

bräuchlichen) Philosophenmäntel von Männern und einer Männerkleidung (ἀμφίασμα ἀνδρεῖον) von Frauen mit dem Wahne, dadurch gerecht zu seyn, die Trennung der Frauen von ihren Männern aus Haß gegen das eheliche Leben, die Trennung der Kinder von ihren Eltern und das Versagen des schuldigen Gehorsams unter dem Vorwande der Ascese, der Gebrauch der Frauen, das Haupthaar abzuschneiden aus vermeinter Frömmigkeit, das Fasten am Sonntage und die Unterlassung der Fasten an den in der Kirche gewöhnlichen Tagen, endlich die Verachtung der den Märtyrern geweihten Oerter und der daselbst vorzunehmenden gottesdienstlichen Handlungen als ascetische Ausschweifungen mit dem Anathem belegte. Man gab den Eustathius und dessen Anhängern auch Schuld, daß sie in den Wohnungen Verehelichter weder beten, noch das Abendmahl empfingen, und daß sie den Reichen die einstige Seligkeit absprachen. Vgl. außer den angegebenen Werken noch *Schelwig*, Exercitt. in conc. Gangrense. Danzig 1721. Christ. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien III. Lpz. 1766. S. 536—577. **Neudecker.**

Garasse, Franz, geb. zu Angoulême, seit 1601 im Orden der Jesuiten war ein seiner Zeit vielgenannter Kanzelredner und Schriftsteller. Massenhaft drängte man sich zu seinen Predigten, weil seine außerordentliche Lebhaftigkeit in Geberden und Vortrag die Menge ebenso sehr anzog und fesselte als sein Witz und seine geradezu in's Unschickliche übergehenden Anspielungen auf die Zeitverhältnisse. Selbst starke Possen erlaubte er sich auf der Kanzel, um sein Publikum zu gewinnen. Als Schriftsteller hat er sich, neben einigen unbedeutenden poetischen Produktionen, hauptsächlich der Polemik gewidmet. Hiebei aber trat sein jesuitischer Fanatismus und die böse Art seiner öffentlichen Wirksamkeit in der verwerflichsten Gestalt hervor. Ist Jemand gegen seinen Orden aufgetreten, so hielt er sich dadurch für berechtigt, auch den würdigsten Mann durch seine Pamphlete in der gemeinsten Art anzufallen. Auch die Todten fanden keine Gnade vor ihm. Der treffliche Etienne Pasquier, ein röm. Katholik und längst todt mußte in einer Schrift des P. Garasse die ärgste Beschimpfung, Verläumdung und Mißhandlung erfahren, weil er 1565 die Universität gegen den Jesuitenorden vertheidigt hatte. — Die innerhalb der röm. Kirche hervortretende Freigeisterei bekämpfte er (z. B. in dem Buche la Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat, à la Religion et aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le P. François Garassus. 1623.) in einer so leichtfertigen, unwürdigen Art, daß er nur abstoßen, verstocken konnte. — Daß die Reformirten vom eifrigen Pater nicht geschont wurden, versteht sich von selbst bei dem unvergleichen Haß, welchen der Jesuitismus und überhaupt der Romanismus diesem Theile der Evangelischen widmeten. Eine sehr giftige Schrift gegen sie ließ er unter dem Namen Andreas Scioppius und unter dem Titel Elixir calvinisticum. Antw. 1615 erscheinen. Sein Rabelais réformé (1622) gehört ebenfalls hieher, ein Buch, welches mehr eine Satyre, als eine Controversschrift ist und von Persönlichkeit strotzt, so wie von groben Spässen, Verläumdungen und Unwürdigkeiten aller Art. Besonders wüthet er gegen den ehrwürdigen reformirten Pastor Pierre du Moulin, diesen wirklich bedeutenden, gelehrten und scharfsinnigen Controversisten. — Das ist überhaupt der Karakter der Polemik des P. Garasse, daß er vor Allem den Gegner persönlich verächtlich macht und verspottet und das Publikum durch zweideutige, ganz verwerfliche Mittel besticht. Ernste Haltung, wissenschaftlicher Geist, gründliche Erörterung und Kenntniß des behandelten Gegenstandes mangeln diesen Arbeiten ebenso sehr wie Anstand, Wahrheitsliebe und sittliche Würde überhaupt. Auch von römischer Seite ist dies im ganzen Umfange anerkannt, beklagt und bekämpft worden. Mit den derbsten Zurechtweisungen traten gegen ihn z. B. der Prior Ogier (Jugement et Censure etc. 1623) und der berühmte St.-Cyran (La somme des fautes et faussetés etc.) auf. Will man überhaupt seit Voltaire die grobe Injurie mit einem Worte bezeichnen und personifiziren, so sagt man „Garasse." Der Orden freilich urtheilt ganz anders. Der Geschichtschreiber desselben stellt Garasse als ein Muster von Beschei-

denheit, Mäßigung und Sanftmuth dar und nennt ihn modestia, affabilitate, mansuetudine supra modum amabilis. Dennoch mußte man den so Liebenswürdigen der empörten öffentlichen Meinung zum Opfer bringen. Er wurde von Paris in die Provinz versetzt und starb am 14. Juni 1631 zu Poitiers im Hospital an einer ansteckenden Krankheit, die er sich durch aufopfernde Pflege der Kranken zugezogen hatte. Sudhoff.

Gardiner, zu Edmundburg in der Grafschaft Suffolk 1483 geb., natürlicher Sohn des Bischofs Lionel Woodwil von Salisbury, des Bruders der Gemahlin Eduards IV., ein Mann von ausgezeichneten Gaben, aber von gemeinem Karakter, studirte zu Cambridge und legte da den Grund zu seinen ausgebreiteten Kenntnissen im kanonischen und im Civilrechte. Auch in der griechischen Sprache und Literatur erwarb er sich bedeutende Kenntnisse, wogegen seine theologische Bildung immer eine beschränkte blieb. Er wurde Sekretär des Cardinals Wolsey, und als solcher Mitglied der Commission, welche Heinrich VIII. in der berüchtigten Ehescheidungssache an den Pabst sandte. Gardiner brachte es dahin, daß dieser Campeggio als päbstlichen Legat nach England absendete, um die schwierige Angelegenheit zu schlichten. Gardiner, der ihn nach England begleitet hatte, ward bald darauf Mitglied des königlichen Staatsrathes (1529) und nahm als solches thätigen und lebhaften Antheil an der Ehescheidungssache, suchte sie auf alle Weise zu befördern, so daß er in Oxford die Entscheidung dafür sogar mit Gewalt erzwang. Dadurch erwarb er sich große Gunst bei dem Könige; dieser ernannte ihn zu seinem Stellvertreter, um der Unterredung zwischen dem Pabst und dem Könige von Frankreich in Marseille beizuwohnen (1533), darauf gab er ihm das Bisthum Winchester. Aus Dank dafür wurde Gardiner einer der eifrigsten Vertheidiger der königlichen Suprematie in kirchlichen Dingen, und einer der thätigsten Beförderer des Schismas. Daneben aber blieb er für seine Person dem alten Religionssysteme getreu, und nahm sogar Antheil an einem Bunde, dessen Zweck es war, die alten Gebräuche und Traditionen in der Kirche festzuhalten und jede Neuerung zu verhindern. Doch wußte er durch seine Schmeicheleien, durch seine enthusiastischen Versicherungen von Treue und Ergebenheit sich die Gunst des Königs bis in dessen letzten Jahre zu bewahren. Es ruhte auf ihm der Verdacht, mit dem Pabste im Bunde zu stehen und im Interesse des römischen Hofes zu arbeiten; denn er suchte womöglich Cranmer's Reformationspläne zu durchkreuzen, half Cromwell stürzen, verhinderte die Vereinigung Englands mit den deutschen Protestanten, hielt überall seine Spione, welche ihm die heimlichen Protestanten entdeckten und betrieb deren Verurtheilung. Gardiner entging allen Nachstellungen, die ihm dies Verfahren zuzog dadurch, daß er es sich zum Gesetz machte, niemals selbst als der Urheber einer kirchlichen Maßregel aufzutreten, und nichts zu thun ohne die Einwilligung oder den ausdrücklichen Befehl des Königs, dieser hinwiederum holte in den meisten Angelegenheiten seinen Rath ein. Am Ende der Regierung Heinrich VIII. nahm jedoch sein Einfluß ab. Seine Feindschaft gegen Cranmer entfremdete ihn dem König; seine Verbindung mit dem niederträchtigen London zum Sturze des vom König sehr geschätzten Erzbischofs von Canterbury setzte ihn in der öffentlichen Meinung herunter; sein sichtbares Streben, durch Ränke und boshafte Einflüsterungen die Königin zu verderben, erbitterte ihren Gemahl. Es kam dahin, daß der König seinen Namen aus der Liste der Commission von 16 Räthen, welche nach seinem Tode unter der Minderjährigkeit seines Sohnes das Reich regieren sollte, ausstrich; der katholischen Partei, die dem Könige deshalb Vorstellungen machte, erwiederte dieser: »Gardiner würde euch Alle in Unruhe und Verwirrung setzen, denn er hat einen ränkevollen und unruhigen Geist.« Nach dem Tode des Königs bekämpfte er eifrig die neuen reformatorischen Maßregeln und zog sich dadurch eine mehrwöchentliche Haft zu; seine Oppositionsstellung leitet Weber a. a. O. mehr aus Verdruß über seine Zurücksetzung als aus Gewissenhaftigkeit und Ueberzeugungstreue ab. Richtiger ist es zu sagen, daß Beides zusammenwirkte. Freilich würde ein höchst ungünstiges Licht auf ihn fallen, wenn die Angaben bei Weber, II, 295, völlig erwiesen wären, daß er ungeachtet seiner Opposition gegen die Neuerungen von dem katholischen Lehrbegriffe in so weit abgegangen

war, daß er dem Abendmahl den mysteriösen Karakter entzog und es als Gedächtnißmahl unter beiderlei Gestalten administriren lassen wollte, daß er das Sühnopfer der Messe nach dem Opfer am Kreuze für überflüssig erklärte, daß er die Entfernung der Gnadenbilder und Reliquien aus den Kirchen und die Aufhebung der Cantoreien und Legate zu Seelenmessen billigte, ja selbst das common prayer-book nicht verwarf. So viel ist gewiß, daß er durch fortwährende Opposition sich 1551 die Absetzung und neue Verhaftung zuzog. Unter Maria Tudor spielte er bei der Restauration des Katholicismus eine Hauptrolle. Die Königin befreite ihn aus der Gefangenschaft, erhob ihn zum Kanzler des Reiches und setzte ihn in sein Bisthum wieder ein. So betrieb er denn mit verfolgungssüchtigem Eifer den Sieg des Pabstthums. Doch rieth er der Königin, noch eine Zeit lang die Rechte des Oberhauptes der Kirche in Anspruch zu nehmen, um besser an der Restauration des Katholicismus arbeiten zu können. So wie er merkte, daß das blutige Geschäft ihm gar zu große Unpopularität zuziehen könnte, übergab er das eigentliche Inquisitionsgeschäft dem Bischof Bonner, dessen rohe Sinnesart vor dergleichen Skrupeln ihn sicher stellte. Gardiner arbeitete freilich noch immer gegen die Reformation, er machte zugleich vergebliche Versuche, um die Bestätigung der Alienation der Kirchengüter durch den Pabst zu bewirken. Er erlebte noch die Freude der Hinrichtung Latimer's und Ridley's und starb im Okt. 1555. S. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Sekten in Großbritannien, 1. Th. 1845. 2. Th. 1853. Herzog.

Garizim (הַר גְּרִזִים) ist der Name des höchsten Gipfels (Jos. Antt. 11, 8, 2.) im Gebirge Ephraim; derselbe erhebt sich als eine steile Felswand von etwa 800 Fuß unmittelbar aus dem Thale von Sichem, das er im Süden begrenzt, während ihm am Nordrande desselben die ungefähr gleich hohe Spitze des Ebal gegenübersteht; zwischen beiden liegt in einem etwa 1600 Fuß breiten Thale die Stadt Sichem, das heutige Nâbulus (s. d. Art.) vgl. Richt. 9, 7.; Jos. Antt. 11, 8, 6. Der Garizim, nach Schubert (Reise in's Morgenld. III. S. 146) 2500, genauer nach Lynch (Expedit. nach dem Jordan, übers. v. Meißner, S. 332) 2398 par. Fuß über dem Spiegel des Mittelmeeres erhaben, ist in der Geschichte Israels dadurch von Bedeutung geworden, daß gemäß der Anordnung 5 Mos. 11, 29 f.; 27, 11—13. nach dem Einzuge in's gelobte Land auf ihm die Segenssprüche über das Volk, so lang es das Gesetz Gottes halte, ausgesprochen werden sollten, während vom gegenüberliegenden Ebal die Flüche über die Uebertreter der Gebote erschallten, s. Josua, 8, 30 ff.; Jos. Antt. 4, 8, 44. Der Grund, warum Segen und Fluch gerade so auf beide Gipfel verlegt wurden, lag schwerlich in der fruchtbaren und anmuthigen Naturbeschaffenheit, die der Garizim vor Ebal voraus haben soll (Hamelsveld, bibl. Geogr. I. S. 371 ff.), da nach dem Zeugnisse Robinson's (Paläst. III. S. 316 ff.) beide Berge ziemlich gleich nackt und unfruchtbar sind, nur daß am Garizim sich eine Schlucht mit Quellen und Bäumen befindet und dessen gegen die Sonne geschützter nördlicher Fuß besser angepflanzt werden kann als der, der Ebene zugekehrte, sonnverbrannte, südliche Abhang des Ebal (vgl. Maundrell's Reise S. 82 d. deutsche Uebers.). Die Ursache jener Anordnung lag vielmehr in der Lage des Lagers und der Stellung der 10 Stämme bei jenem feierlichen Auftritte: am Ebal wurde im Thale eine Abschrift des Gesetzes (5 Mos. 4—26.) auf Kalktafeln aufgestellt und ein Altar errichtet zur Bundeserneuerung Jehovah's mit Israel und zur Darbringung des ersten Dankopfers für die Besitznahme des Landes der Verheißung; die Priesterschaft stand bei dem Altar, das Angesicht gegen Morgen gerichtet (Jos. Antt. 4, 8, 44), links von derselben am (אֶל־מוּל = e regione, gegen den Ebal hin, am Abhange desselben) Ebal die einen sechs, rechts am Garizim die sechs andern, und zwar offenbar die wichtigern und immer bevorzugten, Stämme; diese letztern, als auf der bevorzugten und Glück verheißenden rechten Seite des Altars stehend, nahmen die vom Altar ausgesprochenen Segnungen mit ihrem Amen auf, während die ersten sechs Stämme von der Linken her die Verwünschungen beantworteten und bejahten, vgl. Keil, Comm. z. B. Josua S. 150 ff. An eine schon damals vorausgesetzte größere Heiligkeit des Gari-

zim vor dem Ebal ist schon deßhalb nicht zu denken, weil ja gerade am Ebal, nicht am Garizim, der Altar erbaut wurde (5 Mos. 27, 4 f.), und der Fluch nicht dem Berge oder den auf ihm Stehenden, sondern den Uebertretern des Gesetzes galt. In der nachexilischen Zeit aber erbauten die Samariter auf dem Garizim einen Tempel und richteten dort ihren eigenen Cultus ein, wofür sie sich außer auf die uralte Heiligkeit der Lage von Sichem (s. diesen Art.) besonders auf 5 Mos. 11, 29; 27, 4. beriefen, in welcher letztern Stelle ihre Textesrecension des Pentateuch durch unläugbar willkürliche Corruption geradezu den Ebal mit Garizim vertauschte s. *Gesenius*, de Pentat. Samarit. p. 61. Es mag seyn, daß diesem Berge schon früher irgend welche religiöse Bedeutung im Volksglauben zugeschrieben wurde, was dessen Auswahl durch die Samariter veranlaßte, noch ehe sie den Pentateuch von den Juden zu Jerusalem empfingen, den sie dann hintendrein ihrem Glauben und ihrer Sitte conform machten, s. 2 Makk. 6, 2.; Jos. Antt. 11, 8, 2; 12, 5, 5; 13, 3, 4. Ehe indessen 300 Jahre vergangen waren, wurde dieser Tempel durch Johannes Hyrkan zerstört (nach dem J. 129 v. Chr.) s. Jos. Antt. 13, 9, 1.; B. J. 1, 2, 6.; allein der Berg blieb nach wie vor die heilige Stätte der Anbetung für die Samariter (Joh. 4, 20. Jos. Antt. 18, 4, 1. — B. J. 3, 7, 32.), und noch heutzutage besuchen die wenigen noch in Nâbulus vorhandenen Ueberreste jener Sekte den heil. Berg zur Zeit der vier jährlichen Hauptfeste, wenn nicht türkischer Fanatismus sie daran hindert, und richten bei'm Gebet ihr Angesicht nach demselben. Auf dem jetzt Djebel-el-Tûr genannten Gipfel, den unter andern auch Robinson bestiegen hat, genießt man eine schöne Aussicht auf die anmuthige Gegend und die umliegenden Ortschaften und erblickt selbst in weiter Ferne den Hermon. Robinson fand auf dem Berge Ruinen eines ungeheuren Bauwerkes von behauenen Steinen wie von einer großen und starken Festung, wie wirklich die heutigen Samariter es schlechthin el-Kŭlah = das Castell nennen und auch in alten Zeiten der Berg den Anwohnern bisweilen zum Zufluchtsorte diente und nicht ohne förmliche Belagerung zu erobern war, Jos. Antt. 14, 6, 2. Robinson schreibt übrigens diese Burgtrümmer dem Kaiser Justinian zu. Etwas weiter gegen Süden liegt die nackte Area einer sanft gegen Westen zu nach einer Cisterne geneigten Felsfläche, welche der samarit. Führer als des Berges heiligste Stelle nicht anders als baarfuß zu betreten wagte und wo schwache Spuren von Mauern das einstige Daseyn eines Tempels vermuthen lassen. Noch weiter südlich befinden sich ausgedehnte Grundmauern wie Ruinen einer vormaligen Stadt und viele jetzt trockene Cisternen.

Vgl. außer dem bereits Angeführten noch den Art. „Samaritaner“ und *Reland*, dissertt. miscell. I. Nro. 3; *Lightfoot*, disquis. chorogr. ante ev. Joh. cap. IV, §. 3.; v. Lengerke, Kenaan I. S. 38, 641 f.; Ewald, Gesch. Isr. III. 2. S. 243 ff.; Ritter's Erdkunde XVI. S. 638 ff. Rüetschi.

Garnier, Johann, wie Petavius und Sirmond eine Zierde des Jesuitenordens, wurde 1612 zu Paris geboren. Er trat schon sehr früh, erst sechszehn Jahre alt (1628) in den Orden der Gesellschaft Jesu. Bald zeigte sich seine vorzügliche Befähigung für die Pflege der Wissenschaft, besonders der Theologie als Lehrer wie als Gelehrter. In jener bekannten, bewährten und gesegneten Weisheit schaffte sein scharfsichtiger Orden zur rechten Zeit den so offenbaren, großen Gaben das angemessene Feld der Thätigkeit. Vierzig Jahre hindurch bekleidete Garnier Professuren der alten Sprachen, der Rhetorik, der Philosophie, der Theologie. Dazu gewährte man seinen gelehrten Forschungen, seinem Zuge nach kritisch-historischer Gelehrsamkeit und Nachsuchungen an den verschiedensten Orten jeden nur möglichen Vorschub. In solch unausgesetzter, strenger, sich selbst vergessender Arbeit ging das ganze Leben des P. Garnier dahin. Er veröffentlichte nach einander eine Reihe bedeutender Arbeiten, deren Werth und Bedeutung zuletzt auch die Feinde und Gegner des Ordens nicht verkennen konnten. Allerdings sind die Organi philosophiae rudimenta (1651) und die „Regeln des kath. Glaubens über die Gnade Gottes“ (Regulae fidei cath. de gratia Dei per Christum 1655) — mehr oder weniger Jugendschriften. Die letztere leidet überdem sehr an den bekannten traurigen Mängeln

der jesuitischen Gnadenlehre. Doch ist es wohl grade dem Interesse Garniers für die Gnadenlehre zuzuschreiben, daß er sich mit so vielem Eifer der Geschichte des Pelagianismus zugewandt hat. Nachdem schon von anderer dem Jesuitismus keineswegs holder Seite auf diesem Gebiete Ansehnliches geleistet worden war, gelang es dennoch seinem umfassenden Wissen, seiner theologischen Befähigung und seinem bedeutenden Scharfsinn, hier Lorbeeren zu erringen. Seine Arbeit über den bekannten pelagianischen Bischof Julian von Eclanum (Juliani Eclanensis episcopi libellus notis illustratus 1668), so wie vornehmlich seine Ausgabe der Schriften des Marius Mercator, welche er im Jahre 1673 mit seinem Commentare und Abhandlungen über den Pelagianismus (Marii Mercatoris — opera cum notis et dissertationibus. Paris. fol.) herausgab — sind ausgezeichnete Leistungen von bleibendem Werthe. Cardinal Norisius war als augustinischer Theologe und Bearbeiter derselben Materie nicht besonders aufgelegt, die Verdienste eines jesuitischen Schriftstellers schnell und leicht zu erkennen. Garniers Marius Merkator indeß hat diesen trefflichen Kenner der Geschichte des Pelagianismus so umgestimmt und gewonnen, daß er erklärt haben soll, sein Werk über die Geschichte der pelagianischen Ketzerei würde ungeschrieben geblieben seyn, wenn er diese Dissertationen zuvor gelesen hätte. Garniers entschiedener Vorliebe für dogmengeschichtliche Studien verdanken wir noch zwei schätzenswerthe Schriften. Im Jahr 1675 gab er ein geschichtliches Werk des sechsten Jahrhunderts über die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten heraus, nämlich des carthagischen Archidiakons Liberatus Breviarium sive historia controversiarum Nestorianae et Eutychianae. Wiederum sind Garnier's eigene Untersuchungen in den gelehrten Noten und Abhandlungen niedergelegt, welche dem Werke beigegeben sind. Andere historische Fragen von entschiedenem kirchenhistorischem Interesse behandelt er in den drei großen Dissertationen, welche er seinem im J. 1680 mit histor. Anmerkungen erschienenen Liber diurnus Romanorum pontificum hinzufügte. Gleich die erste derselben ist recht beachtenswerth. Er behandelt hier die cause celèbre der Ketzerei des röm. Bischofs Honorius. Leute wie Onuphrius, Bellarmin, Gretser, Baronius suchen in Honorius die päbstliche Unfehlbarkeit dadurch zu retten, daß sie Verfälschung der Akten des sechsten Concils, das Vorhandenseyn falscher dem Honorius unterschobener Briefe behaupten und das ganze Factum der Verdammung ihres Schützlings ableugnen. Zu solchen gefährlichen Gewaltthaten und aller beglaubigten Geschichte Hohnsprechenden Extravaganzen ließ sich freilich Garnier nicht hinreißen. Vielmehr zeigt er, daß Honorius allerdings vom VI. Concil verdammt worden und daß die Akten dieser Kirchenversammlung keineswegs verfälscht seyen. Nur stellt er im Interesse des röm. Systems den ganz unhaltbaren Satz auf, Honorius sey persönlich nicht der Ketzer gewesen, als welcher er verdammt worden sey. Auf einer in Ordensangelegenheiten unternommenen Reise nach Rom starb er in Bologna 1681. Nach seinem Tode veröffentlichte der Ordensgenosse P. Hardouin seine Supplemente zu Theodorets Werken (Auctarium Theodoreti Cyrensis episcopi seu opp. Tomus V.). An der Spitze dieses Bandes, welcher hauptsächlich Garniers Arbeiten über Theodorets Leben und Lehre enthält, steht auch eine Biographie des Autors vom Herausgeber bearbeitet.

Garnier, Julien, gegen 1670 geboren und seit 1689 Mitglied der gelehrten und hochverdienten Congregation der Mauriner. Daß der berühmte Dom Mabillon sich Garnier zum Collaborator ausbat, beweiset allein schon die Bedeutung dieses Gelehrten. Seine umfassende Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur bestimmte den Orden, ihm die Besorgung einer neuen Ausgabe der Werke des Basilius zu übertragen. Vom Jahre 1701 an widmete er diesem wichtigen Unternehmen alle Zeit und Kraft. Der erste Band erschien zu Paris bei Coignard nach zwanzig Jahren unausgesetzten Fleißes und Forschens unter dem Titel Scti. Patris nostri Basilii — omnia opera quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad manuscriptos codices gallicanos, vaticanos, florentinos et anglicos nec non ad antiquiores editiones castigata. Nur den zweiten Band noch konnte Garnier im folgenden Jahre selbst ediren, denn bald darnach wurde er sehr krank und starb am 3. Juni 1725 aufgerieben durch seine gelehrten Arbeiten. Dom

Prudent Maran besorgte die Herausgabe des noch fehlenden dritten Bandes der Werke des Basilius. K. Sudhoff.

Gärten (bei den Hebräern) werden in der Bibel oft erwähnt, denn sie waren, wie anderwärts im Morgenlande, so auch bei den Israeliten, sehr beliebt: nicht nur legten Könige bei ihren Palästen dergleichen an (Pred. 2, 5. 2 Kön. 25, 4. Neh. 3, 15. Esth. 1, 5 f.), wobei wir nur an den sogenannten »Königsgarten« bei Jerusalem am Ausgange des sogeheißenen Tyrepoeon erinnern (Thenius, Comm. zu den BB. der Kön., Anhg. S. 23), sondern auch schlichte Bürger hatten Gärten bei ihren Häusern (Susann. V. 4. Luk. 13, 19.), wie bekanntlich z. B. in Babel sehr viele waren (Jerem. 50, 16. Diod. 2, 7. — s. Band I. S. 645), doch in Jerusalem durften später keine innerhalb der Stadt angelegt werden (*Lightfoot*, centur. chorogr. vor den horis ad Ev. Matth. cap. 21. et horae ad Matth. 26, 36.), vor den Thoren aber waren ihrer, namentlich im Gihonthale, sehr viele (Jos. B. J. 5, 2, 2.). Diese Gärten (גִּנּוֹת und גַּנִּים eigentlich = umzäunte, verschlossene Orte) waren verschiedener Art; theils Kraut-, Gemüse- (גַּן הַיָּרָק), Obst-Gärten zum Nutzen der Menschen (Deut. 11, 10. Jer. 29, 5. Am. 4, 9; 9, 14. 1 Kön. 21, 2.), theils eigentliche Lustgärten oder Parke (Susann. 7. Hohel. 6, 2.), in denen große Waldbäume und Gebüsche von Cypressen, Lorbeer, Granaten, Feigen, Nußbäumen u. dgl. mit Wiesen und Blumenbeeten abwechselten. Solche Parke, mit einem nichthebräischen Worte פַּרְדֵּס genannt (wohl von Sanskr. paradêça, wenn es nicht nach Meier, hebr. Wurzelwörterb. S. 679 f. ein aus dem Chaldäischen zu erklärendes Quadriliterum ist, s. Band III, S. 642, waren oft sehr umfangreich und dienten, z. B. den persischen Großen (Xenoph. Cyrop. 1, 3, 12 (14); Anab. 1, 2, 7; Hellen. 4, 1, 15.), als Jagdreviere, s. sonst Hohel. 4, 13. Pred. 2, 5. Neh. 2, 8. Die darin gepflegten Blumen waren, wenn auch weniger mannigfaltig als in unsern modernen Kunstgärten, immerhin nicht gering an Zahl und Arten, vorzüglich Lilien, Rosen und allerlei wohlriechende Sträucher- und Würzkräuter, wie Kypern (Alhenna, besonders in Aegypten heimisch, Hitzig zu Hohel. 1, 14.), Narden, Balsam, Safran u. dgl., zum Theil auch exotische Gewächse (vgl. das Bild Jes. 17, 10.), s. Hohel. 4, 12 ff.; 5, 1; 6, 2. 11.*). In solchen wohldurchdufteten, verschlossenen (Hohel. 4, 12.) Lusthainen befanden sich auch Bassins zum Baden (Susann. V. 15., vgl. 2 Sam. 11, 2.), wie überhaupt für ihre Bewässerung sorgfältig gesorgt wurde, sey es, daß man sie an laufendem Wasser anlegte, sey es daß durch künstliche Vorrichtungen das Wasser in sie geleitet und vertheilt wurde (Jes. 1, 30; 58, 11. Jer. 31, 12. Hohel. 4, 15. Pred. 2, 6.. 4 Mos. 24, 6. u. a.). Könige und Begüterte legten sich gern in Gärten ihre Familiengruft an (2 Kön. 21, 18. 26. und dazu Thenius; Matth. 27, 60. Joh. 29, 41.). Aber auch Götzendienst wurde in Hainen und Gärten vorzugsweise getrieben (Jes. 1, 29; 57, 5; 65, 3; 66, 17., daher die so häufig wiederkehrende Bemerkung: sie räucherten unter jedem grünen Baume 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4. u. a.). Dagegen zieht sich der Herr selbst wie früher so noch am letzten Abende seines irdischen Wandelns in einen Garten am Oelberge zum Gebete zurück, Matth. 26, 36. Joh. 18, 1. — S. noch v. Lengerke, Kenaan, I. S. 89 f.; Winer im RWB.; Pauly's Realencykl., III. S. 1505 ff. und Teuffel, ebend., V. S. 1158 f.; Tobler, Denkbl. aus Jerus. S. 94 ff. Rüetschi.

Garve, Karl Bernhard, wie Johann Baptist von Albertini der Genosse Schleiermacher's, eine Zierde der Brüdergemeinde durch seine Leistungen im geistlichen Liede. Der Sohn eines gottesfürchtigen Pächters, welcher in der Nähe der Stadt Hannover wohnte, wurde am 4. Januar des Jahres 1763 geboren und schon als fünfjähriger Knabe der herrnhutischen Erziehungsanstalt zu Zeyst in den reformirten Niederlanden anvertraut. Hier und einige Zeit darauf in Neuwied entwickelte die ebenso entschieden christliche als eigenthümliche Erziehungsweise der Brüdergemeinde schöne und oft rührende

---

*) Die Gartenkunst scheint sonach in Israel wie bei den Syrern Plin. H. N. 20, 8 (16.) einen nicht geringen Grad der Ausbildung erreicht zu haben.

Geistesblüthen im Umgange mit dem Gekreuzigten. Im Pädagogium zu Niesky und im Seminarium zu Barby erhielt er seine wissenschaftliche Bildung. Der junge Mann, dessen große Anlagen und Fähigkeiten die Brüdergemeinde sehr wohl erkannte, erhielt gleich nach Beendigung seiner Studien eine Lehrerstelle. Bis 1797 trug er die philosophischen und historischen Wissenschaften zu Niesky vor. Sein durchaus wissenschaftlicher, tiefsinniger, irgend welcher bloßen Manier religiösen Anschauens und Lebens gar wenig holder Geist mochte nun wohl herrnhutischer Aengstlichkeit und Art etwas besorglich vorkommen. Genug, unserm Garve wurde ein anderer Wirkungskreis angewiesen, und er war jetzt, dem reformirten Tropus angehörend, nach einander Aufseher des Unitätsarchivs in Zeyst, Prediger in Amsterdam, Anstaltsinspektor und Prediger zu Ebersdorf, Geistlicher zu Norden, Arbeiter der Brüdergemeine und Brüdersocietät in Berlin. Ganz besonders segensreich wirkte er am letzteren Orte, während der für Preußens Hauptstadt so sehr schweren Kriegszeiten von 1810 bis 1816. Darauf stand er zwanzig Jahre hindurch an der Spitze der herrnhutischen Gemeinde zu Neusalz an der Oder. Altersschwäche und Kränklichkeit bewogen ihn auf dem Synodus des Jahres 1836 sein Amt niederzulegen. Das liebe Herrnhut wählte sich der Dichtergreis zum Ruheplätzchen für seine alten Tage. Hier setzte auch der Herr seiner vielbewegten und wechselvollen Pilgerfahrt ein Ende. Er starb am 22. Juni 1841.

Die vorzüglichste Begabung hatte dieser ausgezeichnete Mann jedenfalls für die geistliche Dichtung empfangen. Er gehört entschieden zu den hervorragendsten, geistlichen Liederdichtern der neuern Zeit. Seine Diktion ist klar und maßvoll, seine Versifikation meisterhaft. Kraft und Innigkeit sind bei ihm auf's Schönste geeinigt und vom eigentlich Herrnhut'schen wenig zu finden, während seine reformirte Confession leicht aus Liedern wie „Komm herein, Haupt der Deinen“ zu erkennen ist. Bewunderswürdig ist die reiche Produktivität, welche mit so reicher Formbildung und gediegenem Inhalt gepaart ist. Erschienen sind von ihm: „Christliche Gesänge“ Görlitz 1825 mit 303 meist von ihm gedichteten Liedern, und „Brüdergesänge“ Gnadau 1827 mit 65 Liedern. Sein überaus reicher, handschriftlicher Nachlaß befindet sich in den Händen seines Sohnes, des Predigers der Brüdergemeinde, L. F. Garve zu Neusalz an der Oder in Schlesien. Nicht nur eine stark vermehrte Auflage der „Christlichen Gesänge“ *) harrt auf Veröffentlichung, sondern auch eine umfassende Sammlung von Liedern, Oden, Sinngedichten, Elegieen &c. Auch hinterließ Garve der Brüdergemeine handschriftlich eine vollständige Bearbeitung des Brüdergesangbuchs. — Zu seinen bekanntesten Liedern gehören: Komm herein, Haupt der Deinen; Ach sey mit deiner Gnade; Gib deinen Frieden uns; Amen deines Grabes Frieden; Dein Wort o Herr ist milder Thau; O Tag des Heils, o neues Leben; Jeder Schritt der Zeit; Gott der Macht in deinem Ruhme; Zur Arbeit winkt mir u. s. w. Knapp hat 51 Lieder Garve's in seinen Liederschatz aufgenommen und nennt ihn mit Recht „einen der edelsten, reichsten Kirchendichter.“ K. Sudhoff.

Gaßner, Johann Joseph, wurde am 20. August 1727 im Dorfe Branz bei Pludenz geboren. Er studirte Theologie zu Innsbruck und Prag, erhielt 1750 die Priesterweihe, 1751 das Amt eines Frühmeßners zu Dalas und 1758 die Pfarre zu Klösterle im Bisthum Chur. Nach 15jähriger stiller Wirksamkeit in diesem Amte trat er als Teufelsbanner auf, zunächst bei sich selbst, bald auch bei Anderen. Vielfache körperliche Leiden, besonders nervöser Kopfschmerz, und die vergebliche Anwendung der verschiedensten ärztlichen Mittel führten ihn dahin, seine Krankheit als eine Wirkung des Teufels zu betrachten. Er wurde sein eigener Arzt; er versuchte sich zu heilen vermittelst der durch die Ordination ihm verliehenen Macht, im Namen Jesu Christi Teufel auszutreiben. Der Versuch gelang, die Krankheit wich. Dies ermuthigte ihn, auch Andere in ähnlicher Weise von körperlichen Uebeln zu befreien. Bald hatte sich sein Ruf

*) Die Buchhandlung Perthes-Besser u. Mauke in Hamburg ist im Besitz des Manuscripts hiezu und im Stande nähere Auskunft darüber zu geben. D. Red.

als Wunderthäter verbreitet. Viele Kranke, selbst aus fernen Gegenden, suchten seine Hülfe. Seine Gegenwart wurde an vielen Orten gewünscht. Mit Genehmigung des Bischofs von Chur begab er sich im Juli 1774 in das Bisthum von Constanz, dem damals der Kardinal und Bischof von Rodt vorstand. Allein seine Wirksamkeit dauerte hier nicht lange, ungeachtet der Reichsprälat von Salmansweiler sich seiner annahm; ein Einverständniß beider Bischöfe führte ihn auf seine Pfarre zu Klösterle zurück. Freilich nur auf kurze Zeit; denn schon im Herbst desselben Jahres lud ihn der Fürstbischof von Regensburg und Probst zu Ellwangen nach letzterem Orte ein. Hier feierte er in Krankenheilungen seine glänzendsten Triumphe; immer auf's Neue führten die umliegenden Gebiete ihm Hülfsbedürftige zu, und aller Schutz und jegliche Förderung wurden hier seinem wunderthätigen Treiben zu Theil. Selbst als er um diese Zeit seines Amtes entsetzt wurde oder freiwillig auf dasselbe verzichtete — die Sache läßt sich aus dem, was vorliegt, nicht mit Gewißheit ermitteln —, wurde ihm ein Ersatz durch den Fürstbischof von Regensburg, der ihn zu seinem geistlichen Rathe und Hofcaplan ernannte. Im Jahre 1775 ging er nach Amberg, wo ihn die kurbaierische Regierung zwar aufnahm, aber wegen dieser Aufnahme vom Hofe einen Verweis erhielt; von Amberg nach Sulzbach, wo jedoch der Aufenthalt seinen Wünschen nicht entsprach; und endlich nach Regensburg, wo er mit seinem Exorcismus zwar viel Aufsehen erregte, allein auf kaiserlichen Befehl die Stadt gar bald verlassen mußte. Als dann Kaiser Joseph II. Gaßnern befahl, sich im ganzen römischen Reiche des Exorcisirens zu enthalten, als die Erzbischöfe Anton Peter von Prag und Hieronymus von Salzburg in Hirtenbriefen sich wider ihn erklärten (s. Act. histor. eccl. nostri temporis. T. XIX. p. 315. 337), als von verschiedenen Regierungen selbst der Verkauf seiner Schriften verboten wurde, und endlich sogar Pabst Pius VI. mißbilligend sich über seine Heilungen aussprach, da nahm Gaßner's Wirken als Exorcist (1776) ein schnelles Ende. Doch hatte er bis da, wie Zeitgenossen erzählen, an mehr denn 20,000 Menschen seine Kuren versucht, bald mit scheinbar glücklichem Erfolge, bald ganz vergeblich. Der Fürstbischof von Regensburg verlieh ihm nun die einträgliche Dechantenstelle zu Bonndorf, wo er am 4. April 1779 in stiller Zurückgezogenheit starb.

Gaßner hat bald nach dem Anfange seiner Wunderheilungen der Welt die Grundsätze mitgetheilt, auf die jene sich gründen. Er hat das besonders in zwei Schriften gethan, von denen die eine unter dem Titel: »Weise, fromm und gesund zu leben, auch ruhig und gottselig zu sterben, oder nützlicher Unterricht, wider den Teufel zu streiten, durch Beantwortung der Fragen: I. Kann der Teufel dem Leibe der Menschen schaden? II. Welchem am meisten? III. Wie ist zu helfen?« zu Kempten 1774 in erster, und zu Augsburg 1775 in dritter Aufl.; und die andere unter dem Titel: »J. J. Gaßner's Antwort auf die Anmerkungen, welche in dem münchnerischen Intelligenzblatt vom 12. Nov. wider seine Gründe und Weise zu exorciren, wie auch von der deutschen Chronik und andern Zeitungsschreibern gemacht worden,« zu Augsburg 1774 erschien (s. Allg. deutsche Bibliothek. Bd. XXIV. S. 620 f.). Seine in diesen Schriften entwickelten Ansichten sind im Wesentlichen folgende: Es gibt böse Geister, die den Menschen nicht nur der Seele nach anfechten, sondern ihm auch dem Leibe nach schaden und Schmerzen und Krankheiten verursachen können. Die meiste Gewalt hat der Teufel über die schreckhaften, furchtsamen, zorn- und schwermüthigen Menschen. Es gibt drei Gattungen der vom Teufel geplagten Menschen, nämlich: circumsessi, angefochtene, obsessi oder maleficiati, verzauberte, und possessi, besessene. Dergleichen durch den Teufel erregte Krankheiten können am leichtesten durch den Exorcismus, der im Namen Jesu geschieht, gehoben werden. Der allerheiligste Name Jesu wirkt aber nur bei denen, die übernatürliche Krankheiten haben, nicht bei denen, deren Krankheit natürlich ist. Ob die Krankheit natürlich oder übernatürlich sey, zeigt das Praeceptum probativum (d. i. der Befehl an den Teufel, die fürchterlichsten Paroxys-

Digitized by Google

men hervorzubringen); thut dieser seine Wirkung, so ist die Krankheit übernatürlich. Der feste Glaube an die Kraft des Namens Jesu, und ein ebenso fester Glaube, daß der Teufel die Krankheit erweckt habe, muß da seyn, wenn dem Kranken geholfen werden soll. Kinder und Wahnsinnige können aus diesem Grunde nicht in die Kur genommen werden.

Was das Heilverfahren Gaßner's anbetrifft, so stimmen die Augenzeugen darin überein, daß er bei seinen Operationen dem Kranken starr in's Auge sah, der seinerseits ihn ebenso fest ansehen mußte, daß er mit der einen Hand, in der er ein Kreuz hielt, ihm die Stirne, mit der andern das Genick drückte, und daß er, indem er die Beschwörungsformel über den Patienten aussprach, den ganzen Körper desselben schüttelte. Nach der Angabe Einiger gab er bisweilen den Kranken auch Arzeneien und mit dem Namen Jesu gezeichnete Ringe. Bei vielen seiner Heilversuche ließ er ein Protokoll durch gerichtlich beglaubigte Personen aufnehmen; aber trotzdem hat, was dabei Wahrheit, was Betrug gewesen, nicht entschieden werden können. Die Untersuchung ist nie zum Abschlusse gekommen.

Die Zeitgenossen schildern übrigens Gaßner als einen Mann ohne tiefere Bildung, ohne reifes Urtheil, jedoch voll großer Einbildungskraft. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus wurde seine Sache zu ihrer Zeit angesehen und vielfach in Schriften von Freunden und Gegnern besprochen. Die Extreme berührten sich auch hier. Während der protestantische Pfarrer Joh. Kaspar Lavater in ihr die Wirkung einer seltenen Glaubenskraft sah, fand der katholische Leibarzt des Kaisers Joseph II., Anton v. Haen, die Wirkung des Teufels darin. Die Wechselschriften finden sich angezeigt in der Allg. deutsch. Bibliothek. Bd. XXVII, S. 596 f. Bd. XXVIII. S. 277 f. Bd. XXXIII. S. 285 f. und Anh. z. Bd. XXV—XXXVI. S. 2491 f. Vgl. im Uebrigen vorzugsweise: (Sterzinger) Die aufgedeckten Gaßnerischen Wunderkuren aus authentischen Urkunden beleuchtet und durch Augenzeugen bewiesen. 1775. Semler's Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen. Halle 1776. Walch's Neueste Religionsgeschichte. Th. VI. S. 369 f. und Wolf's Geschichte der röm. Kirche. Th. I. S. 464 f. L. Heller.

Gastfreiheit bei den Hebräern. Diese Tugend ward in Israel, wie im ganzen alten und neuen Orient, sehr hoch gehalten und im weitesten Umfange geübt; sie war um so nothwendiger, als es in jenen Ländern an Herbergen entweder gänzlich fehlte, oder, wo sie in spätern Zeiten vorhanden waren, dieselben wenigstens sehr mangelhaft waren und sind. Sobald daher ein Fremdling sich einem Nomadenzelte nahte oder eine Stadt betrat, so wurde er in's Zelt oder Haus einzutreten geladen, denn als Schmach für die ganze Ortschaft galt es, wenn Einer im Freien übernachten mußte (Richt. 19, 15.), wie es als Zeichen schmutzigen Geizes angesehen wurde, einem Wanderer die Aufnahme zu verweigern (Hiob 31, 32.). Sofort wurde dem Gaste Wasser zum Fußwaschen gereicht, bei der morgenländischen Fußbekleidung mit bloßen Sandalen ein höchst nöthiges Geschäft, s. Luk. 7, 44. 1 Tim. 5, 10. Robinson, Paläst. III. S. 234. Je nach Stand und Vermögen des Wirthes und des Gastes wurde letzterem eine Mahlzeit vorgesetzt, während auch seine Reit- und Lastthiere die erforderliche Nahrung und Streue erhielten, Gen. 18, 2 ff.; 19, 1 ff.; 24, 25. 31 ff. Exod. 2, 20. Richt. 6, 18 f.; 13, 15; 19, 20 f. Das Gastrecht ward durchaus heilig gehalten, und der Gast genoß den sichern Schutz seines Wirthes, Gen. 19, 5 ff. Richt. 19, 23. Josua 2, 1 ff. Zur Zeit Jesu waren diese Verhältnisse noch ziemlich gleich; die Rabbinen erheben wiederholt den Werth der Hospitalität, sie verheißen ihr als Lohn das Paradies und setzen die Aufnahme eines Wanderers höher als eine Erscheinung der Schechinah zu haben, s. Wettstein und Schöttgen ad Matth. 25, 35., und auch die Essener machten die Gastfreundschaft ihren Angehörigen zur heil. Pflicht, Jos. B. J. 2, 8, 4. Dagegen war das Verhältniß gegenseitiger Gastlichkeit zwischen Juden und Samaritanern durch religiösen Haß gestört: nur im Nothfall und jedenfalls nicht geschenksweise nahmen die Juden

Nahrungsmittel von Samaritanern an, obwohl es keineswegs schlechthin verboten war, vgl. Joh. 4, 7 ff. und dazu Lightfoot; deßhalb vermieden sie auch möglichst die Reise durch Samaria, wie man von jeher ungern in Ortschaften übernachtete, die nicht von Stammverwandten bewohnt waren, Richt. 19, 12.; sie machten, obschon die Galiläer und so auch Jesus (Luk. 17, 11. vgl. Lightf. ad Joh. 4, 4.) in der Regel durch Samaria zogen, öfter lieber den Umweg über Peräa, um von Galiläa nach Judäa zu gehen. Auch die Samaritaner ihrerseits wiesen namentlich festbesuchende Juden ungastlich ab, Luk. 9, 52 f., und beleidigten sie mitunter sogar thätlich, Jos. Antt. 20, 6, 1. vita §. 52.

Das Evangelium gebietet den Christen wiederholt und nachdrücklich die Uebung der Gastfreundschaft und lehrt uns in dem Fremdling vor unserer Thüre den Heiland selbst (Matth. 25, 35. 43; 10, 40 ff.) oder seine Engel (Hebr. 13, 2. vgl. Genes. K. 18. u. 19.) erkennen, s. Luk. 14, 13 f. Röm. 12, 13. 1 Petr. 4, 9.; namentlich ist Gastfreiheit eine unerläßliche Eigenschaft für Gemeindevorsteher, Bischöfe und Wittwen (d. i. Presbyterinnen), s. 1 Tim. 3, 2; 5, 10. Tit. 1, 8. 3 Joh. 5 ff. Wirklich waren die Christen lange Zeit darin musterhaft (Apostelgesch. 16, 15; 17, 7; 21, 8. 16; 18, 26 f. u. a.), was selbst die Heiden anerkannten, wie unter andern auch aus der Darstellung des Spötters Lukian, de morte Peregr. c. 12 sq. hervorgeht. Die Gäste wurden zur Fortsetzung ihrer Reise ausgerüstet, mit dem Nothwendigen versehen und oft noch eine kleinere oder größere Strecke weit begleitet, s. Genes. 18, 16. 3 Joh. 6. Tit. 3, 13 f. Röm. 15, 24. 1 Kor. 16, 6. 11. Apostelgesch. 15, 3; 20, 28; 21, 5. (προπέμπειν). Es ist gewiß nur zu bedauern, daß diese schöne Tugend, eine spezielle Erweisung der christlichen Bruderliebe, in unsern Tagen, wo freilich bei ganz veränderten socialen Verhältnissen, dieselbe theilweise auf andere Art geübt werden müßte, so wenig mehr angetroffen wird, so daß der reiche geistige Segen, den sie bringen kann, in dieser selbstsüchtigen und bequemen Zeit fast unbekannt geworden ist; s. Schleiermacher's Predigt über die christl. Gastfreundsch. in seinen »Predigten üb. d. christl. Hausstand« Nr. 8. und *Vinet*, théol. pastorale p. 196 (Paris 1850).

Daß noch im heutigen Morgenlande, soweit dessen Sitten nicht durch europäische Touristen verderbt sind, besonders unter den Arabern, die Gastfreiheit im weitesten Maße, oft sogar auf eine für den Reisenden lästige Weise geübt wird, davon berichten beinahe Alle, die jene Gegenden besucht haben, um hier nur auf Volney, Reise (deutsche Uebers.) I. S. 314, Russell, Naturgesch. von Aleppo I. S. 328 ff., Burckhardt, Reise in Syrien, übers. v. Gesenius, I. S. 69, 331, 459; II. S. 651 ff. 739 und Robinson, Paläst. II. S. 331, 335, 603, 698; III. S. 187 — zu verweisen. Rüetschi.

Gastmähler bei den Hebräern. Die einfachste Form eines Gastmahles finden wir wohl in der Patriarchenzeit, wo beim Besuche von Gästen »Abraham in die Hütte zu Sarah eilete und sprach: Hole eilends drei Maß Semmelmehl, knete und backe Kuchen. Er aber lief zu den Rindern und holete ein zart gut Kalb und gab es dem Knaben; der eilete und bereitete es zu. Und er trug auf Butter und Milch und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor.« 1 Mos. 18, 6—8.; und gleicher Weise machte Loth den bei ihm einkehrenden Engeln »ein Mahl und buck ungesäuerte Kuchen,« 1 Mos. 19, 3. Sonach ist also bei diesen einfachen Mahlen das Backen von Brodkuchen, und zwar der Eile wegen von ungesäuerten, so wie das Schlachten eines Thieres der Heerde (hier wie Luk. 15, 23. eines Kalbes, anderwärts eines Schafes, 2 Sam. 12, 4. Tob. 7, 9.) die Hauptsache, gerade wie es noch heutigen Tages bei den Beduinen der Fall ist; bei vorbereiteteren und für eine größere Anzahl von Gästen bestimmten Mahlen nimmt aber das Trinken einen fast noch höhern Rang ein, wie aus der Benennung des Gastmahles מִשְׁתֶּה, potatio, und עָשָׂה מִשְׁתֶּה ein Gastmahl veranstalten (wörtlich: ein Trinken machen), und aus Schilderungen wie 1 Sam. 25, 36. 2 Sam. 13, 28. Esth. 1, 7. 8. 1 Makk. 16, 16. Dan. 5, 1. Jes. 5, 12. 13. 22. Amos 6, 6. hinlänglich hervorgeht. Brod, Fleisch und Getränk werden auch 1 Sam. 25, 11. 2 Sam. 6, 19. 1 Chron. 16, 3. ausdrücklich als Hauptbestandtheil der Mahlzeit aufgeführt. Bei noch

größerer Ausdehnung und bei zunehmendem Luxus kamen dann natürlich weitere Zuthaten hinzu, so daß die Vorbereitungen zu einem solchen Gastmahle vielerlei Arbeit verursachten, 2 Makk. 2, 28.; und welche äußere Pracht bei königlichen Gastgelagen entfaltet wurde, bezeugt die Beschreibung in Esth. 1, 6. 7., woher auch 1 Sam. 25, 36. »ein Königsmahl« als allgemeine Bezeichnung eines glänzenden Gastmahles erscheint. Bei solchen größeren Schmausereien genügte dann auch nicht ein einziger Tag, sondern sie dehnten sich über mehrere aus; so dauerte Simsons Hochzeitsschmaus sieben Tage, Richt. 14, 12. 17.; der des Tobias 14 Tage, Tob. 8, 19., und König Ahasveros gab seinen Großen ein Mahl »viele Tage lang, nämlich 180 Tage« und dann noch sieben Tage dem Volke, Esth. 1, 3. 5. Die Tageszeit, an welcher Gastmähler gegeben wurden, richtet sich wohl nach der Gelegenheit, Abendmahlzeiten werden Tob. 8, 1. Joh. 12, 2. Mark. 12, 39. erwähnt, doch wird 2 Sam. 3, 35. das Mahl auch »da es noch hoch Tag war« gehalten. Was den Ort betrifft, so werden besondere Speisezimmer erwähnt 1 Sam. 9, 22. (לִשְׁכָּה) und Esth. 7, 8. (בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן). Zu einem Gastmahle fand eine Einladung statt, Sprüche 9, 3. Tob. 8, 21. Matth. 22, 3 ff. Joh. 2, 2. Der Kuß bei der Ankunft (Tob. 9, 8. Luk. 7, 45.), so wie das Fußwaschen (Luk. 7, 44.) ist wohl kaum als etwas Wesentliches und den Gastmählern Eigenthümliches zu betrachten, wie Winer anzunehmen scheint, wohl aber die Rangordnung der Plätze, welche theils durch die Würde des Geladenen, Luk. 14, 8. Mark. 12, 39., theils durch das Alter, 1 Mos. 43, 33., theils durch die Ehre, die der Hauswirth dem Gaste erzeigen will, 1 Sam. 9, 22., theils durch das freundschaftliche Verhältniß zum Gastgeber, Joh. 13, 23., bestimmt wird. Die Anordnung lag mitunter dem *ἀρχιτρίκλινος* ob, Joh. 2, 8. Als besondere Ehrenbezeugung gilt es auch, wenn einem Theilnehmer des Mahles ein besonders gutes Stück, 1 Sam. 9, 5., oder eine mehrfache Portion, 1 Mos. 43, 34., vorgelegt wird. Zur Erheiterung des Mahles dienen Musik und Gesang, Amos 6, 5. Jes. 5, 12. Ps. 69, 13. Sir. 32, 5—9., auch wurden die Gäste zur Erhöhung des Genusses wohl mit duftenden Oelen gesalbt, Luk. 7, 38. 46. Joh. 12, 3. Ps. 23, 5. Amos 6, 6. Weish. 2, 7.; die bei den Gastmählern der Griechen eine so große Rolle spielenden Kränze scheinen bei den Hebräern nicht unbekannt zu seyn, Weish. 2, 8. Joseph. Ant. XIX, 9, 1., doch ist es auch möglich und mir sogar wahrscheinlich, daß dies erst spätere Nachahmung griechischer Sitte ist. Nach der freieren Weise der Hebräer, der zu Folge die Frauen nicht in Harems abgesperrt lebten, waren bei gewöhnlichen bürgerlichen Gastmählern Männer und Frauen gemischt, Luk. 12, 3., nur bei dem königlichen Gastgelage, Esth. 1, 9., speisten die Frauen abgesondert von den Männern. Ueber das Verhalten bei einem Gastmahle gibt Sir. 31, 12 — 32, 17. beachtenswerthe Vorschriften. Die Veranlassung zur Veranstaltung eines Gastmahles gaben, wie überall und zu allen Zeiten, theils der Besuch lieber Freunde und geehrter Gäste, 1 Mos. 18, 6—8; 19, 3. 2 Sam. 3, 20; 12, 4. 2 Kön. 6, 23. Tob. 7, 9. 1 Makk. 16, 15. Luk. 15, 23 ff. Joh. 12, 2., theils Familienereignisse, wie Geburtstage, 1 Mos. 40, 20. Matth. 14, 6. (Mark. 6, 21.) Hos. 7, 5., nach manchen Auslegern auch Hiob 1, 4. Hochzeiten, 1 Mos. 29, 22. Richt. 14, 10. Esth. 2, 18. Tob. 7, 17; 8, 1. Matth. 22, 2 ff. Joh. 2, 1 ff., Entwöhnung der Kinder, 1 Mos. 21, 8., und auch wohl die Beschneidung, obgleich dessen keine ausdrückliche Erwähnung in der Bibel geschieht; Leichenbegängnisse, 2 Sam. 3, 35. Jerem. 16, 7. Tob. 4, 18. Joseph. Bell. Jud. II, 1, 1.; theils häusliche Feste, wie Hausbau, Sprüche 9, 1. 2., Schafschur, 2 Sam. 13, 23. 1 Sam. 25, 2. 36., Weinlese, Richt. 9, 27.; überhaupt freudige Ereignisse und frohe Botschaften, Esth. 8, 19; 9, 17., oder die Absicht Jemandem eine Ehre zu erweisen, Esth. 5, 8. Luk. 5, 29. (Matth. 9, 16.); doch geschieht dies mitunter nur zum Schein, um den Geladenen desto sicherer zu betrügen, Sir. 13, 8. Andere Veranlassungen sind mehr allgemeiner und öffentlicher Art, wie Festtage, 5 Mos. 16, 10 ff. Tob. 2, 1., Opfer, 5 Mos. 12, 5—12. 17—19; 14, 22—29. 1 Sam. 9, 13. 22. 1 Kön. 1, 9; 3, 15. Zeph. 1, 7.; Abschluß von Bündnissen u. s. w. 1 Mos. 26, 30; 31, 54. u. dgl. Eine besondere Art von Gast-

mählern waren die κῶμοι zur Zeit der Apostel, Röm. 13, 13. Gal. 5, 21. 1 Petr. 4, 3., eine von den Römern angenommene Sitte, bei welchen junge Leute sich zu Schmausereien bloß um des Essens und des geselligen Vergnügens willen versammelten, die dann leicht in Völlerei und Unfug aller Art ausarteten. — Vgl. *Buxtorf*, de conviviis Ebraeorum, in Ugolini Thes. Vol. XXX. *Geier*, de vett. Ebr. ratione coenandi in Biblioth. Lubec. V. 1 sqq. und besonders die Nachweisungen zur Vergleichung der Gebräuche bei andern Völkern des Alterthums und der neuern Zeit in Winers Artikel im Bibl. Realwörterb. I. S. 391—393. Aufl. 2. Arnold.

Gaston, Ordensstifter, s. Antoniusorden.

Gath, גַּת (Kelter) auch גִּתָּה, *Γίττα* und *Γίττη* (Jos.), *Γέθ* (LXX), *Γέθθα* (Euseb.), der Name von vier verschiedenen Ortschaften in Palästina.

1) Die berühmteste derselben ist die Philisterstadt Gath (ohne Beisatz), eine von den fünf Hauptstädten (Jos. 13, 3. 1 Sam. 6, 17.) und Heimath des Riesen Goliath (1 Sam. 17, 4.); sie bekommt von Asdod aus die eroberte Bundeslade und schafft sie nach Ekron (1 Sam. 5, 8—10.), wird unter Samuel von den Israeliten erobert (1 Sam. 7, 14., wo der Ausdruck וַתָּשֹׁבְנָה auf eine noch frühere uns unbekannt gebliebene Eroberung und Entreißung hinweist), ist zur Zeit Sauls wieder die Residenz eines diesem feindlichen, also abgefallenen Philisterkönigs, des mit David befreundeten Achis (1 Sam. 21, 10—15; 27, 1—7.), wird von David später erobert (1 Chron. 18, 1.) und bleibt bei Israel unter Salomo (1 Kön. 2, 39. ist ohne Zweifel von Achis als von einem Vasallen Salomo's zu verstehen), unter Rehabeam (2 Chron. 11, 8.) und den folgenden Königen von Juda, bis es unter Joas von Hasael erobert (2 Kön, 12, 17.), dessen Nachfolger Benhadad vom israelitischen König Joas wieder entrissen (2 Kön. 13, 25.), eine kleine Zeit wieder in die Hand der Philister kommt, denen Ussia es erst wieder abnimmt und an das Reich Juda bringt, durch Niederreißung seiner Mauern aber es nun zu einem offenen Orte macht (2 Chron. 26, 6.), der keine Bedeutung mehr hat und also seinen philistäischen Einwohnern fortan ruhig überlassen werden kann (darauf scheint Amos 6, 2. und Mich. 1, 10. zu deuten). Die Lage dieses Gath erhellt zunächst im Allgemeinen aus 1 Sam. 5, 8—10., wonach es den beiden Philisterstädten Asdod und Ekron benachbart gewesen seyn muß; daß es aber zwischen ihnen gelegen hätte, folgt keineswegs aus jener Stelle, da nicht die geographischen Verhältnisse, sondern die Berathung sämmtlicher Philisterfürsten den Ausschlag gegeben, wohin die Lade von Asdod aus gebracht werden sollte; diese voreilige Folgerung, welcher noch Ewald (Isr. Gesch. II, 427.) das Wort redet, hat auch Raumer und Stülpnagel bei ihrer trefflichen Karte irregeleitet und Robinson veranlaßt, in jener Gegend, aber freilich ganz vergeblich, nach Spuren dieser Philisterstadt zu forschen. Man achte doch nur, was die nähere Bestimmung anlangt, auf die Angaben des Hieronymus, und man wird nicht im Zweifel bleiben können; dieser sagt (zu Mich. 1.): „Geth una est de quinque urbibus Palaestinae, *vicina* Judaeae confinio, et *de Eleutheropoli euntibus Gazam* hunc usque vicus vel maximus", und (zu Jerem. 25.): „Geth vicina atque confinis est Azotho"; hienach lag also Gath 1) der Grenze von Judäa besonders nahe, ebenso aber auch 2) Asdod besonders nahe, also wohl zwischen diesen beiden mitten inne, wiewohl so, daß es auch Ekron noch benachbart war, wozu 3) stimmt, daß es nicht weit von Eleutheropolis lag, in der Nähe des Weges von hier nach Gaza. Die Wahrheit ist somit, daß wir die Philisterstadt Gath da zu suchen haben, wo Raumer und Stülpnagel Gath Rimmon verzeichnet haben, und daß Reland Recht hat, wenn er (S. 785 f.) die Vermuthung ausspricht, daß die Philisterstadt und Gath Rimmon identisch seyen, nämlich dasjenige Gathremmon, davon Eusebius in seinem Onomast. sagt, es sey „hunc villa praegrandis in duodecimo milliario Diospoleos pergentibus ab ea Eleutheropolin." Der Beisatz des Eusebius (Remmon) ist, wo alle alten Angaben also zusammentreffen, um so unerheblicher, als wir uns die Philisterstadt Gath, um deren Besitz so viel gestritten wurde, doch gewiß als (eine befestigte „Höhe" (רִמּוֹן) denken dürfen und dieser Ausdruck so häufig von solchen

Punkten in Paläſtina gebraucht wird, ohne daß er deßwegen zu dem Namen Gath von jeher hinzugeſetzt worden wäre.

2) Ein zweites Gath, welches auch im A. T. den Beiſatz רִמּוֹן führt, war nach Joſ. 19, 45., eine Grenzſtadt des Stamms Dan und nach Joſ. 21, 24. zugleich Levitenſtadt. Zu dieſem Gath paßt denn auch die Beſtimmung jenes zweiten Gath im Onomast., das Euſebius Γεθθά nennt und zwiſchen Antipatris und Jamnia ſetzt (obwohl irrthümlich für das in 1 Sam. 5. erwähnte hält); ebenſo die Angabe des Dominikaners Brochard, der es (im 13. Jahrh.) als ein parvum casale, 4 franz. Meilen von Jaffa beſchreibt, und die Angabe von Arvieux, der (Ende des 17. Jahrh.) ein Gath rechts auf dem Wege von Jaffa nach Ramla liegen ließ; ſo daß wir den Punkt erhalten, an welchem auf der Karte von Berghaus ein Gath, auf der Karte von Raumer und Stülpnagel das damit ohne Zweifel identiſche, nach Neh. 11, 3. nach dem Exil von Benjaminiten bevölkerte Githaim verzeichnet iſt.

3) Ein drittes Gath, gleichfalls im A. T. ſchon mit dem Beiſatze רִמּוֹן, war nach Joſ. 21, 25. eine Levitenſtadt des Stammes Manaſſe (aber nicht in Oſtmanaſſe, wie Raumer [in ſeinem Paläſt. S. 190], der Ordnung der dortigen Aufzählung der Levitenſtädte zuwider behauptet). Da die LXX in Joſ. 21, 25. ſtatt Gath-Rimmon *Βαιθσάν* haben und in V. 24. ſchon ein Gath-Rimmon der Daniten genannt iſt, wollten Winer (bibl. R.W.B. S. 394) und Welte (Kirchenlex. IV, 312.) das Gath-Rimmon in V. 25. für einen Schreibfehler anſehen, ſie ſind aber keineswegs dazu berechtigt und eher anzunehmen, daß die LXX ſchon den vermeintlichen Schreibfehler zu verbeſſern, eigenmächtig *Βαιθσάν* ſetzten, da in dieſer Gegend ungefähr (nach der Vergleichung mit der andern Manaſſe-ſchen Levitenſtadt Thaenach zu ſchließen) jenes Gath-Rimmon zu ſuchen war.

4) Ein viertes Gath, mit dem Beiſatze Chepher (גַּת הַחֵפֶר oder גִּתָּה חֵפֶר) bietet keine Schwierigkeiten in der Beſtimmung. Es war nach Joſ. 19, 13. eine Grenzſtadt des Stammes Sebulon, nach 2 Kön. 14, 25. der Geburtsort des Propheten Jonas, und lag nach Angabe des Hieronymus (Prooemium in Jonam) 2 m. p. von Sepphoris nach Tiberias zu; man zeigt das Grab des Jonas in einer Moſchee. Pf. Preſſel.

Gaudentius, Biſchof von Brixia, d. i. Brescia gegen das Ende des 4. Jahrhunderts. Ueber ſein Vaterland, ſeine Geburtszeit und ſeine ſonſtigen Lebensverhältniſſe fehlen uns alle Nachrichten. Nach dem Tod des Philaſtrius wurde er durch die Anhänglichkeit des Volks zum Biſchof in Brescia erhoben, nachdem er anfänglich dieſe Würde aus Beſcheidenheit abgelehnt hatte. Obwohl er das Amt in noch jugendlichem Alter (ungefähr 387) antrat, lag er allen Pflichten ſeines hohen Berufs mit aller Treue und Vorſicht ob, er zeigte ſich der Freundſchaft eines Ambroſius werth. Im Jahr 405 n. Chr. nahm ſich Gaudentius auf's Eifrigſte der Sache des vertriebenen Chryſoſtomus an, wie wir dieſes aus einem von Dieſem an Jenen gerichteten Brief (Nro. 184) erſehen. Um's Jahr 410 muß Gaudentius noch am Leben geweſen ſeyn, da um dieſe Zeit Rufinus die Ueberſetzung der Recognitionen des Clemens veranſtaltet zu haben ſcheint, die er an Biſchof Gaudentius richtete. Das Jahr ſeines Todes läßt ſich nicht ſicher ermitteln; von Labbi und Ughilli wird es, wohl zu ſpät, auf 427 angeſetzt. Die Gebeine des Biſchofs ruhen in der Kirche des Evangeliſten Johannes zu Brescia; im römiſchen Martyrologium ſteht ſein Name auf den 25. Oktober eingetragen. Seinen Namen tragen zehn Feſtpredigten (Paschales decem sermones), denen Gaudentius noch vier andere Predigten über evangeliſche Texte (von ihm *tractatus* genannt) und eine fünfte über das Märtyrerthum der Makkabäer beifügte. Dazu kommen noch mehrere andere, nach Inhalt und Form ähnliche Reden, darunter auch eine über das Leben und Wirken ſeines Vorgängers Philaſtrius. Mit Unrecht hat man ihm die einer ſpätern Zeit angehörige Schrift: Rhythmus de Philastrio od. liber de singularitate Clericorum zugeſchrieben. Ueber alle dieſe Schriften urtheilt Dupin in ſeiner Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclésiastiques T. III. p. 84 ſehr geringſchätzend. „Seine Reden," ſagt er, „ſind trocken, wenig belehrend und laſſen das Herz ganz kalt; ſie haben weder die Kraft, noch die

Beredsamkeit, Schönheit und Bestimmtheit der griechischen Redner.« Wenn auch zugegeben werden muß, daß dieselben eine Vergleichung mit den ähnlichen Reden der griechischen Kirche nicht aushalten, so wird dennoch jenes Urtheil zu hart seyn, wie insbesondere der neueste Herausgeber Galeardi in seinem Werk: Veterum Brixiae Episcoporum, S. Philastrii et S. Gaudentii opera (Brixiae 1738. Fol.) Gaudentius in Schutz zu nehmen bemüht war. Seine öfters in's Spielende fallende Anwendung von Allegorieen dürfte mit dem entarteten Geschmack seiner Zeit entschuldigt werden. Dagegen ist in seinen Reden aber der einfachere Styl und die schlichtere Darstellungsweise, die Klarheit und Verständlichkeit des Ausdrucks rühmend anzuerkennen. — Ein anderer Gaudentius, Märtyrer, wird von den römischen Antiquaren als der Erbauer oder Baumeister des Coliseums betrachtet. Vgl. Bähr in Christlich-römische Theologie S. 164 und in Ersch und Gruber (Art. Gaudentius.) Dr. Pressel.

Gaulonitis, s. Palästina.

Gauzbert (Autbert), Apostel der Schweden, s. Ansgar und Schweden.

Gaza, עַזָּה, eine der ältesten Städte Palästinas, 1 Mos. 10, 19. als Grenze der Kanaaniter angegeben, zuerst von dem Urvolke der Avväer, עַוִּים, bewohnt, welche »bis Gaza wohnten,« 5 Mos. 2, 23. und nach Jos. 13, 3. die ganze Gegend des späteren philistäischen Landes »vom Bache Aegyptens bis Ekron,« jedenfalls also die fruchtbare Ebene von Gaza inne hatten und von den einwandernden Philistern verdrängt wurden. Die Etymologie des Namens עַזָּה ist semitisch, mag man denselben mit den meisten Erklärern als Feminin von עַז »die Starke« auffassen, oder mit Hitzig (Urgesch. der Philistäer S. 3—5.) an das Feminin von עֵז, Ziege, denken und den Namen von der Frau des Erbauers ableiten, was aber gegen jene Ableitung bei Weitem das Unwahrscheinlichere ist (s. dagegen Stark, Gaza. S. 46—48). Bei der Eroberung Kanaans durch die Israeliten heißt es, Jos. 10, 41., daß Josua die Könige des Landes schlug »von Kades Barnea bis Gaza« und 11, 21., daß »keine Enakiter übrig blieben im Lande der Söhne Israel; nur zu Gaza, zu Gath und Asdod blieben sie übrig.« Hieraus läßt sich mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß diese Städte von Josua nicht erobert wurden, sondern in den Händen der Ureinwohner blieben, ja für die aus Hebron und dem Gebirge vertriebenen Enakim eine Zufluchtsstätte abgaben. Wenn dagegen Jos. 15, 47. Ekron, Asdod und Gaza mit ihren Töchtern und Dörfern bis an den Bach Aegyptens und das große Meer als zum Gebiete des Stammes Juda gehörig aufgeführt werden, so gilt dies nur von dem idealen Besitze, beweist aber gar nichts für eine wirkliche Besitznahme, und wenn Richt. 1, 18. gesagt ist, daß Juda Gaza, Askalon und Ekron und ihr Gebiet genommen habe, so gibt sich dies durch den Widerspruch mit dem folgenden Verse, in welchem berichtet wird, daß Juda das Gebirge in Besitz nahm, die Bewohner der Ebene aber nicht vertreiben konnte, weil sie eiserne Kriegswagen hatten, als Einschiebsel eines Ordners zu erkennen, welcher die sonst nicht erzählte und doch ideal angenommene Besetzung jener Küstenstädte hier begründen wollte (vgl. Stark a. a. O. S. 129). In diese Zeit der israelitischen Eroberung des gelobten Landes fällt aber wahrscheinlich die Besitznahme der Küstengegend durch die Philister (s. diesen Art.), und Gaza tritt von nun an als eine der fünf Hauptstädte derselben bedeutend hervor. Durch die verheerenden Nomadenzüge der Midianiter zur Zeit Gideons scheint auch Gaza's Gebiet gelitten zu haben, Richt. 6, 4. In Gaza verrichtete Simson eine seiner Heldenthaten, Richt. 16, 1—3., und hierher wurde er nach dem Verrathe der Delila gefangen geführt und fand in Dagons Tempel sein Ende, K. 16, 21—31. David machte zwar der Herrschaft der Philister über Israel ein Ende und brachte sie in ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß, 2 Sam. 8, 1. Sir. 47, 8., ja er eroberte sogar Gath, 1 Chron. 18, 1.; an eine eigentliche Unterwerfung ist aber nicht zu denken und Gaza mit den drei übrigen Hauptstädten blieb selbstständig und unabhängig. Ein ähnliches Verhältniß scheint unter Salomo fortbestanden zu haben, 1 Kön. 5, 1. 4. 1 Chron. 9, 26. Nach der Theilung des Reiches traten die Philister wieder vollkommen selbstständig auf, und es mögen auch wieder die

alten Feindseligkeiten zwischen ihnen und Israel ausgebrochen seyn, wenigstens verkünden die Propheten mehrfach Gaza's Untergang: Amos 1, 6. 7. Zephan. 2, 4. Zachar. 9, 5. Jerem. 25, 20; 47, 1 ff. Historisch wird eine Unterwerfung der Philister und Gaza's durch Hiskia im ersten Jahre seiner Regierung, also bald nach 728 v. Chr., berichtet, 2 Kön. 18, 8. Joseph. Ant. V, 2, 4. Zur Zeit des Jeremia wurde Gaza (nach K. 47, 1.) von einem Pharao erobert, und zwar ist dieser nach der allgemeinen Annahme Pharao Necho, womit die Notiz bei Herodot II, 159., daß Necho nach der Schlacht bei Magdolos „die große syrische Stadt Kadytis" erobert habe, übereinstimmt, wenn eben Kadytis mit Gaza identisch ist, wie nach den neueren scharfsinnigen Untersuchungen von Hitzig (De Cadyti urbe Herodotea dissert. Gotting. 1829) und Stark (Gaza S. 218 ff.) wohl als feststehend angenommen werden kann. Doch blieb diese Eroberung keine dauernde; bald folgte die Niederlage Necho's bei Karkemisch und damit der Verlust aller Eroberungen der Pharaonen in Asien (2 Kön. 24, 7.); auf die Eroberung Gazas, Askalons, Ekrons und Asdods durch Nebukadnezar bezieht sich Jerem. 25, 20. Nach dem Untergange Babylons gehörte Gaza nach der entscheidenden Schlacht bei Pelusium (525 v. Chr.) zum Verbande des persischen Reiches, bis Alexander der Große sie nach zweimonatlicher Belagerung zu Ende November 322 v. Chr. eroberte und zerstörte, s. Droysen, Leben Alexanders. S. 322. Stark, Gaza. S. 237—244. In die verödete Stadt werden dann von den περίοικοι, d. h. den Landbewohnern, wahrscheinlich aus den kleinern Städten und Ortschaften (die „Töchter Gaza's" in der Bibel. Jos. 15, 47.), aus den offenen Dörfern und auch aus den benachbarten Städten, die keinen Widerstand geleistet hatten, Bürger in Gaza aufgenommen und so ein neues Gemeinwesen gegründet, in welchem, wie in Tyrus, eine macedonische Besatzung einen hellenischen Stock der Bevölkerung bildete, von welchem die spätere gänzliche Hellenisirung ausging. Nach Alexanders Tode fiel bei der ersten Theilung des Reiches unter Perdikkas Gaza mit ganz Syrien dem Laomedon aus Mitylene zu; bald aber nahm es Ptolemäus diesem weg und legte eine Besatzung hinein. Von hier an gehört Gaza abwechselnd den Ptolemäern und Seleuciden an (über das Einzelne verweisen wir auf die ausführliche Darstellung bei Stark S. 349—406), bis durch die Belagerung und Eroberung Gaza's im J. 200 durch Antiochus III. den Großen Stadt und Land als dauernder Besitz in die Hände der syrischen Könige kam. In den Kämpfen der Makkabäerzeit erscheint Gaza zuerst, weil es treu zu Demetrios hielt, von Jonathan belagert und sein Gebiet verheert; es wird auf Bitten der Gazäer ein Friede geschlossen und die Söhne der Obersten (ἄρχοντες) werden nach Jerusalem als Geißeln geführt, 1 Makk. 11, 60 f. Joseph. Ant. XIII, 5, 5. Daß die darauf 1 Makk. 13, 43. erwähnte Belagerung Gaza's durch Simon Makkabäus nur durch falsche Lesart für die von Gazara steht, hat Stark S. 494 f. unwiderleglich nachgewiesen. (Der Verwechselung von Gazara mit Gaza macht sich auch Winer, Realwtb. I. S. 394. 2. Ausg. schuldig, wenn er 1 Makk. 9, 52; 14, 7; 15, 28; 16, 1., wo von Gazara die Rede ist, auf Gaza bezieht.) Weiter hin belagert Alexander Jannäus Gaza ein Jahr lang, erobert die Stadt, brennt sie nieder und zerstört sie von Grund aus, Joseph. Ant. XIII, 13, 3. B. J. I, 4, 2. Die Stadt blieb öde (ἔρημος), bis sie von Prokonsul Gabinius im J. 58 v. Chr. neu gegründet wurde, Joseph. Ant. XIV, 5, 3., nachdem sie 4 Jahre vorher schon von Pompejus das Privilegium einer freien (ἐλευθέρα) Stadt erhalten hatte, Jos. Ant. XIV, 4, 4. B. J. I, 7, 7., weßhalb die Gazäer späterhin auf ihren Münzen auch von da an ihre Aera datiren (s. Stark S. 514). Diese neue Stadt (ἡ νέα Γάζα) wurde etwas südlich von den Ruinen der alten (Παλαίγαζα) angelegt, deren Trümmer immer mehr und mehr zerfielen, so daß sich zu Hieronymus Zeit kaum noch Spuren der Grundmauern vorfanden. Auf diese ἔρημος Γάζα bezieht sich, wie Stark S. 510 ff. wahrscheinlich gemacht hat, auch der Ausdruck Apostelgesch. 8, 26.: αὕτη ἐστὶν ἔρημος, während Andere, wie Robinson, Paläst. II. S. 747 und v. Raumer, Beiträge zur bibl. Geogr. S. 78 ff. Palästina. Neueste Aufl. S. 173—176. Winer, Realwtb. I. S. 395, ihn auf den Weg (ὁδός) beziehen. Gaza wurde mit den andern von Pompejus

und Gabinius zur Autonomie erhobenen Städten der römischen Provinz Syria zugetheilt. So schenkte es dann Octavian Herodes dem Großen, Joseph. Ant. XVII, 11, 4. B. J. II, 6, 3. Beim Ausbruche des großen jüdischen Krieges nach dem Blutbade in Cäsarea wurde Gaza von den Juden überfallen und niedergebrannt, Joseph. B. J. II, 18, 1. 2.; daß dies aber keine völlige Zerstörung sey, geht schon daraus hervor, daß Gaza bei dem Marsche des Titus aus Aegypten gegen Jerusalem als fünfte Station genannt wird, Joseph. B. J. IV, 11, 5. Unter den römischen Kaisern hoben sich die philistäischen Städte und besonders Gaza als Vermittlerin des indischen und ostarabischen Handels immer mehr und mehr, vorzüglich durch die Gunstbezeugungen Hadrians im Jahr 129 n. Chr., der einen eigenen Sklavenmarkt, verbunden mit einer regelmäßigen Festfeier (*πανήγυρις Ἀδριανή*) dort einrichtete, sowie durch diejenigen der Antonine, s. Stark S. 550 f., so daß Gaza im 4. Jahrh. von Ammianus und Marcellinus XIV, 8. unter den egregiae civitates Palästinas aufgeführt, von Hieronymus (Onom. s. v. Gaza) usque hodie insignis civitas, und von Antonius Martyr (Itin. c. 33.) am Ende des 6. Jahrhunderts civitas splendida, deliciosa genannt wird. Ueber die Gründung einer Gemeinde berichtet die spätere Tradition (Chron. Pasch. II. p. 129), daß Philemon, von welchem Paulus schrieb, der erste Bischof von Gaza gewesen sey. Historisch sicher wird zuerst in der diokletianischen Christenverfolgung ein Bischof von Gaza, Silvanus (stirbt 285 n. Chr. den Märtyrertod), genannt (*Euseb.* Hist. Eccl. VIII, 22. 25.), und auch auf dem Nicänischen Concil erscheint ein solcher, deren überhaupt bis zum Jahre 536 in den Concilienlisten aufgeführt werden. S. Reland, Palästina. Wenige Jahre darauf wird von Constantin ein eigener Bischofsitz im Hafenorte von Gaza gegründet (*Sozom.* Hist. Eccl. V, 3.), der sich fortwährend selbstständig neben dem von Gaza erhält. Dieser Hafenort wird zuerst von Strabo XVI, S. 759 erwähnt; nach diesem lag er 7 Stadien, nach Arrian 20 Stadien von Gaza entfernt; der Name desselben Majumas (*Μαιοῦμα* das nach Quatremère Sultans Mamlouks. II. p. 229. Movers Phönizien II, 2. S. 178 ägyptischen, nach Hitzig, Urgeschichte. S. 62. arabischen Ursprungs ist. Vgl. Ritter, Erdkunde. XVI, 1. S. 60 f.) wurde von Constantin, der dem Orte auch ein eigenes Stadtrecht gab, nach dem Namen seines Sohnes in Constantia verwandelt: seit Kaiser Julian verlor der Ort seine politische Selbstständigkeit wieder, s. Ritter a. a. O. S. 62. In der Nähe von Gaza gründete Hilarion die erste Einsiedelei, und von hier aus verbreiteten sich das Mönchswesen und die Klostergründungen über ganz Palästina, Hieron. vit. Hilarion. Ep. 56. Sozom. Hist. Eccl. III, 13. Dem Christenthum gegenüber erhielt sich aber gerade in Gaza das Heidenthum mit besonderer Zähigkeit mächtig, und unter Julian waren die Bewohner von Gaza besonders eifrig in der Verfolgung der Christen. Erst unter dem Kaiser Arkadius erhielt das Christenthum den vollständigen Sieg, als die Kaiserin Eudoxia i. J. 401 den Bischof Porphyrius ermächtigte, das Mararion, den Tempel des Maraas, der Hauptgottheit von Gaza, zu zerstören und an seiner Statt eine prachtvolle christliche Kirche auf ihre Kosten zu erbauen. So blieb die Stadt christlich, bis sie von den Muhammedanern im J. 13 d. H. (634 Chr.) von ʿAmr ben el-ʿAß erobert wurde und bei ihnen bald eine gewisse Berühmtheit durch die Annahme erhielt, daß Muhammeds Urgroßvater, Haschem ben ʿAbd Monâf dorthin seinen Handel getrieben und dort auch begraben seyn soll, s. *d'Herbelot*, Bibl. Orient. unt. d. W. Gazza und die arabischen Geographen. Im Jahre 672 ward die Stadt durch ein Erdbeben erschüttert. In den vielen den Kreuzzügen vorausgehenden Kriegen zwischen den muhammedanischen Herrschern scheint sie stark gelitten zu haben, denn die Kreuzfahrer fanden sie verödet und die Ruinen über die Anhöhe und die anliegende Ebene ausgebreitet. Sie errichteten hier im Jahr 1152 unter König Balduin III. eine Festung, die den Tempelherrn als Lehen ertheilt und von diesen mit Tapferkeit gegen feindliche Angriffe behauptet wurde (Wilken, Gesch. d. Kreuzzüge III, 2. S. 10). Aber schon im J. 1170 wurde Stadt und Burg von Saladin niedergebrannt (Ibn el Athir Chron. Vol. XI. ed. Tornberg. p. 240. Wilken a. a. O. S. 133); späterhin erleiden die Kreuzfahrer in der Nähe

von Gazza zwei Niederlagen im J. 1239 und 1244 (Wilken VI. S. 580 ff. 641 ff.). Von nun an ist die Stadt in der Geschichte ohne Bedeutung. Eine Periode der Blüthe hatte die Stadt in der Mitte des 17. Jahrhunderts, wo sie die Hauptstadt von Palästina und Residenz eines von der ottomanischen Pforte ziemlich unabhängigen Paschas war, dessen Herrschaft sich über 160 Ortschaften ausbreitete. In neuester Zeit war sie bei Robinsons Besuch 1838 Sitz eines Gouverneur oder Scheikh, dessen Gewalt über Hebron durch die peträische Halbinsel bis zum Wadi Musa reichte. Die jetzige Stadt liegt etwa eine Stunde vom Meere entfernt, unter 31° 27′ 20″ N. B. und 30° 25′ 56″ O. L. von Paris auf einer niedrigen runden Anhöhe von beträchtlicher Ausdehnung, nicht mehr als 50 oder 60 Fuß über die umliegende Ebene terrassenartig hervorragend. Diese Anhöhe kann als der Kern der Stadt angesehen werden, obgleich jetzt nur die südliche Hälfte mit Häusern bedeckt ist; der größere Theil der Stadt liegt unten nördlich und östlich über die Ebene in einer Art von Vorstädten ausgebreitet. Die Häuser auf der Höhe sind von Stein, die der Vorstädte dagegen ganz aus Lehm oder ungebrannten Backsteinen gebaut. Die heutige Stadt hat keine Thore und gleicht einem offenen Dorfe, doch zeigt man am Fuße der Anhöhe die Stelle der frühern Thore, deren eines von der S.O.-Seite das Thor seyn soll, dessen Thüren und Riegel von Simson fortgetragen wurden, und dicht dabei ist ihm zu Ehren ein Metâm erbaut, welcher nach der Meinung der Muhammedaner auch sein Grab ist. Alle Spuren der alten Mauern und Befestigungen sind nach Robinson verschwunden, doch glaubte Kinneat (Cairo, Petra and Damascus in 1839. Lond. 1841. p. 209) dergleichen noch nachweisen zu können; andere Spuren des Alterthumes finden sich in antiken Architekturstücken, die zum Neubau der 7 Moscheen und einzelner Häuser verwendet sind. Um die Stadt in Süden und Norden sind zahlreiche, von Kaktushecken eingehegte Gärten, deren Boden äußerst fruchtbar und ergiebig ist. Die Angaben über die Bevölkerung sind verschieden; nach Robinson beträgt die Einwohnerzahl c. 15000 Seelen, womit Dr. Barth's neueste Angabe (bei Ritter S. 50) stimmt, wonach in Gaza 4000 steuerpflichtige Muhammedaner und 100 Christen in 57 dort ansäßigen Familien auf eine Gesammtbevölkerung von 15—16,000 Seelen führen. Die Einwohner leben theils vom Handel, dessen Blüthe durch die Stellung Gaza's als Durchgangsort der Karawanen zwischen Syrien, Palästina, dem peträischen Arabien und Aegypten bedingt ist, theils von Fabrikaten, besonders von Baumwollenzeugen und Seifenarten, theils von Garten- und Ackerbau.

Ausführlicheres über Gaza s. in: Reland, Paläst. S. 787—800. Rosenmüller, Bibl. Alterthumsk. II, 1. S. 384—390. Histoire des Sultans Mamelouks de l'Egypte écrite en Arabe par Taki-Eddin-Ahmed-Makrizi, traduite en français etc. par *Quatremère*. Paris 1837. Tom. I. Append. p. 228—239. Robinson, Palästina II. S. 634—648. Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 45—64. Für die alte Geschichte bis zur Eroberung durch die Muhammedaner vor allen Stark, Forschungen zur Gesch. u. Alterthumskunde des hellenistischen Orients. Gaza u. die philistäische Küste, eine Monographie. Jena 1852. 8. Eine schöne Ansicht von Gaza findet sich in *David Robert's* Vues et Monuments de la Sainte Terre. Bruxelles 1845. fol. Livr. VIII. nr. 45. **Arnold.**

Gazelle. Gazelle, ein aus dem Arab. stammendes Wort غزال, das dem Hebräischen צְבִי, weiblich צְבִיָּה entspricht und von Luther stets durch Reh übersetzt wird, in dessen Geschlecht die Gazelle gehört, obgleich sie mit dem Reh nicht zusammenfällt. Auch der Araber hat den hebräischen Namen ظبي. Er bezeichnet ihm aber das männliche und besonders erwachsene Thier, während Gazelle für das junge Thier, bis ihm die Hörner wachsen, gebraucht wird. Die Siebzig und N. T. Apg. 9, 39. übersetzen es durch δορκας. Bei Linné Antilope. Es ist eine zwischen dem Hirsch- und Ziegengeschlecht mitten inne stehende Thiergattung, von welcher es verschiedene Arten gibt. Die in Syrien und Arabien am häufigsten vorkommende Gazelle (Antilope dorcas) wird 2½ Fuß hoch und etwa 16 Zoll lang, hat braunrothen Rücken und weißen Leib, schwarze

Hörner, die sie beim Fliehen auf die Schultern zurückbeugt, 6 Zoll lange Ohren und einen etwa zu 8 Zoll langen Schwanz, an jedem Knie einen kleinen Haarbusch und schöne, feurige, schwarze Augen. Sie kann 2—3 Ellen hoch springen und äußerst schnell laufen, weßhalb sie als Bild des angenehm Behenden, 2 Sam. 2, 18. 1 Chr. 12, 8., flüchtig Gewandten, Spr. 6, 5., und scheu Entfliehenden, Jes. 13, 14., gewählt wird. Sie ist den Morgenländern namentlich das Bild weiblicher Anmuth und Lieblichkeit, Hoh. 2, 7. 9. 17; 3, 5; 4, 5., weßhalb auch zum Frauennamen geradezu gestempelt, 2 Kön. 12, 2. 2 Chron. 24, 1. Apg. 9, 36. Luther hat das Wort יַעֲלָה, welches die weibliche Gemse bezeichnet, Spr. 5, 19., ebenfalls durch Rehe übersetzt, und allerdings gehört diese zu der gleichen Thiergattung, wie auch der aschfarbige דִּישׁוֹן, 5 Mos. 14, 5., welchen Luther durch Tendler übersetzt. Das Thier gehörte zu den reinen und zum Essen erlaubten, und sein wohlschmeckendes Fleisch mußte regelmäßig auf Salomo's Tafel erscheinen, 1 Kön. 4, 23. **Vaihinger.**

Geba oder Gaba, גֶּבַע (Höhe), LXX *Γαβαά*, Jos. *Γαβά*, Stadt im Stamm Benjamin (Jos. 18, 24.), an die Leviten abgetreten (Jos. 21, 17.); von Geba bis Gaser hin schlug David die Philister (2 Sam. 5, 25.)*); an Geba vorüber zog das Heer der Assyrer von Ai und Michmas her bis vor Jerusalem (Jes. 10, 29.); König Assa von Juda ließ Geba und Mizpa zusammen von den nach Baesa's Plan zur Befestigung von Rama bestimmten Werkstücken befestigen (1 Kön. 15, 22.); Geba galt fortan als nördliche Grenzstadt des Reiches Juda (2 Kön. 23, 8.); bei der Zählung der aus der babylonischen Gefangenschaft Zurückgekehrten werden die Bürger von Gaba mit denen von Rama zusammengerechnet (Esra 2, 26. Nehem. 7, 30.). Geba ist wohl zu unterscheiden von den verschiedenen Gibea's, von Gebim und von Gibeon; es ist weder in der etymologischen Verwandtschaft (die wir ja im Deutschen zahlreich genug gleicherweise haben), noch in der geographischen Nähe (die im Deutschen auch sich dabei findet), noch in dem Schwanken in der Benennung bei Eusebius (siehe den Artikel Gibea), ein gültiger Grund zu erkennen, daß auch im Texte des A. Testaments hierin ein solches Schwanken zu vermuthen und Geba mit jenen andern Ortschaften hin und wieder zu verwechseln wäre. Geba ist nach obigen Stellen dicht bei Rama, an der Straße von Ai und Michmas nach Jerusalem, etwa eine deutsche Meile nordöstlich von Gibea Saul zu suchen, wo auf der Raumer-Stülpnagelschen Karte irrthümlich Gibea, in der neuen Völter'schen Karte aber richtig Geba angegeben ist. Bei den heutigen Arabern wird im Unterschiede von El Djib (Gibeon) und von Tell el Ful (Gibea Saul) unser Geba Djeba genannt (s. Robinson). **Pf. Pressel.**

Gebal, der Name 1) einer Völkerschaft in Arabia Peträa (nach Ps. 83, 6. גְּבָל) und 2) einer phönizischen Seestadt (nach Ezech. 27, 9. גְּבָל). Letztere war ausgezeichnet durch ihre Zimmerleute, wie denn schon Salomo sie vorzüglich beim Tempelbau in seine Dienste nahm (1 Kön. 5, 32.) und die reichen Kaufleute in Tyrus sie ihre Schiffe zimmern ließen (Ezech. 27, 9.). Die Stadt scheint schon sehr frühe ein bedeutendes Gebiet gehabt zu haben (Jos. 13, 5.), das nach Gottes Willen von den Israeliten noch hätte erobert werden sollen. Nach diesen Angaben können wir das alte Gebal nicht in dem in der Nachbarschaft von Laodicea befindlichen جبلة (Abulf. Syr. p. 109. 59.), sondern nur in dem bekannten Byblos wiedererkennen, das Sitz eines Adoniscultus (Strabo 16, 755.) war, unweit des mittelländischen Meeres auf einer Anhöhe, 24 Meilen von Berytus zwischen Sidon und dem Vorgebirge *Θεῦ πρώσοπον* (Plin. 5, 17. Mel. 1, 12. Eustath. ad Dion. perieg. 912.), nach Ptolem. (5, 15. 4.) 67° 40′ und 33° 56′ lag und bei den Arabern noch jetzt جُبَيْلَة, جُبَيْل (vgl. Abulfed. tab. Syr. p. 94., daher *Ζιβελέτ* bei Phocas) genannt wird.

*) Daß in 1 Chron. 14, 16. gesagt wird: „von Gibeon bis Gaser hin“, beweist keine Vermischung des Namenortes, doch ist es ein Schreibfehler, wie Winer sagt, da Gibeon nur $1\frac{1}{2}$ Stunden von Geba lag und der Streit zwischen Geba und Gibeon sich entsponnen haben mochte.

Die Völkerschaft Gebal kommt unter diesem Namen in der genannten Psalmstelle vor als Alliirter der Edomiter und Israeliter, Moabiter und Hagariter, Ammoniter und Amalekiter, Philister und Tyrus und Assur wider das Volk Gottes, ebenso wie Joseph. Antt. 9, 9. 1. die *Γαβαλῖται* neben den Amalekitern und Idumäern genannt werden. Vergleichen wir dazu 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11., so sehen wir schon daraus, daß die Gebaliter neben oder unter den Edomitern gewohnt haben müssen, jedoch nicht als eine und dieselbe Völkerschaft. Dazu stimmen vor Allem unsere Nachrichten über Edom und Seir in 1 Mos. 36, 20. 23. 29., wo zwar kein Stamm Gebal genannt ist, wohl aber ein Sohn des Seir, Namens Sobal (שׁוֹבָל), und ein Sohn dieses Sobal, Namens Ebal (עֵיבָל). Ein Syria Sobal wird daher auch Judith 3, 1. nach dem Text der Vulgata und der luther. Uebersetzung neben Syrien, Mesopotamien, Lybien und Cilicien erwähnt; in den Geschichtschreibern der Kreuzfahrer kommt derselbe Name öfters vor als von einer im Süden von Palästina gelegenen, einen Theil von Arabia Peträa ausmachenden Landschaft, ja als von einer befestigten Stadt Sobal (s. Guilielm. Tyr. p. 781. 812. 834.). Die Kinder des Horiten Seir aber waren die Ureinwohner des Landes Edom gewesen und von den Edomitern besiegt, wiewohl nicht ganz verdrängt worden, gleichwie die Cananiter von Israel (1 Mos. 12, 6; 36, 25. 5 Mos 2, 12.). Besiegte und Sieger wohnten nun unter oder doch nebeneinander; hielten auch oft gegen Auswärtige zusammen, wenn sie auch lange immer wieder sich gegenübertreten, verschmolzen endlich dann doch sowohl thatsächlich als dem Namen nach, so daß Edom und Seir nicht nur, sondern auch, pars pro toto, Gebal dafür als gleichbedeutend häufig gebraucht wird. Josephus nennt einen idumäischen Distrikt *Γοβολῖτις*, Eusebius (im Onom. unter *Ἰδουμαία*) *Γεβαληνή* (vgl. auch Steph. Byz. p. 253. 265); Euseb. beschränkt zunächst den Namen auf die Umgegend von Petra, wie auch heutzutage noch dort ein Distrikt, der durch das Thal El Ahsa von dem Distrikt Kerek getrennt wird, Dchebal جبال genannt wird (Seetzen XVIII. 390. Burkh. R. II. 674. 678 und dazu Gesen. Anm. S. 1066. Robinson III. 103 f. 806 f.); indeß scheint doch schon bei Euseb. Gebalene für Idumäa überhaupt gesetzt zu werden (vgl. Reland S. 81.); das Targ. Jonath. substituirt daher für שְׂעִיר immer גבלא, גבלה (vgl. 1 Mos. 14, 6; 33, 16; 36, 8. 4 Mos. 24, 18. 5 Mos. 1, 2; 2, 1. a.), ebenso das Targ. hieros. und Targ. Chron., endlich auch die samarit. Uebersetzung (5 Mos. 1, 2; 2, 1; 33, 2. 1 Mos. 32, 3; 33, 14. 16; 36, 8. 9.). Pf. Pressel.

Gebet, im Allgemeinen: Das Gebet ist das wesentliche Ereigniß und das sicherste Zeugniß, der Heerd und Brennpunkt alles religiös-geistlichen Lebens, also jeder Religion als solcher eigen, so lange sie irgend Religion ist. Denn »wenn ich Religion suche, so muß ich etwas suchen, das über mir und nicht unter mir ist« (*Beecher Stowe* in Uncle Tom's Cabin), und jede Religion hat das Streben, mit dem geahnten, geglaubten oder gewußten höheren Wesen sich in Gemeinschaft und Verbindung zu wissen, wiewohl ihr zugleich das Bewußtseyn einer Störung dieser Gemeinschaft zu Grunde liegt, welches insbesondere durch widrige Erfahrungen des Weltbewußtseyns noch vertieft seyn kann. Hienach gestaltet sich schon das Gebet nach seinen Hauptarten, der Bitte um Herstellung und Bethätigung der Gemeinschaft durch göttlichen Trost und göttliche Hülfe, und des Dankes für Erfahrungen solcher Heilsgemeinschaft, sey es in einzelnen besonderen Fällen, sey's im Ganzen des Lebens und der Weltordnung (Lobgebet). Da aber jede Religion zugleich ein Ausdruck eines Gemeinschaftsbewußtseyns ist, so gesellt sich zu diesen als weitere Grundart des Gebets, sey's in Bitte, sey's in Dank, die Fürbitte. Alle diese sind der natürliche Ausdruck jeder Religion: nur der Atheist kann nicht beten, denn er hat kein höheres Wesen, und der Pantheist in der modernen Weise, der sich selbst als einen Theil der Gottheit, wo nicht als den Gott anbetet. Solcher Ausdruck der Religion setzt aber voraus, daß das höhere Wesen, zu dem sich der Geist in Beziehung weiß, einerseits nicht unnahbar hoch sey, andrerseits ein lebendiges und geistiges, kein todtes Schicksal, keine Weltseele, ein Ich, zu dem der Mensch, bei allem Gefühle seiner Abhängigkeit und seines Abstandes, 1 Mos. 18, 27., Du sagen kann: was in höchster Weise

das Christenthum mit dem Bewußtseyn, zu »unserem Vater« zu beten, der Menschheit gebracht hat. So ist das Gebet ein Gespräch des Herzens mit Gott, Jes. 19, 15. Röm. 8, 26. — Dies ist nun aber weiter in's Auge zu fassen nach zwei Seiten. 1) Das Herz muß beim Beten seyn, das Herz, das überhaupt allezeit auf Gott gerichtet seyn soll, »immer in Gedanken mit ihm umgehen, das größte Verlangen nach ihm tragen, das größte Wohlgefallen an ihm haben.« Solche Gebetsstimmung muß der Grundton des christlichen Lebens seyn, der durchklingt, auch wenn er nicht ausdrücklich angeschlagen wird. Das ist das Anhalten am Gebet, Col. 4, 2., das Beten ohne Unterlaß, 1 Thess. 5, 17., das den Menschen auch mitten in die Gesellschaft, selbst der Freude begleitet, Phil. 4, 4., das im Gedanken lebt, der freilich im eminenten Sinne Jesu allein zukam, Joh. 8, 16. 29., »ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat«, das auch im thätigen Leben des irdischen Berufs den Menschen in der rechten Fassung und in der Verbindung mit Gott erhält, 1 Kor. 10, 31. Wenn somit der Christ im Herzen allezeit beten soll, auch unter der Arbeit, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, 2) daß er bete mit Mund und Hand zu bestimmten Zeiten, Matth. 12, 34. Das ist dann erst das Gebet im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes, und es ist noth, sich und Andere schon von Kind auf zu gewöhnen, daß dieses Gebet seine bestimmte Zeit haben müsse, wie in gesunder Zucht auch Essen, Trinken, Schlafen seine bestimmte Zeit hat, daß dadurch der Mensch auch äußerlich an seine Pflicht zu beten gewohnt wird, und nicht eine »Geistlichkeit der Engel«, Col. 2, 18., Platz greife, die in falschem Spiritualismus unter dem Vorwande, immer zu beten, gar nie zur eigentlichen Sammlung des Herzens vor Gott kommt: was der Sonntag für die Woche, das sind die bestimmten Gebetszeiten, die sich durch die Natur darbieten, beim Aufstehen, Essen, Schlafengehen, für den einzelnen Werktag. Indeß wird die Gewöhnung an solches Gebet bei den Kindern und bei sich selbst mit großem Unrecht und noch größerem Schaden gar zu häufig bloß unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt, wodurch das Leben an die muhamedanischen Minaretsrufe und die katholischen Horen erinnert: der Hauptgesichtspunkt für den Christen ist vielmehr im Sinne Christi der, daß er das Recht, das köstliche Recht hat, zu beten, ein Vorrecht, dem Gläubigen von Christo selbst eingeräumt, Joh. 16, 26. 27., da er sich getrösten darf, daß der Vater von selbst, ohne von irgend einer Mittelperson, Christum selbst nicht ausgenommen, besonders angegangen zu werden, ihn lieb hat, daß der Geist Gottes ihn vertritt, Röm. 8, 26., auch da, wo er zu rechtem Gebete, sey's aus Mangel an Bildung, sey's in Folge körperlicher oder geistlicher Bedrängniß, nicht geschickt ist, daß er selbst der Priester seyn darf, der in solchem Geiste freien Zutritt bei dem Vater hat, Eph. 2, 18., und Alles, »was von außen und von innen stündlich seine Seele drückt«, auf ihn werfen darf, 1 Petr. 5, 7. — Für solche Art des Lebens erheben sich aber nun die Fragen: a) Was soll man beten? Hiefür ist einfach das Vaterunser Mustergebet, das Alles enthält, sowohl Bitten »um Gebung des Guten, als um Abwendung des Bösen, sowohl im Leiblichen, als im Geistlichen«; ein Mustergebet aber soll und will es nicht bloß in dem Sinne seyn, daß wir uns seiner durch den Mund des Herrn geheiligten Worte in der gegebenen Fassung bedienen, sondern vornehmlich dazu, daß wir an ihm selbst für uns und aus uns heraus, »aus dem Herzen« beten lernen sollen, in welcher Richtung die durch das »Unser« angezeigte Fürbitte, die Stellung des Göttlichen vor dem Menschlichen, die Betonung des Geistlichen vor dem Leiblichen, die Hervorhebung der Sünde in ihrer Schuld, in ihrer Gefährlichkeit, in ihren Folgen, der Schluß im Lob und Dank, besonders beherzigenswerthe Winke sind. b) Die Frage: wie soll man beten? erhält besonders durch die Stellen Matth. 6, 6. 11. Joh. 16, 23. Luk. 18, 1—11. und das Vorbild Christi selbst Matth. 16, 39—44. ihre Antwort. Das Gebet muß vor Allem andächtig seyn, denn durch den Mund soll das Herz sprechen, daß es kein Plappern werde, und das Herz soll sich sammeln aus der Welt Zerstreuung, eingedenk dessen, an den es sich jetzt eben wendet, Ps. 5, 2; dieser Gedanke, wie ihn der Eingang des Vaterunsers nahe legt, treibt zur Demuth

im Bewußtseyn, daß wir zu unserem Vater, dem Herrn Himmels und der Erde treten, wir als schwache, kurzsichtige Menschen, ein Bewußtseyn, das sich bescheidet, Gott Mittel und Wege vorschreiben, Gott gleichsam etwas „nehmen“, ihm etwas abzwingen und abtrotzen zu wollen, und das sich zur Bußfertigkeit steigert, da wir dem heiligen Gott uns als Sünder gegenüber wissen, sey's, daß er das ausdrücklich durch seine Züchtigungen uns nahe gelegt, Ps. 51., sey's, daß er in unverdienter Güte uns gesegnet hat, Luk. 5, 8. Das Gebet ist dringend und anhaltend, Matth. 7, 7., weil uns Gott in die Schule des Gebetes nehmen will, voll gläubiger Zuversicht, Jak. 1, 6., aber auch voll Ergebung (dritte Bitte, Jesus in Gethsemane). Nur ein solches Gebet ist im Namen Jesu Christi (siehe den Art.), d. h. im Vertrauen auf die von Jesus gegebene Vollmacht, im Dienste seiner Sache, Matth. 6, 33., und im Sinne seines Geistes.

Solches Gebet ist aber auch der von Christo ihm zugeschriebenen Kraft gewiß. Es hat eine Bedeutung für unser inneres und für unser äußeres Leben. 1) Dem innern Leben ist es in gleicher Weise der Gottesliebe natürliches Bedürfniß, eine nothwendige Stärkung. a) In erster Hinsicht ist es die Probe unseres Lebens, der Zeiger an der Uhr unseres inneren Wesens, der „innere Puls des geistigen Lebens“ (Hofacker), der den Stand der Gesundheit und ihres inneren Menschen anzeigt, sey's, daß er gar nicht gehe, oder intermittirend, oder schleichend, oder kräftig, voll und stetig sey; ob wir gerne beten, bloß aus Büchern und dem Gedächtnisse, als auch aus dem Herzen, ob wir zum Beten uns zwingen müssen oder es ganz unterlassen, ob das Leibliche immer das erste und letzte Wort habe, ob Bitten unser Ein und Alles sey, oder ob wir uns auch zum Danken erheben, ob wir nur an uns denken und thun, „als ob nur wir Kinder Gottes, alle andern aber Gottes Vieh und Hausgesinde wären“ (Alban Stolz, Vaterunser), oder ob wir in der Fürbitte unser Herz erweitern: alles das sind untrügliche Symptome für den Zustand unseres geistigen Menschen. b) Auf der andern Seite aber ist das Gebet auch die beste Arznei für unser Herz: es ist ein Tugendmittel und dient zur Stärkung und Bewahrung unserer Seele, Matth. 26, 41.; es ist ein Hauptstück der geistlichen Waffenrüstung des Christen gegen innere und äußere Feinde, Eph. 6, 16—18. Luk. 22, 43. — 2) Auch im äußern Leben des Christen ist aber dem gläubigen Gebete Erhörung zugesagt, und es wäre grundlose Willkür, die allgemeine und öfters wiederholte, ja mit einem Amen bekräftigte Verheißung Christi, Joh. 16, 23., einseitig beschränken zu wollen, wenn gleich, wie natürlich, das Geistige vorangeht, Luk. 11, 13. Das ist durch viele wunderbare Gebetserhörungen bestätigt und dagegen verfangen alle Einwendungen einer entchristlichten Wissenschaft nichts, wie a) es sey ein Hochmuth des sterblichen Menschen, sich mit dem Gebete in Gottes Rath eindrängen zu wollen, und (Kant) „durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit zum gegenwärtigen Vortheil für uns abgebracht werden könne“: zu solcher Kühnheit hat uns Christus ausdrücklich ein Recht gegeben, vorausgesetzt aber, daß wir es in seinem Sinne und nach seinem Vorbilde in Demuth gebrauchen; b) es sey ja doch Alles schon durch Gottes Vorhersehung im Voraus bestimmt: dann ist aber eben das auch von Gott verordnet, daß das Gebet der Hülfe vorangehen müsse, da gerade die rechte Fassung und Stimmung des Gemüthes, in der Gott die Hülfe eintreten lassen will, nur die seyn kann, die sich in einem frommen, gottergebenen Gebete ausspricht. c) Gott kenne ja nach seiner Allwissenheit alle unsere Noth schon zum Voraus; „das Beten sey darum ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen, ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der innern Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, mithin Gott selbst nicht wirklich gedient werde.“ (Kant, Relig. innerh. der bloßen Vernunft.) Aber gerade darauf hat Matth. 6, 8. Christus die Nothwendigkeit des Gebets begründet und will damit, daß wir im Leben Gott die Ehre geben, seinem Willen den unsern unterwerfen, und was wir haben und erhalten, als seine Gabe erkennen, „daß er es uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfahen unser täglich Brod“ (Luther). d) Viele unserer Anliegen seyen für Gott

zu klein — aber Klein und Groß entscheidet sich nach dem Auge und dem Augenwinkel, unter dem es erscheint, und selbst das uns am kleinsten Erscheinende stellt Christus ausdrücklich unter die Ordnung des göttlichen Waltens, Matth. 10, 29. 30. Nur wird es freilich gerade hier am meisten darauf ankommen, daß wir im Bewußtseyn der Kleinheit auch des größten Menschengeistes Alles Gott anheimstellen, stille sind und warten wollen, wie es auch kommen mag, so wie des Wortes uns getrösten: „die Gewährung folget also bald, die Erhörung aber zu seiner Zeit“ — und in seiner Art. C. Beck.

Gebet bei den alten und bei den heutigen Hebräern. Es gibt wohl keinen Artikel, welcher sowohl die bleibende Eigenthümlichkeit wie die zeitweise Umgestaltung der alttestamentlichen Religion so getreu abspiegelte, als die Lehre vom Gebet. Der Hebräer ist zwar von Anbeginn bis auf diesen Tag auch hierin Orientale, soweit nicht die Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes ihn von allen andern Völkern absondert: er steht und kniet nicht nur (1 Sam. 1, 26. 1 Kön. 8, 22. Dan. 9, 20. 2 Chron. 6, 13. 1 Kön. 8, 54. Esr. 9, 5. Dan. 6, 10.) beim Gebet, Beides mit zum Himmel erhobenen (1 Kön. 8, 22. Neh. 8, 7. Klagl. 2, 19; 3, 41. Ps. 28, 2; 134, 2. 2 Makk. 3, 20.) oder ausgebreiteten (Jes. 1, 15. Esr. 9, 5.), wohl auch die Brust bedeckenden, die Brust schlagenden (Luk. 18, 13.) Händen; er senkt auch in der Trauer das Haupt auf die Brust (Ps. 35, 13.), legt es im Jammer sogar zwischen die Kniee (1 Kön. 18, 42.), ja er wirft sich zuweilen mit dem ganzen Körper zur Erde (1 Mos. 24, 26. Nehem. 8, 6. Judith 9, 1.); er betet mit bedecktem Haupte, denn der Hut ist sein Turban auch unter abendländischem Himmel; er liebt vor andern Zeiten des Gebets die des Untergangs oder Aufgangs der Sonne (1 Mos. 24, 63. Ps. 55, 18. Dan. 9, 21. auch 6, 11. Tract. Berachoth per. 1.); er verrichtet sein Gebet besonders gerne im Freien (1 Mos. 24, 63. 1 Kön. 18, 42. Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. Luk. 6, 12. Apg. 16, 13.), oder auf dem Dache, wo der Söller oder ein einfaches Zelt ihn verbirgt (Dan. 6, 11. Judith 8, 5. Tob. 3, 12. Matth. 6, 6. Apg. 1, 13; 10, 9.); später auch in einem der Tempelvorhöfe (Jes. 56, 7. Luk. 18, 10. Apg. 3, 1.), noch später in der Synagoge (siehe weiter unten das Nähere hierüber). Der Hebräer richtet sich aber in seiner Gebetsstellung nicht wie die übrigen Orientalen nach dem Aufgang der Sonne (er vermeidet es vielmehr wo möglich, um nicht den Sonnenanbetern sich gleichzustellen), sondern nach der Lage des heil. Landes, in diesem selbst nach der Lage des Tempels und im Tempel nach dem gegen Abend gebauten Allerheiligsten (Dan. 6, 11. 2 Chron. 6, 34. 3 Esr. 4, 58. Ps. 5, 8. Mischn. Berach. 4, 5. 1 Kön. 8, 38. vgl. auch 2 Sam. 22, 7. und Ps. 18, 7.), denn er weiß von einem Wohnen Gottes unter seinem Volke, wiewohl noch mit der Beschränkung auf eine einzige Stätte, an welcher Gott angebetet seyn wollte (vgl. Joh. 4, 20—24.), und damals nur erst mit leiser Ahnung, daß diese Stätte in Wahrheit Ihn nicht zu fassen vermöge (1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 2, 6; 6, 18.). Doch nicht nur die Richtung des Betenden ward demzufolge eine andere vor allen Morgenländern: — das Gebet selbst mußte, wo der Mensch der Nähe Gottes so gewiß seyn durfte, den Hebräer auszeichnen vor allen Völkern, denen diese Offenbarung mangelte der Heidenwelt und den Anhängern Muhammeds; das Gebet des Hebräers ist nicht mehr nur einseitige Anbetung, bei welcher der Mensch in's Ungewisse nach Zeichen seiner Erhörung greift, in bloßen Ahnungen der Gnade oder des Zorns der Gottheit sich bewegt, es ist, was es seyn soll, das Zwiegespräch des Menschen mit Gott; der Fromme des Alten Bundes weiß, daß er beten darf, daß er beten soll, daß der Herr der Welt auf sein Gebet achtet, und er vernimmt die Antwort seines Gottes darauf, bald mehr äußerlich, bald mehr innerlich, immer aber, wo er anders recht betet, mit dem gewissen Eindruck des göttlichen Willens in seinem Herzen (vgl. das Exempel der Erzväter, Mose's, Samuels, David's und der Propheten, wie die Praxis aller wahren Frommen in Israel bis auf diesen Tag, ferner Aussprüche der heil. Schrift Alten Bundes wie 1 Mos. 32, 28. 2 Mos. 22, 23. 27. 5 Mos. 4, 7. 1 Kön. 18, 37. Ps. 50, 19; 65, 3; 81, 8; 91, 15; 145, 18. Jerem. 29, 12. Klagl. 3, 57. Judith 4, 11. Sir. 3, 6.). So hoch aber demnach das Gebet des Hebräers

über dem des Heiden und Muhammedaners steht, so untergeordnet bleibt es gegenüber dem Gebet des Christen, der durch Jesum in Gott seinen Vater und den Vater aller Menschen erkannt hat und darum unabhängig von äußerlichen Verhältnissen und als sein liebes Kind im Geiste und in der Wahrheit mit Ihm umzugehen weiß, während selbst bei den vertrautesten Freunden Gottes im Alten Bunde (2 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 8. 5 Mos. 34, 10.) das Gebet nur die Stellung des Knechtes zum Herrn zu erkennen gibt (1 Mos. 18, 3. 5. 27; 32, 10. 2 Mos. 34, 6—8. 2 Sam. 7, 20. 1 Chron. 18, 18. 19. Ps. 86, 2. 4. 16; 90, 13; 116, 16; 119, 125; 143, 2.), und in den Zeiten, da der Alte Bund sich überlebt hatte und das Walten des göttlichen Geistes von seinem widerstrebenden Volke gewichen, das Gebet mit wenigen Ausnahmen zu einem geistlosen opus operatum und zum Gegenstande der raffinirtesten Casuistik herabgesunken ist. Den Wendepunkt dieser Behandlung oder Mißhandlung des Gebets bezeichnet in der Literatur der Schluß des alttestamentlichen Kanons; ja die Lehre vom Gebet ist gerade derjenige Artikel der alttestamentlichen Religion, welcher den Unterschied der kanonischen und der apokryphischen Literatur am ehesten zu fühlen gibt. Das Gebet des Hebräers verräth bis auf jenen Zeitpunkt noch den Karakter der Freiheit vom Zwange vorgeschriebener Satzungen oder selbsterwählter Heiligkeit; der Betende ist nicht gebunden weder an eine gewisse Zeit, wenn sich auch eine Vorliebe (s. oben) für einzelne Stunden zu erkennen gibt; noch an einen gewissen Ort, wenn auch (s. oben) die Richtung nach der Gegend, in welcher der Tempel und das Allerheiligste stand, zur frommen Sitte wurde; noch an eine gewisse Gebetsformel, wenn auch eine Ermahnung zum Dankgebet nach genossener Mahlzeit (5 Mos. 8, 10.) und sogar 2 Gebete, welche, das eine die Darbringung der Erstlinge (5 Mos. 26, 5—15.), das andere die Darbringung der Zehnten (5 Mos. 26, 13—15.) begleiten sollten, von Mose vorhanden waren: — der größeste aller Gesetzgeber hatte zwar die ergreifendsten Motive zu einem bußfertigen und gläubigen Gebet seinem Volke vor Augen gestellt, das Leben seiner Erzväter und die bisher bewiesene wunderbare Treue seines Gottes, er war auch selbst mit dem Exempel eines außerordentlichen Beters vorangegangen, aber er hatte das Gebet nicht zum Gegenstande förmlicher Verordnung gemacht, sondern hierin auf die Opfer, diese Gebete ohne Worte, sich beschränkt; aus den Prophetenschulen Samuels erwuchs zwar unter David und Salomo ein die Opfer begleitender Levitischer Gebet- und Gesang-Gottesdienst, welchem das Volk wohl zumeist in schweigender Andacht anwohnte, zuweilen wohl auch durch ein lautes Sela oder ganze Antiphonieen (vgl. einzelne Psalmen) zustimmte; die öffentlichen Gebete fanden immer größere Theilnahme (Jes. 1, 15.), gegen das Exil hin gab es sogar schon ordentliche Vorbeter (1 Chron. 23, 30. vgl. Neh. 11, 17. Berach. f. 26, 1.); immer aber ist von einem kirchlichen Zwange oder einer selbsterwählten Gebetsheiligkeit noch keine Spur zu bemerken. So wanderte das Volk in die Gefangenschaft; hier mag nun der Zustand der Demüthigung, unter dem das Volk seufzte, nicht nur Manche ungewohnter Weise in's Gebet getrieben, — hier mag das Volk zuerst begonnen haben, den Mangel an allem Opferdienst zu lindern durch die Vereinigung zu entsprechendem Gebetsdienste, wie wir dieß nach dem Aufhören aller Opfer in Folge der Zerstörung des andern Tempels in aller Vollständigkeit und Uebereinstimmung als kirchliche Ordnung antreffen. Die Versuchung, aus dem Gebet wie aus dem Fasten ein opus operatum zu machen, lag nun ungleich näher denn zuvor, und einzelne apokryphische Stellen (Tob. 12, 9. Judith 4, 12 ff.) verrathen dies bereits. Einen kirchlichen Zwang aber vermittelte erst die Periode des Pharisäismus und der beginnenden Schriftgelehrsamkeit, welche hiefür Beide einander in die Hände arbeiteten: denn der Pharisäismus in seinem Streben, den Vorbildern der Frömmigkeit aus früheren Zeiten es gleich zu thun, sie wo möglich noch zu übertreffen, machte sich, je mehr der Geist von oben ihm mangelte, desto mehr die Nachahmung der Aeußerungen ihrer Frömmigkeit zur Pflicht, und die Schriftgelehrsamkeit in ihrem Streben, den fremdartigen Zeitrichtungen im Buchstaben des väterlichen Gesetzes einen Damm entgegenzusetzen, schlug darüber das Leben in Fesseln, welche zwar elastisch genug waren, aller jener traditionellen

Frömmigkeit Raum zu gestatten, aber den letzten Rest wahrer Religiosität in dem Banne ihrer Kirchlichkeit erstickten. Die Frucht davon war die Casuistik des Thalmud; die Lehre vom Gebet insbesondere nimmt darin eine so wichtige Stelle ein, daß sogleich der erste von seinen 61 Traktaten dem Gebet gewidmet ist und daher den Namen Berachoth führt. Drei Punkte daraus finden wir in ihren Grundzügen bereits bei den Zeitgenossen Jesu und der Apostel: das dreimalige tägliche Gebet, die langen Gebetsformeln, und den Gebrauch der sogenannten Denkzettel und Kleidersäume beim Gebet. Was bei Daniel wohl noch freiwilliger Gebrauch gewesen, war nun schon kirchliche Ordnung geworden: die dritte (Apg. 2, 15.), sechste (Apg. 10, 9.), und neunte (Apg. 3, 1; 10, 30.) Stunde galten nun allgemein für die Stunden des Gebets, die dritte (Morgens 9 Uhr) als die Stunde des Morgenopfers, die neunte (Nachmittags 3 Uhr) als die Stunde des Abendopfers (vgl. Jos. Antt. 14, 4. 3.).

Daß die Pharisäer bereits zur Zeit Jesu mit langen Gebetsformeln sich befaßten, schon einen besondern Werth darauf legten, theils, um desto mehr in die Augen zu fallen, theils, weil sie meinten, Gott werde dadurch zum Erhören desto geneigter gemacht (Talm. Jerusch. Taanith f. 67, 3. bab. Berach. 32, 2. 54, 2: prolixa oratio vitam protrahit etc.), erhellt aus den Strafreden Jesu über sie (Matth. 6, 7. 8; 23, 14.); es ist nicht unwahrscheinlich, daß es bereits, wenigstens in der Hauptsache, dieselben Formeln waren, welche Mischn. Berachoth enthalten sind (vgl. Pirke aboth 2, 13.). Daß sie die sogenannten Denkzettel und Kleidersäume bereits für unentbehrlich zum Gebet gehalten haben, ist zwar Matth. 23, 5. nicht ausdrücklich gesagt, nach der Art aber, wie sie hienach dieselben recht augenfällig breit und lang machten, wahrscheinlich. Es ist bemerkenswerth, daß gerade diese 3 Punkte, welche Jesus an den Pharisäern besonders rügte, im Thalmud als die wichtigsten Stücke des Gebets erscheinen und hier die vollendetste casuistische Behandlung erfahren haben. Wir geben die Schilderung dessen, was hienach von einem orthodoxen Juden zu beobachten ist, mit dem Bemerken, daß unsere moderne jüdische Bevölkerung zwar angefangen hat, manche Einzelnheiten auch dieses Rituals fallen zu lassen, daß aber, so weit noch die Orthodoxie der Alten reicht, diese ganze Gebetsordnung bis heutzutage beobachtet wird.

In der orthodoxen Judengemeinde geht (nach der Verordnung R. Elieser des Großen zu Anfang des 2. Jahrhunderts christl. Zeitrechnung) zur Zeit, da die Nächte lang sind, eine Stunde vor, zur übrigen Jahreszeit, mit Sonnenaufgang der Klopfer von Haus zu Haus und weckt die Bewohner zum Gebet durch 3 Schläge mit hölzernem Hammer an die Hausthüre; Tag und Nacht sollen (mit Berufung auf Ps. 57, 9.) durch Gebet miteinander verbunden werden. Hat der Jude alsdann nach genauester Vorschrift sich aufgerichtet, angekleidet, die Kammer verlassen, seine natürlichen Bedürfnisse befriedigt, sich gewaschen (ja nicht ungewaschen beten! die Folge davon wäre Erblindung, Taubwerden xc.), so spricht er erst: „Gelobt seyst Du Gott, unser Gott, ein König aller Welt, daß Du uns geboten hast, die Hände zu waschen!“ und legt nun seinen kleinen Gebetsmantel und die Gebetsriemen an. Der kleine Gebetsmantel (wie der große Schulmantel entstanden aus den ursprünglichen, bloßen Läppchen an den Kleidern, welche nach 4 Mos. 15, 37—41. und 5 Mos. 22, 12. erinnern sollten an die Gebote Gottes) oder das ארבע כנפות (Arba Canphos) ist ein viereckiges, vorn über die Brust und hinten über die Schultern hinabhängendes, einst himmelblaues, nun weißes kleines Mäntelchen von Tuch oder Seidezeug, an den 4 Ecken mit Franzen von wollenen Fäden und über den Achseln die beiden Hälften mit zwei Bändern zusammengebunden; es wird beim Gebet über das Oberkleid geworfen, sonst unter der Weste getragen, muß bei Nacht abgelegt werden, da es heiße: „Ihr sollt sie ansehen!“ und ist den Frauen verboten; die Franzen oder ציצית (Zizis) bestehen aus 8 gezwirnten, doppelten Fäden von weißer Wolle, welche mit fünf Knöpfen (nach der Zahl der Bücher Mose's) verschlungen sind und eine halbe Elle herunterhängen (die Pharisäer hefteten auch Pergamentstückchen, welche mit den Worten der Denkzettel beschrieben waren, sogar Dornen daran, um an das Ge-

setz erinnert zu werden). Die Gebetsriemen (entstanden aus der einfachen Ermahnung 5 Mos. 6, 6—8. und 11, 18.) oder תפלין שלראש und תפלין שליד (Thephillin ascher [abgek. ש] lerosch und Teph. asch. lejad.) sind breit, von schwarzem Kalbsleder, jene mit vier Fächlein nebeneinander, diese mit einem einzigen; in jene kommt in das rechte Fächlein ein Zettel mit den Worten aus 5 Mos. 11, 13—21., in das nächste ein Zettel mit 5 Mos. 6, 4—9., weiter 2 Mos. 13, 11—16., links 2 Mos. 13, 1—10.; in das Eine in vier Felder abgetheilte Fächlein der Armthephillin kommen dieselben vier Worte; die Zettel werden mit Pergament umwickelt, mit gereinigten Küh- oder Kälberschwanzhaaren umbunden und ohne Knopf nur zusammengedreht, sodann das ganze Thephillin mit Ochsen- oder Kuh- oder Kälbernerven oder mit zarten Riemen von Kalbspergament zusammengenäht. Die Stirnthephillin wird mit einem von einem reinen Thiere genommenen, außen schwarzen, innen grünen Riemen also umgebunden, daß der Knoten hinten an den Kopf zu stehen kommt, das rechte Ende des Riemens bis auf den Nabel herabhängt, das andere kürzer. Beide Thephillin mit einander tragen den göttlichen Namen שדי so, daß das ש und ד an das Kopfthephillin (das ש an der Seite des Fachs, wo die Nähte durchgehen, das ד hinten in den Knoten), das י aber an den Knopf des Armthephillinriemens zu stehen kommt; die Armtheph. müssen deßhalb zuerst umgebunden werden, da im andern Falle die Hälfte שד eine Weile allein dastünde, welche für sich auch »Teufel« bedeute! Die Armtheph. wird auf die bloße Haut des Armes umgebunden also, daß die Worte des Fächleins gegen dem Herzen stehen (»zu Herzen nehmen,« 5 Mos. 6, 6!.), die Verlängerung des Riemens noch dreimal um die mittlern Finger geschlungen, gegen den kleinen Finger gezogen und dann hängend gelassen wird; darauf streift man den Aermel wieder über den Arm. Vor dem Anlegen der Theph. werden sie geküßt und an beide Augen gedrückt; während des Umlegens spricht man: »Gelobet seyst Du, Herr, unser Gott, Du König aller Welt, der Du uns mit Deinen Geboten geheiligt und hast uns befohlen, Denkzettel zu tragen!« Die Theph. sollen heiliger seyn sogar als das Stirnblatt des Hohepriesters, da auf diesem יהוה nur Einmal stand, auf beiden Theph. zusammen aber 23 mal; wer sie auf die Erde fallen läßt, muß mit Allen, die es sehen, den ganzen Tag fasten; sie müssen in einem Säcklein, wenn im Schlafzimmer von Eheleuten, sogar in einem dreifachen Säcklein verwahrt werden; man darf nicht darin schlafen, und muß bei aller eintretenden Unreinigkeit sie ablegen, bis man sich gereinigt hat ꝛc. Weiber, Knechte, Bräutigame, Brautführer, Hochzeitgäste, Kranke, nächste Leidtragende (diese einen Tag lang) sollen sie nicht tragen; sie sollen erst vom 13. Lebensjahr (und einem Tag) an getragen werden, nur am Werktag, nur von freien und meist gesunden Mannspersonen und nicht eher, als wenn man beten will; wer sie einmal angelegt hat, darf sich von keinem Menschen, und wäre es auch ein Kaiser, im Beten unterbrechen lassen; endlich gelten sie auch als Amulete gegen die Dämonen (Targ. Cant. 8, 3.), daher sie im Griechischen auch φυλακτήρια*) (Matth. 23, 5.) genannt werden.

Hat sich der Jude nun also zum Beten bereitet, so eilt er nach der Synagoge. Beim Verlassen des Hauses (wie beim Heimkommen) berührt er zuvor die Mesusa und spricht: »Der Herr behüte meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit!« **) Diese Mesusa (entstanden aus der Ermahnung 5 Mos. 6, 9. und 11, 20.) besteht aus einem Pergament, welches innen mit 5 Mos. 6, 4—9. und 11, 13—24. beschrieben, dann zusammengerollt (unter Hersagen der Worte: »Gelobet seyst Du Gott, unser Gott, Du König aller Welt, der Du uns befohlen, die Mesusa anzuheften!«) außen mit שדי be-

*) Diese Deutung findet sich schon in der Peschito, welche [illegible] übersetzt.

**) Sehr schön sagt R. Bechai im 2. Jahrh. christl. Zeitr.: „Die Völker der Erde meinen, das Glück in den Häusern komme von den Gestirnen her, wir aber, damit wir bezeugen, daß Gott noch über die Gestirne sey und von Ihm aller Segen in die Häuser kommen müsse, schreiben den Namen שדי auf diese Zettel.“

schrieben, in ein Rohr oder rundes Büchschen gesteckt, und so in eine Oeffnung im rechten Pfosten oder in der Mauer des Hauses oder auch der reinen Zimmer im Hause geschoben wird; man soll auch schreiben auf die eine Seite: יהוה אלהנו יהוה und auf die andere כוזו במוכסז כוזו (Cusu, Bemochsas, Cusu), Namen von Schutzengeln. Während des Eintritts in die Synagoge sagt der Jude etliche schöne Sprüche aus den Psalmen her und erinnert sich, mit wem er nun reden wolle. Auch legt er zugleich einen Pfenning in den Gotteskasten (nach Ps. 17, 15. denn die Worte: »in Gerechtigkeit« seyen am besten erfüllt durch »Almosengeben«). Nach dem Eintritt nimmt der Jude seinen Tallis gedol (טלית גדול) oder Schulmantel hervor, bestehend aus einem viereckigen weißen Tuch, das 4 ציצית an seinen 4 Enden hat und aus weißer geschorner Schafs- oder Lammswolle bereitet ist von einer jüdischen Frau, die beim Anfang des Spinnens in hebräischer Sprache zu sagen pflegt: »Jetzt hebe ich an, im Namen Gottes, diesen Faden zu spinnen, der für unsre Mannspersonen seyn soll, um den lieben Gott darin anzurufen.« Er war einst himmelblau, jetzt weiß zum Zeichen der Unschuld und Reinigkeit; unter den Reichen werden Gold und Silber, Perlen und Edelsteine an seine Läpplein verschwendet und wird die Stelle über dem Haupte mit Seide besetzt. Mit diesem Mantel wird nun Stirne*) und Hinterhaupt verhüllt unter den Worten: »Gelobet seyst Du, Gott, daß Du uns mit Deinen Geboten geheiligt und mit Zizis zu behängen geboten hast!« Bei den Worten: „וראיתם אתו“ schauen die Betenden hin, küssen die Zizis und drücken sie an beide Augen. Moses selbst soll dieß von Gott erlernt haben, als er Ihm von hinten nachsehen durfte. Wenn der Jude seine Füße am Eisen vor der Synagogenthür gereinigt, stellt er sie zum Gebet in gleicher Linie gegen einander (Ezech. 1, 7.: »und ihre Beine standen gerade«), richtet die Augen gen Jerusalem (der Thalmud sagt: »Wer um Weisheit bittet, kehre sich gegen Mittag, wer um Reichthum, gegen Mitternacht«), das Herz gen Himmel, legt die Hände über die Brust und zwar die rechte über die linke, und beugt sich so tief, daß er das Herz und doch nicht mehr Schaam und Füße sehen kann. Vor dem Gebet darf er nichts essen, Niemand besuchen, nicht einmal grüßen; während desselben nicht gähnen, räuspern u. dergl. und wenn er ausspeien muß, nur nach der linken Seite und hinter sich, um die englischen Geister zur Rechten nicht zu treffen. Den Anfang des Betens macht nun das Neigen gegen die Bundeslade und Sprechen der Worte 4 Mos. 24, 5. und Ps. 5, 8.; hierauf folgt das Lesen aus dem Gebetbuch und wer nicht lesen kann, sagt doch auf der Andern Gebet das Amen! nämlich: 1) Das Gebet העלם אשר מלך; 2) die 100 Danksagungen**); 3) werden alle Arten der ehemaligen Opfer hergelesen, weil sie zur wirklichen Verrichtung derselben keinen Tempel mehr haben (mit Berufung auf Hosea 14, 3.); 4) eine Erzählung von den Opfern (z. B. »Wo sind die Oerter, da die Opfer geschlachtet werden? die allerheiligsten Opfer werden gegen Mitternacht geschlachtet« &c.) und 5) ein gewisses Gebet; 6) stehen sie auf und singen mit Freudengeschrei eine kurze Danksagung, ihre Hoffnung auf baldige Zurückgabe des heil. Landes anzudeuten; darauf 7) wieder Niederfallen und Herlesen eines langen Gebets (aus 248 Worten, soviel sie Glieder am Leibe zählen) und einiger Psalmen; 8) Gebet קריאה שמע, bei welchem sie das אחד (ist ein Einiger Gott) oft eine halbe Stunde ausdehnen und beim ד sich gegen alle 4 Himmelsgegenden wenden, weil der Herr ein

---

*) Die heutigen Juden legen ihn nur noch um den Nacken; und wo keine großen Synagogen sind, wie in Hauptstädten, wird das tägliche Gebet gar nicht mehr in den Synagogen, sondern zu Hause und im kleinen Gebetsmänteln verrichtet.

**) Da man früher einer derselben unter den Christen thörichter und gehässiger Weise den Sinn einer Lästerung unterlegt hat, nämlich den Worten: „wir danken Dir, daß Du uns nicht hast erschaffen wie die Völker der Erde, denn sie bücken sich zu der Eitelkeit und Thorheit und rufen einen Gott an, der nicht helfen kann!“ ließen die Juden diese Worte im Druck aus und kritzelten sie hintendrein mit der Feder hinein.

Herr auf dem ganzen Erdboden sey; 9) im Gebet שמנה עשרה *) heben sie bei den Worten: „Heilig, heilig, heilig ist ꝛc.“ die Augen gen Himmel, bewegen den ganzen Leib und zittern (weil einst dabei die Ueberschwellen gebebt haben, nach Jes. 6, 4.), springen dreimal in die Höhe, als wollten sie sich den Engeln nähern, weichen aber wieder zurück, weil es unmöglich sey, im gegenwärtigen Leben Gott zu begreifen; zuletzt 10) bitten sie: „Der Friede macht in der Höhe, soll auch über uns und über ganz Israel Frieden machen! Amen!“ Dabei springen sie (da man ja auch vor menschlichen Herrn zurücktrete) drei Schritte rückwärts (selbst der Reiter, der unterwegs betet, muß sein Thier dabei drei Schritte rückwärts thun lassen), bücken sich zur Erde, neigen den Kopf gegen die linke Hand (weil diese der Rechten Gottes korrespondirt) und richten sich wieder auf; stehen sie im Gedränge, so müssen sie wenigstens dreimal in die Höhe springen. Viele thun nun noch ein Uebriges und beten das שבעים ושתים פסקים (72 Verse, welche aus den Psalmen genommen sind und welchen die Stelle vom Durchgang durch das rothe Meer (2 Mos. 14, 19. 20. 21.) zu Grunde liegt, worin 216 Buchstaben; diese Zahl nun durch 3 dividirt gibt 72, und formiren sie daraus jedes Engels Namen oder sämmtliche Eigenschaften Gottes) oder auch das שם המפרש (Schem Hamphorasch = der unbegreifliche Name), ein Gebet, das so große Kraft haben soll, daß wer solches zum Beschluß der Morgengebete hersage, sich seiner Seligkeit unfehlbar versichern könne. Die ganze Andacht wird nun beschlossen mit: „Herr Gott, führe mich durch Deine Gerechtigkeit um derer willen, die auf Dich lauern; mache richtig Deinen Weg vor mir her. Gott behüte meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit!“ Darauf legt man den Schulmantel ab, tritt, um nicht der heil. Lade den Rücken zu kehren (damit Gott nicht sagen möge: „Mein Volk ist durch vieles Beten ermüdet und kehret mir den Rücken zu“), hinter sich aus der Thüre und geht langsam (damit es nicht scheine, als sey man froh, fertig zu seyn) nach Haus; Gott zähle dabei des Menschen Schritte (nach Hiob 14, 16.) und gebe desto größeren Lohn. Von weiblichen Personen, welchen man im Heimgehen begegnet, soll man wegsehen, sie auch nicht grüßen, um nicht zu sündlichen Reizungen Gelegenheit zu bekommen; zu Haus soll man dann nicht sogleich an die Geschäfte gehen, sondern erst wenigstens eine Stunde im Gesetz Gottes oder sonst einem erbaulichen Buch lesen.

Wir haben die Stellen dieses Rituals, worin die rabbinische Casuistik selbst die delikatesten Dinge, welche einem Menschen vom Aufwachen an widerfahren können, in ihren Bereich zieht, aus Schicklichkeit ausgelassen, im Uebrigen jedoch das Morgengebet so ausführlich gegeben, um an einem Beispiel zu zeigen, was durch diese „Aufsätze der Aeltesten“ aus dem Gebet geworden ist**). Die übrigen Gebete sind entsprechend, wir fassen aber das Nöthige darüber in Folgendem zusammen: Die Thephillin werden außer dem Gebet abgelegt, nur das Arba den Tag über anbehalten. Die Mahlzeit ist auch mit Gebet begleitet, obwohl der Mittag nicht mehr als eigentliche Gebetszeit gilt. Wenn das Vieh

---

*) Ein 19. Stück hiezu hat R. Samuel verfaßt, um die Zahl 1770, welche die Anfangsbuchstaben ausmachen, zu ergänzen, damit die volle Engelszahl 1800 herauskäme, sowie die volle Zahl von Geboten 613 (soviele zählen sie in der Schrift) darin enthalten wäre (248 Gebote und 365 Verbote)! die Juden wollen daher dies Gebet den Geboten Gottes gleich geachtet wissen. Dieses 19. Stück geht gegen die Abtrünnigen und Nichtjuden: „Die Abgetilgten (getaufte Juden) sollen allerdings keine Hoffnung mehr haben; Alle, die einen andern Glauben für sich selbst haben, sollen in einem Augenblick vergehen; alle die Feinde Deines Volkes sollen bald ausgerottet, auch das muthwillige Königreich bald ausgewurzelt, zerbrochen und zerschleift werden; mache alle Deine Feinde bald zu unsrer Zeit uns unterthänig!“ Die jüdische Art zu zählen ist nämlich nach ihrem Alphabet folgende; א = 1, ב = 2, ג = 3, ד = 4, ה = 5, ו = 6, ז = 7, ח = 8, ט = 9, י = 10, כ = 20, ל = 30, מ = 40, נ = 50, ס = 60, ע = 70, פ = 80, צ = 90, ק = 100, ר = 200, ש = 300, ת = 400.

**) Eine jüdische Schilderung des Cultus der Juden (von Obernberg und Bretzfeld, München 1813) macht selbst dazu die Bemerkung: „Möchte dieses Volk die große Lehre fassen: ‘Wenn Ihr betet, machet nicht viele Worte wie die Heiden!’“

versorgt ist, die Hände gewaschen sind, setzt der Hausvater (oder wenn ein Rabbi zugegen, der Rabbi) sich zu Tische, wo zuerst Brod und Salz*) sich finden muß, schneidet das Brod halb durch, legt es nieder, bedeckt es mit beiden Händen, danket (worauf die Andern Amen! sagen) und bricht das Stückchen vollends ab, taucht es in Salz oder Brühe und genießt es still, nachdem er die Andern um Erlaubniß gebeten; dann bricht er Jedem der Andern ein Stück ab und legt es ihm vor; hierauf segnet der Hausvater auch den Wein, wenn solcher da ist und wenigstens drei Gäste sind, ergreift den Becher mit beiden Händen und hält ihn dann mit der Rechten in die Höhe, ungefähr eine Elle hoch unter Danksagung; die Andern sprechen diese Danksagung stille nach und schließen mit lautem „Amen!“ Nun spricht der Hausvater den 23. Psalm und die Mahlzeit wird verzehrt, wobei immer auf arme Hungrige gerechnet werden und der zu Tisch Dienende nicht leer ausgehen, Alles reinlich, ordentlich und unter guten Reden geschehen soll. Vor der Danksagung stecken sie die Messer ein, weil den Altar kein Eisen berühren soll (5 Mos. 27, 5.), und tragen Alles ab; darauf beginnt der Vorbeter: „Rabothi (meine Herrn) wir wollen benschen (den Segen sprechen)!“ und beginnt eine Antiphonie, die mit lautem Amen! und leisem Hersagen einiger Verse aus Ps. 34. endigt. Ueber das Essen selbst vgl. den Art. „Speisegesetze.“ Die zweite Gebetszeit ist die des einstigen Abendopfers, wenigstens zwei Stunden vor Einbruch der Nacht, in großen Städten, wo Synagogen sind, gegen 5 Uhr; da von 1—3 Uhr das Volk Israel das Osterlamm schlachten mußte, nämlich zwischen zweien Abenden, geht der Abend eigentlich schon um 1 Uhr an, doch rechnet man erst vom Untergang der Sonne**). Nach dem Waschen der Hände eilt man wieder in die Synagoge, sagt das Gebet Aschre (Anfangswort dess.), das Loblied Davids (Ps. 145.) auf Gottes Größe, die 18 Benedeiungen, das Gebet Tachnun (dies mit Bedeckung des Angesichts), worauf der Vorsänger das Gebet Schomer Israel absatzweise vorsagt und die Gemeinde nachsagen läßt, darauf Alle zusammen um Barmherzigkeit bitten und ein kurzes Schlußgebet die Andacht endigt. Die dritte Gebetszeit ist (zum Gedächtniß des Traumes Jakobs) die des Aufgangs der Sterne (eigentlich von 9 Uhr bis Mitternacht, um der menschlichen Schwachheit willen aber nach einiger Zeit der Pause der Vesperandacht folgend). Das eigentliche Nachtgebet, das nun verrichtet wird, ist nach Analogie des Morgengebets wieder eine Kette von Gebeten. Mit dem Abendessen wird es wie mit dem Mittagessen gehalten. Beim Zubettegehen zieht man den linken vor dem rechten Schuh aus und im Bette darf nach dem Gebet: „Höre, Israel“ &c. (mit Berufung auf Ermahnungen wie Jes. 30, 15.) nichts mehr gesprochen werden, darum wiederholen sie es, bis der Schlaf sich ihrer bemächtigt. Von dem übrigen Gottesdienst sind nun nur noch folgende Punkte bemerkenswerth: 1) An den zwei Wochentagen, Montag und Donnerstag, werden den gewöhnlichen Morgengebeten noch einige hinzugefügt, weil Moses am Donnerstag zum zweiten Mal den Sinai bestiegen haben und am Montag zurückgekehrt seyn soll; sie berufen sich dabei ferner auf Esra, der in der babylon. Gefangenschaft diese beiden Tage gleichfalls durch öffentliche Lektionen ausgezeichnet haben soll. 2) Die Gebete, welche am Sabbath in der Synagoge verrichtet werden, bestehen aus Gesängen nach verschiedenen Psalmen. Kommen die Eltern aus der Synagoge nach Haus, so legt der Vater den Knaben die Hände auf mit den Worten: „Gott erfreue dich wie Ephraim und Manasse!“ Die Mutter aber den Töchtern mit den Worten: „Gott erfreue dich, wie Sara, Rebekka, Rachel und Lea!“ 3) Da die Opfer nicht mehr dargebracht werden können, so wird an jedem Festtag dem gewöhnlichen Gebet ein besonderes hinzugefügt, das Gebet מוסף (Musaph v. יסף), welches auf die an diesem Festtag einst verordneten Opfer Bezug hat und ihre Stelle vertritt. 4) Die

---

*) „Bei allen deinen Opfern opfere Salz mit“ (3 Mos. 2, 13.), vgl. dazu Mark. 9, 49. 50. und Kol. 4, 6.

**) Und da mit Sonnenuntergang die Juden den Anfang des Tages setzen, beginnt der Thalmud in s. Tract. Beracboth nicht mit dem Morgen-, sondern mit dem Abendgebet.

Gebete des Versöhnungstages zeichnen sich aus durch die öffentliche Beichte der Gemeinde, indem zwischen denselben das Bekenntniß der Sünden nach der Ordnung des Alphabets nachgesprochen wird; schon unter das Abendgebet, welches den Versöhnungstag eröffnet, ist ein besonderes Bußgebet aufgenommen, das um Gnade für den Sünder bittet, welcher etwa ein Gelübde der Heiligkeit verletzt hätte, und Kol hidre genannt wird; und wer öffentlich büßen will, der legt sich nach dem Vespergebet in der Synagoge mit dem Angesicht auf die Erde, bekennt leise seine Sünden, indem er alle Vergehungen durch's ganze Alphabet hersagt und schlägt nach jedem Worte der Beichte auf seine Brust; der Nächste an ihm versetzt dem Knieenden mit einem doppelten, ledernen Riemen auf den hintern Theil des Leibes, zu welchem Ende das Oberkleid über den Rücken geworfen wird, 39 Streiche („40 Streiche weniger einen," 2 Kor. 11, 24.); diesen Dienst leisten sie sich gegenseitig; der die Schläge austheilt, spricht aus Ps. 77.: „Er war barmherzig und vergab die Missethat ꝛc."*) Wir schließen diesen Artikel mit der Beantwortung der Frage: In welcher Sprache beten die Juden? Diese soll die hebräische seyn und ist es noch heutzutage, obschon die Ungelehrten sie so gut als nicht mehr verstehen; R. Juda sagt: „Wenn schon die Wörter des Gebets unrecht gelesen werden, ist dieses gleichwohl Gott so angenehm, als der lieblichste Geruch des Altares." Insbesondere lehrt der Thalmud, daß man die chaldäische und syrische Sprache zum Gebet nicht gebrauchen soll, weil die heiligen Engel dieselbe nicht verstünden und darum das Gebet nicht vor Gott den Herrn bringen könnten (welches Geschäft den sieben Erzengeln nach Tob. 12, 12. 13. im Thalmud zugeschrieben wird). Doch sprechen sie dasjenige Gebet, in welchem sie zu Pfingsten um das stattliche Traktament (mit welchem sie in den Zeiten des Messias bewirthet zu werden hoffen) bitten, in chaldäischer Sprache, gerade um der Engel willen, damit diese sie um ihre künftige Herrlichkeit nicht beneiden mögen; ebenso sprechen sie chaldäisch ein Gebet in der Osternacht, worin die Stelle vorkommt: „Wen da hungert, der komme und esse!" damit die Teufel es nicht verstehen und sich dadurch nicht zu Gaste laden lassen. Abweichend von der herrschenden Ansicht erlaubt der berühmte Moses Maimonides, in einer andern Sprache zu beten, wenn man die hebräische nicht verstehe, „wenn nur die Meinung der klugen Alten darunter beibehalten werde;" ebenso der Verfasser des beliebten Buches Mogen Abraham; ja der Baal Chasidim**) gibt, wenn man nicht die hebräische Sprache verstehe, den Gebeten in der eigenen Sprache des Betenden sogar den Vorzug mit Berufung auf Jes. 29, 12. 13. Pf. Pressel.

Gebet des Herrn. Christus hat seinen Jüngern das „Unser Vater" gelehrt, als sie ihn baten, er solle sie beten lehren; der Täufer habe seine Jünger ebenfalls beten gelehrt (Luk. 11, 1.). Der Täufer scheint hienach seinen Jüngern eine Gebetsformel gelehrt zu haben, und auch Christi Jünger verlangen eine solche. Was beten sey und um was und wie man bitten müsse, war ihnen jedenfalls nicht unbekannt; nicht eine allgemeine Belehrung über das Wesen des Gebets überhaupt kann es gewesen seyn, was sie begehrten. Christus gibt ihnen auch keine allgemeine Belehrung, sondern ein höchst concis formulirtes Gebet, eine wirkliche Gebetsformel, welche aber freilich mehr als eine bloße Formel ist. Einige, wie Hugo Grotius, gingen so weit, zu behaupten, Christus habe gar nicht beabsichtigt, eine Formel zu geben, sondern nur, gleichsam durch ein Schema, die Jünger belehren wollen, welchen Inhalt ein rechtes Gebet haben müsse. (Grot. in Matth. 6, 9.. *Οὕτως*, in hunc sensum. Non enim praecipit Christus verba recitari, quod nec legimus apostolos fecisse, quanquam id quoque fieri cum fructu potest; sed materiam precum hinc promere. Et sane nihil est dignum oratu, quod non in partes hujus formulae tanquam in locos suos recte digeri possit.) Gewiß will Christus hier die Norm für alles Beten in seinem Namen aufstellen, und wenn er an

*) Diese Stelle enthält in der hebr. Sprache 13 Worte; da nun bei jedem 1 Streich gegeben und der Spruch dreimal gesagt werden soll, erklärt dies die Zahl 39.

**) S. den Art. Chasidim.

mehreren Stellen verheißt, jedes in seinem Namen gesprochene Gebet werde erhört, so ist die beste Interpretation wohl die, daß ein Gebet dann im Namen Jesu gesprochen sey, wenn es auch seinem Inhalte nach aus dem Inhalte des Herrengebetes oder einer Bitte derselben sich entwickele. (Ein Christ kann z. B. im Namen Jesu um die tägliche Nothdurft, aber nicht um Reichthümer beten.) Trotzdem kann es nicht gegen Jesu Absicht seyn, daß das Unser Vater auch wirklich als Formular gebraucht werde. Weil es die allgemeine Norm für alles Gebet (oder wie Chrysostomus sagt, das *μέτρον*) enthält, enthält es auch die einfachste, entsprechendste und intensivste Form für alles Beten, und so wird namentlich das kirchliche Gemeindegebet, weil es nicht in's Subjektive und Individuelle sich verlieren soll, immer wieder in dieser normativen Urform sich sammeln und concentriren müssen. Dagegen soll und darf das Gebet des Herrn nicht zur Formel im schlimmen Sinne, zum superstitiösen Plapperwerk, mißbraucht werden, was nach Matth. 6, 7. die schreiendste Verkehrung seines Wesens und Zweckes ist*). Es soll nicht geplappert, sondern gebetet werden.

Von geringer Bedeutung ist die früher oft und weitläufig verhandelte Frage, ob Matthäus oder ob (nach der Annahme Calvins und der meisten Neueren) Lukas dies Gebet an der rechten Stelle mittheilen, oder ob (wie nach dem Vorgang von Origenes, Euthymius u. a. Tholuck annimmt) Christus bei zweien Gelegenheiten seinen Jüngern dies Gebet gelehrt habe. Diese dritte Ansicht ist die härteste; will man auch annehmen, die Jünger hätten das erstemal aus Mißverstand das Gebet für keine Formel gehalten, und deßhalb später wiederholt um eine solche gebeten: so würde doch der Herr in solchem Falle schwerlich die Formel selbst wiederholt, sondern sie nur über die Natur und Bestimmung derselben in ein paar Worten belehrt haben. — Daß Jesus in der Bergpredigt die Reihe der Beispiele Kap. 6, 1 ff. und V. 16 ff., worin er zeigt, wie man das Gesetz erfüllen, aus welchen Motiven man das Gute thun müsse, durch die Mittheilung einer Gebetsformel sollte unterbrochen haben, ist minder wahrscheinlich, als daß Matth. diesen Vorgang (nebst dem dazu gehörigen Ausspruch Matth. 6, 14—15.) hier eingeschaltet habe.

Völlig nichtig sind die Untersuchungen, aus welchen Quellen der Herr dies Gebet geschöpft und „zusammengestellt“ habe. Rhode, Richter, Seyffarth und selbst Herder ließen es ihn aus dem Zendavesta schöpfen. (Vgl. dagegen Gebser de orat. domin. p. 19 und de explicat. script. sacr. und Tholuck S. 384). Nach Grotius, Capellus, Lightfoot u. a. hat Jesus die einzelnen Bitten aus jüdischen (rabbinischen) Gebeten entlehnt. Allein die ganze Aehnlichkeit mit diesen rabbinischen Gebeten reducirt sich darauf, daß auch hier Gott zuweilen (wie 5 Mos. 32, 5. Hiob 34, 36. Jes. 63, 16. Jer. 3, 4. u. 19. Mal. 1, 6.) „Vater“ genannt oder das Reich Israel aufzurichten gebeten wird, oder daß gebetet wird „dein Name werde geheiligt durch unsre Werke“; und überdies stammen jene Gebete theils aus dem מַחֲזוֹר, einem mittelalterlichen Buche portugiesischer Juden, theils aus dem סֵפֶר מוּסָר, dessen Verfasser der um 1500 lebende Rabbi Klatz war! Aus diesen Quellen hat Christus doch wohl schwerlich sein Gebet geschöpft! Die ganze Hypothese steht ungefähr auf gleicher Linie mit der von Gfrörer, welcher den Inhalt der Evangelien aus talmudistischen Mährchen ableitet. Den besten Gegenbeweis liefert ein Blick auf den völlig selbstständigen Inhalt, den einheitlichen Gedankengang und die unerschöpfliche Tiefe des Gebetes.

„Unser Vater, der in den Himmeln,“ so lautet die Anrede an Gott. (Bei Lukas, welcher das ganze Gebet in abgekürzter Recension gibt, bloß: „Vater.“) Vater heißt Gott zwar schon im A. T. (siehe oben), aber nicht als der Vater des Einzelnen, sondern als der des Volks Israel, welcher diesem Volke das Daseyn gegeben (Hos. 11, 1.) und

---

*) So wird im großen Rosenkranze das Gebet des Herrn 15 Male gebetet, entsprechend den 15 Decaden des Ave Maria. Im anglicanischen Hauptgottesdienste wiederholt sich das Gebet des Herrn an fünf Stellen, was ebenfalls seinem Wesen und seiner Bestimmung zuwider ist.

zwar als ein Vater ungerathener, abtrünniger Söhne (5 Mos. 32, 5. Hos. 11, 1 ff.), die ihn entweder gar nicht als Vater ehren (Mal. 1, 6.) oder mit Unrecht (Jerem. 3, 4. u. 19.), obwohl er seinerseits stets Vatertreue geübt hat (Jes. 63, 16.). Nur der räthselhafte Elihu (Hiob 34, 36.) ein Typus Christi, darf Gott „Vater" nennen. Im neuen Bunde dagegen ist Gott unser Vater geworden in Christo; weil er Christi Vater ist, ist er auch der Vater derer, die Glieder an Christo, Reben an dem Weinstock sind, die (Joh. 1, 12.) „die Macht empfangen haben, Gottes Kinder zu heißen," weil Gott sie wiedergeboren hat. „Unser Vater" steht daher im graden und ausschließenden Gegensatze zu einem heidnischen Allvater. Der Himmel aber wird als Wohnstätte Gottes genannt nicht im symbolischen Sinne, sondern wie aus der dritten Bitte hervorgeht, im eigentlichen. Der Himmel (oder genauer „die Himmel" הַשָּׁמַיִם) bezeichnet von 1 Mos. 1, 1. u. 2. an dasjenige Gebiet der sichtbaren Schöpfung Gottes, wohin die Sünde und der Tod nicht eingedrungen sind, wo vielmehr Gottes Wille vollkommen geschieht, die Wohnstätte der heiliggebliebenen Engel und der vollendeten Seligen, wo Gott seinerseits den Glanz und die Fülle seiner Herrlichkeit und Gegenwart schrankenlos zu offenbaren vermag, daher er dort in intensiverem Sinne wohnt, als auf der Erde und dem zu ihr gehörigen Schöpfungsgebiet, von welchem die Sünde ihn scheidet. — Der Zusatz „im Himmel" erinnert also an die Erhabenheit und Heiligkeit des Gottes, zu dem wir beten, die Anrede „Vater" an die herablassende Gnade und Treue dieses heiligen Gottes.

Die erste Bitte ist die, daß Gottes Name geheiligt werde, daß Gott die Ehre gegeben werde, die ihm gebührt, soll des Christen erstes und oberstes Verlangen und Sehnen seyn. Gott ist nicht da um des Menschen willen, wie der Pantheismus behauptet; Gott ist auch nicht dreieinig um des Menschen willen, wenn schon er bei Gelegenheit der Erlösung den Menschen seine Dreieinigkeit geoffenbart hat), sondern Gott ist, was er ist, aus und durch und für sich, und wir sind Würmer, die er aus freier Gnade geschaffen hat. Sein „Name" ist (2 Mos. 3, 13; 6, 3.) das nomen proprium יהוה, das er geoffenbart hat, im Gegensatze zu den Benennungen, womit Menschen ihn etwa bezeichnen. אהיה אשר אהיה, „ich bin der ich bin;" d. h. ich bin, was ich bin, aus mir und durch mich und nicht erst, weil ihr mich als Gott anbetet (vergl. Drechsler, die Einheit und Aechtheit der Genesis, Hamb. 1838, S. 10 ff.). Dieser Name drückt Gottes Wesen, seine Gottheit, aus; diesen Namen heiligen (d. i. nicht heilig machen, sondern als einen heiligseyenden behandeln, vgl. Tholuck S. 398) heißt: Gott die Ehre geben, daß Er Gott ist von Ewigkeit, und daß er heilig ist und Heiligkeit fordern darf, und daß wir, was wir sind, durch seine Gnade sind. Der Christ erfleht von Gott, nicht nur daß ihm selbst die Kraft geschenkt werde, Gottes Namen zu heiligen, sondern er spricht es auch als sein Verlangen und Sehnen aus, daß in und vor der ganzen Welt Gott die Ehre möge gegeben werden.

Die zweite Bitte ist: „Dein Reich komme." Die *βασίλεια τοῦ θεοῦ* ist weder die subjektive Heilsaneignung, noch die Seligkeit nach dem Tode, sondern das Reich, welches der Herr bei seiner Wiederkunft aufrichten will. Der unmittelbare Sinn dieser Bitte ist also nicht: gib daß ich selig werde, daß ich in Dein Reich komme, sondern: richte Du Dein Reich auf in Herrlichkeit. Es ist das Flehen der Braut: Komm, Herr Jesu (Offenb. 22, 17. u. 20.). Von dem ewigen Urgrund aller Gnade geht der Betende über zur letzten höchsten Verwirklichung des Heilsrathschlusses, und sehnt sich nach diesem Endziel der Wege Gottes, nach der Erlösung der Gemeinde aus dem Jammer der Knechtsgestalt, wenn schon in der Geduld Christi. Implicite liegt darin dann freilich auch die Bitte, daß der jedesmalige Weltlauf dem Reiche Christi förderlich seyn möge. Das thut der Vater zwar ohnehin; er will aber darum gebeten seyn.

Die dritte Bitte (welche bei Lukas fehlt) wendet sich von dem Endziel der Heilsverwirklichung zurück in die Gegenwart. Die Gegenwart ist eine durch Sünde und Schwachheit befleckte; ein solcher Zustand, wo das Reich Christi nicht anders als in

Knechtsgestalt zu existiren vermag, ist aber ein abnormer, und so bildet die Erde als der Schauplatz der Knechtsgestalt Christi und seines Reiches einen traurigen Contrast mit jenem Schöpfungsgebiete, wo die Engel und Seligen Gott in ungetrübter Heiligkeit dienen. Sehnt sich der Christ, daß Gott die Ehre gegeben werde, so muß er sich nach der vollen Verwirklichung des Heils, nach der Aufrichtung des Reiches Christi sehnen; und sehnt er das künftige Reich Christi herbei, so muß er schon in Bezug auf die Gegenwart den schreienden Contrast zwischen der sündigen Erde und dem sündlosen Himmel hinwegwünschen. Dieses Sehnen ist aber kein sentimentales, sondern gestaltet sich zur glaubenskräftigen Bitte. In dieser Bitte nun verklagt der Christ vor allem in tiefer Buße sich selbst (vgl. Matth. 7, 3 ff.) und dann die ganze sündige Erde, und bekennt, daß Gottes Wille da nicht geschehe; dann bittet er um Kraft für sich und um Gnade für die ganze Menschheit, daß Gottes Wille vollkommen (so wie im Himmel) geschehen möge. Wer seine Sünde nicht erkennt, oder wer an seinen Lieblingssünden mit dem Herzen festhängt, kann diese Bitte nicht in Wahrheit beten.

(Unter dem Willen Gottes mit Beza u. a. nicht die voluntas praecipiens, sondern die decernens zu verstehen, und die Bitte als einen Ausdruck der Ergebung in Gottes Führungen zu verstehen, ist nicht textgemäß. Die Worte »wie im Himmel« sind dagegen.)

Die drei ersten Bitten enthalten zugleich (vgl. Tholuck S. 391) eine Hindeutung auf die Dreieinigkeit Gottes. Gott, deß Name geheiligt werden soll, ist der Vater Jesu Christi und der Herr und Schöpfer aller Dinge. Sein künftiges Reich ist auch des Vaters Reich, soll aber durch eine That des Sohnes aufgerichtet werden. Und daß Gottes Wille geschehe, wirken Vater und Sohn durch den heil. Geist.

Parallel mit den ersten laufen nun die folgenden Bitten. Die Gegenwart, wo Gottes Wille noch nicht vollkommen auf Erden vollzogen wird, ist ein Provisorium, eine Wartezeit, durch die wir hindurchgefristet werden müssen, eine Zeit nicht der Sättigung, sondern der Noth und des Bedürfnisses und Hungers. Da bedürfen wir vor Allem des Brodes, der leiblichen irdischen Nothdurft. Um dieses, um den *ἄρτος ἐπιούσιος* bittet der Christ in der vierten Bitte. Schwierig ist das *ἁπαξ λεγ. ἐπιούσιος.* Die Einen (wie Grotius, Scaliger, Bengel) leiten es ab von *ἐπιὼν* scil. *χρόνος* (von *ἴημι*) nach Analogie von *πυγούσιος, γερουσία,* oder von *ἐπιοῦσα* scil. *ἡμέρα,* was in der LXX vorkommt und »der morgende Tag« heißt. »Unser Brod für die künftige Zeit, oder für den morgenden Tag, gib uns heute.« Hiebei wäre nicht so sehr die Bitte für die Zukunft oder den morgenden Tag als solche anstößig (denn Sorgen, Matth. 6, 34., und Bitten ist zweierlei) als das »heute,« welches in solcher Zusammenstellung nothwendig einen Gegensatz gegen das »künftig« bilden und aussagen würde, daß Gott uns das Brod für morgen schon heute bescheeren möchte. Dies wäre dann allerdings eine Bitte der Ungeduld und der Matth. 6, 34 verbotenen Sorge.) Besser leitet die Mehrzahl der Ausleger *ἐπιούσιος* von *οὐσία* ab, das zur *οὐσία* nöthige Brod.« Gewöhnlich bilden zwar die substantiva auf *ια* ihr adj. auf *ιος,* doch findet sich auch *ἐξουσίος* von *ἐξουσία, πολυγώνιος* von *γωνία* u. a. Daß es aber *ἐπιούσιος* und nicht *ἐπούσιος* heißt, dürfte sich am einfachsten daraus erklären, daß das adj. nicht von einem nomen *ἐπουσία*, sondern von dem nomen *οὐσία* und der Präp. *ἐπὶ* abgeleitet ist (»was *ἐπὶ τὴν οὐσίαν* nöthig ist.«) Uebrigens kommt der gleiche Hiatus auch bei *ἐπιεικής, ἐπίορκος* u. a. vor. Der Sinn ist nun nicht: wesenhaft, wahrhaftig (dies würde *οὐσιώδης* heißen), sondern zum Daseyn nöthig, im Gegensatz sowohl zu *περιούσιος* »überflüssig,« als zu *ἐλλιπές* »mangelnd.«

Die vorzugsweise oder ausschließliche Beziehung dieser Bitte auf die geistliche Speise des Wortes Gottes oder vollends des h. Abendmahles, welche bei Kirchenvätern u. a. sich findet, ist eine gekünstelte. *Σήμερον* und *ἐπιούσιος* erinnern zu deutlich an Stellen wie Matth. 6, 32. Bei der Bitte um das geistliche Brod des Lebens würde es der Restrictionen »heute« und »das zum Daseyn nöthige« nicht bedürfen; denn mit dieser

Bitte darf der Christ ja getrost in die Zukunft hineingreifen und bitten, daß ihm Gott allezeit und in reichem Maaße die Gnadengaben seines Geistes verleihen möge.

Die fünfte Bitte richtet sich, ebenso wie die vierte, auf die Gegenwart als auf ein Provisorium und einen Nothstand. Während aber die vierte sich an den Vater als an den Schöpfer und Erhalter der Welt wendet, und ihm die Ehre gibt, daß er das leibliche Leben erhalten möge, so wendet sich die fünfte an den Vater, als an den Vater Jesu Christi, der in seinem Sohne eine Erlösung gestiftet hat; sie läuft also parallel mit der zweiten Bitte. Die zweite Bitte bezieht sich auf die schließliche Aufrichtung des Reiches Christi, die parallele fünfte auf die Gnadengüter dieses Reiches in seinem jetzigen Bestehen, nämlich auf die bereits vorhandene Erlösung von der Schuld, die Vergebung der Sünden; jene auf das objektive Kommen des Reiches, diese auf unser individuelles Kommen in's Reich und Bleiben in der Reichsgenossenschaft. Denn was uns vom Reiche Christi scheidet, sind unsre Sünden; diese Zwischenwand muß täglich neu hinweggeschafft werden durch stets neues Erflehen und Ergreifen der ein für allemal durch Christum erworbenen Vergebung.

»Gleichwie wir vergeben unsern Schuldigern.« Den Kommentar hiezu bildet das Gleichniß vom unbarmherzigen Knecht. Ὡς heißt nicht »weil.« Nicht durch unsre Versöhnlichkeit verdienen wir, daß auch Gott uns vergebe, daher enthält der Zusatz ὡς καὶ κλ. auch keine Berufung auf unsre Versöhnlichkeit als auf ein Verdienst. Wer überhaupt nach Vergebung verlangt, kann von einem Verdienst nicht mehr reden; denn wer bei Gott etwas gutstehen hat, wer mit Gott in Gegenrechnung steht, der bedarf ja der Bitte um Vergebung nicht. Die Worte ὡς καὶ κλ. enthalten lediglich das Bekenntniß einer vorhandenen Gesinnung, welche da seyn soll und da seyn muß und auch wirklich überall da ist, wo Gott wahrhaft und ernstlich um Vergebung gebeten wird. Wer Gott um Vergebung bittet, der thut dies auf Grund der einfürallemaligen justificatio und Schuld-Erlassung. Indem Gott mir die 20,000 Pfund erlassen hat, bin ich nun mich selbst ihm schuldig, und alles was mein ist, folglich auch alles, was ich bei Anderen gutstehen, was ich an sie zu fordern habe. Ich darf diese Forderungen nicht mehr als die meinen geltend machen; sie sind an meinen Herrn übergegangen, an den Herrn, der nicht fordert, sondern gibt. Daran erinnert sich der Christ, wenn er für sich Vergebung erfleht; er erneuert in diesem Gebetsakte gleichzeitig jene Gesinnung, und bekennt und gelobt dieselbe.

Die sechste Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung hinein, sondern errette uns von dem Argen« (von welcher Luk. nur die erste Hälfte hat) wird von Augustin und den luther. Theologen in zwei Bitten zerlegt, von Chrysostomus und den reformirten aber als Eine betrachtet. Die Frage ist im Grunde eine rein formelle; denn auch wenn das zweite Lemma wirklich nur das nämliche positiv ausspricht, was im ersten Lemma negativ ausgesprochen worden, so bleibt dennoch die Freiheit, formell die Bitte in ihre zwei Glieder zu theilen, und jedes dieser Glieder als eine Bitte zu betrachten. Solche Positionen neben den Negationen sind ja auf dem Gebiete des geistlichen Lebens nie pure Tautologieen (wie Tholuck S. 443 irriger Weise anzunehmen scheint) z. B. die bloß logische Negation: »laß uns nicht im Grabe bleiben« sagt noch unendlich weniger aus, als die faktische Negation oder die Position: »erwecke uns von den Todten;« die logische Negation: »strafe uns nicht ob unsern Sünden,« unendlich weniger, als die Position oder faktische Negation: »sondern vergib uns um Christi willen.« So ist das: »rette uns vom Argen" unbedingt mehr, als das negative: »führe uns nicht in Versuchung,« auch wenn man beide Glieder in die engste Verbindung zu einander setzt und auf die gleiche Sache bezieht.

Daß aber beide Glieder in solch engem gegensätzlichem Verhältniß stehen, zeigt schon das ἀλλὰ, welches ja nach einer Negation stets die Bedeutung »sondern« hat, und dasjenige B einführt, was geschehen soll an der Stelle des nicht geschehen sollenden A. Eben hierauf führt der Inhalt der Bitte.

Ὁ πονηρός heißt in der h. Schrift der Satan, der Arge, der Fürst der gefallenen Engel. Das adj. *πονηρός* bezeichnet nirgends die einfache Sündlichkeit oder Sünde als solche (geschweige denn das Uebel, das malum physicum), sondern stets die gegen das Heil und den Heiland sich richtende, christusfeindliche, mithin widerchristliche, Bosheit. (Vgl. Matth. 12, 34 f. wo nicht Sünder und Sündlose, sondern Versteckte, Boshafte und Bekehrbare einander gegenübergestellt werden.) Auch Eph. 5, 16. ist *ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά* nicht „der Unglückstag," sondern „der arge Tag," die Zeit, wo das Reich der Finsterniß Macht hat. Entweder steht das adj. mit einem subst. verbunden (*ἡμέρα πονηρά, ἔργον πονηρόν, ἄνθρωπος πονηρός* oder wo es absolut steht, steht es in masculinischem, persönlichem Sinn, und bezeichnet den Satan (auch Matth. 5, 37. vgl. 1 Joh. 3, 8.; Ev. Joh. 8, 44.).

Wird nun im zweiten Glied um Errettung vom Satan gebetet, so erklärt sich nun auch das erste Glied. *Πειράζειν* heißt prüfen, dann auch: zu einer Sünde versuchen, ebenso bezeichnet *πειρασμός* die Versuchung in beiderlei Absicht, sowohl in der der Prüfung als in der schlimmen der Verführung. Gott versucht nur im ersteren Sinn; er prüft die Seinen durch Leiden, um sie zu bewähren (*δοκιμάζειν*), und diese Prüfungen sind heilsam, gut und nothwendig (Röm. 5, 3. Jak. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6 f.), der Christ kann also unmöglich bitten, daß ihn Gott mit solch heilsamer Arzenei doch lieber verschonen wolle. Der Mensch wird nach Jak. 1, 12. durch seine eigne böse Lust versucht im schlimmen Sinne; aber von dieser Art der Versuchungen heißt es ausdrücklich: Gott versucht Niemand. Daher wäre eine Bitte in diesem Sinn: „Reize uns nicht zum Bösen" eine sinnlose. Wollte man aber erklären: „Führe uns in keine äußeren Lagen, in denen dann unsre eigene Lust uns reizen könnte," so wäre dies darum verkehrt, weil die Reizung nicht von der Lage, sondern in jeder Lage von der innern Lust kommt. Aber auch der Satan versucht den Christen, wie er Christum selber versucht hat, und zwar mit der Absicht, ihn zu Falle zu bringen. Und soviel an ihm ist, möchte er den Christen schwerer versuchen, als dieser es tragen kann. Vor solchen Versuchungen „über Vermögen" will uns Gott bewahren (1 Kor. 10, 13.), aber er will darum gebeten seyn. Wir sollen es wissen, daß wir nicht bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, und daß wir zu dem Kampfe der Hülfe und Bewahrung Gottes bedürfen, und sollen Ihm dann auch die Ehre dafür geben, und ihn um seine Bewahrung bitten.

Bei dieser Erklärung hat man nicht nöthig, dem *εἰςενεγκῃς* mit Isidor Theophyl u. a. einen gekünstelten Sinn zu vindiciren (aliud est tentari, aliud induci in tentationem; „so hineinfallen in Versuchung, daß man darin ersäuft" u. dgl.).

Der Christ bittet also um Bewahrung vor allen den Satansversuchungen, die ihn von seinem Heilande losreißen könnten, also um Bewahrung im Glauben und in der Kindschaft (und soweit läuft die sechste Bitte der dritten parallel) und dann bittet er um schließliche Erlösung der Gemeinde aus aller Macht des Satans, also um den letzten Sieg Christi (und dieses Lemma bildet nun einen keineswegs tautologischen Schlußstein, und kann somit ganz wohl als eine siebente Bitte betrachtet werden.)

Die Doxologie „denn Dein ist 2c." sammt dem Amen ist entschieden unächt. Sie fehlt in B und D (A hat eine Lücke), ferner bei den occident. Vätern bis auf Augustin herab, sodann bei Orig. und in der Copt. also in der alexandrinischen Familie, ebenso bei den wichtigsten übrigen orientalischen Vätern. Euthymius, wo er ihre Weglassung aus dem Kirchengebet rügt, nennt sie gleichwohl nur „ein von den Vätern der Kirche (zum liturgischen Gebrauche) hinzugesetztes *ἐπιφώνημα*." Hieraus erklärt sich, wie sie später in einzelne codd. (jedoch nur im Matth.!) interpolirt ward; während, wenn sie ächt wäre, sich für ihre Auslassung in den meisten und besten codd. (bei Luk. in allen) kein Grund denken ließe. Uebrigens ist die Doxologie schön und passend; nur würde sie, wenn die *δύναμις* der *βασιλεία* voranginge, noch mehr den beiden Triaden von Bitten enspréchen.

Einen liturgischen Gebrauch des Gebetes des Herrn finden wir erst am Ende des 3. Jahrh. Just. Mart. apol. I. op. 67 sagt vom Kirchengebet: *παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει*, womit nicht ausgeschlossen, aber noch weniger bewiesen ist, daß die „*εὐχὴ ἡμῶν*" das Gebet des Herrn in sich befaßt habe. Erst bei Tert. u. Cypr. erscheint das Gebet des Herrn als die oratio legitima et ordinaria der Gemeinde, und eben damals wurde zum liturgischen Gebrauche jene Schlußdoxologie darangehängt, welche dann in einzelne codd. überging.

In der röm. Kirche wurde in der deutschen Uebersetzung die wörtliche Lesart »Vater unser« (unser als gen. plur. von uns, pater nostri) gebräuchlich, welche Luther und Zwingli für den kirchlichen Gebrauch beibehalten haben, obgleich der erstere sowohl Matth. 6. als Luk. 11. »Unser Vater« übersetzt hat. In der luther. Kirche hat sich jene Lesart bis jetzt, in Zürich bis in's 18. Jahrh. erhalten, die übrigen ref. Kirchen beteten nach Luthers Uebersetzung: »Unser Vater« Die reformirte Kirche hat ferner die richtigere Uebersetzung der letzten Bitte »von dem Bösen,« statt des entschieden unrichtigen »von dem Uebel« (was *πονηρόν* nie und nirgends heißt) recipirt. —

Unter den Erklärungen des Gebetes des Herrn sind folgende als wichtig zu nennen: *Origen. περὶ εὐχῆς*, Opp. tom. I, p. 126 sqq. *Chrysost.* hom. 19 in Matth. und hom. de instit. secundum Deum vita. *Greg. Nyss.* zweite Rede de oratione. *Cypr.* de orat. dom. *Hieron.* diael. c. Pelagianos, lib. 3, c. 15. Sodann die berühmten Erklärungen in Luther's kleinem Kat. und im Heidelb.Kat. Ferner Luther's »Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien« (um 1518) und »Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten,« und »Predigten« über Matth. 6. (1530). Chemniz in der harm. evang. A. I, c. 51. *Polanus* im syntagm. theol. lib. IX, cap. 17. Herm. Witsius in den exercitat. sacrae. Tholuck, Bergpred. S. 372—449. Dr. Ebrard.

Gebet im Namen Jesu. An der Stelle Ev. Joh. 14, 13 f. verheißt Christus seinen Jüngern: »Was ihr in meinem Namen bitten werdet, das werde ich thun, auf daß der Vater geehrt werde in dem Sohn. Wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun. Aehnlich Joh. 16, 23. u. 26. An diese beiden Stellen schließen sich noch einige analoge Aussprüche, wo jedoch nicht das Bitten »im Namen Christi,« sondern statt dessen (Joh. 15, 7.) das Bleiben in Christo« und (Matth. 18, 19.) das Sicheinigen von Zweien über das zu Erbittende als die Bedingung der Erhörung genannt wird. Endlich sehen die Stellen 1 Joh. 3, 22; 5, 14 f. (wo das Bitten »nach Christi Willen,« und das Halten der Gebote als Bedingung der Gebetserhörung auftritt) deutlich auf jene Aussprüche Christi zurück.

Was unter dem Gebet im Namen Jesu zu verstehen sey, und auf welcherlei und wessen Gebete sich demgemäß diese Verheißung beschränke, und endlich, wie es mit der Erhörung derselben sich verhalte, das sind die drei Fragen, in deren Beantwortung die Ansichten der Theologen auseinandergehen.

Der Ausdruck »im Namen Jesu beten« (Joh. 14, 13 f.; 16, 26.) ist der reichste und umfassendste; daher diejenigen nicht wohlthun, welche denselben ohne weiteres aus 1 Joh. 5, 14. — *αἰτεῖν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* erklären; denn er umfaßt mehr als dies. Zu leicht macht sich andrerseits Olshausen die Sache, wenn er sagt, der Name Christi sey nichts Anderes, als seine ganze göttliche Wesenheit, und ein Gebet in seinem Namen sey dasjenige, welches in Christi Wesen, Sinn und Geist geschehe und somit die Erneuerung des Sinnes durch die Kraft Christi voraussetze. Aehnlich Meyer zu Joh. 14, 13. Hienach wurde von der (durch Christi Geist gewirkten) christlich frommen Beschaffenheit des Gebetes die Erhörung abhängig gemacht. Damit stimmt aber nicht die Stelle Joh. 16, 23. *ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου.* Denn hier erklären zu wollen: »er wird es als ein in meinem Namen (scil. in Kraft meiner Wesenheit und meines Geistes) gebetetes euch gewähren, würde gegen alle Regeln der Grammatik verstoßen. Die Worte heißen: »Er wird es euch geben auf

meinen Namen hin, um meines Namens willen« (vgl. den völlig analogen Gebrauch von ἐν, Matth. 6, 7. und den ähnlichen Joh. 16, 30.). Die Gewährung selber, nicht die Bitte, wird als eine auf Jesu Namen geschehende dargestellt. Der Name Jesu ist aber überhaupt nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit seinem Wesen. Wie der Name Gottes zweierlei in sich begreift, nicht bloß einen Ausdruck für das, was Gott in sich selber, seinem Wesen nach ist, sondern auch den Ausdruck dessen, was Gott in seiner Stellung für den Menschen ist, so ist auch der Name Christi nicht bloß der Ausdruck des Wesens dessen, welcher in sich der mit dem Geiste und der Kraft des Vaters gesalbte ist (Apg. 4, 26—27.), sondern auch der Ausdruck der Stellung dessen, welchen Gott den Menschen hingestellt hat, daß sie an ihn glauben und durch ihn selig werden sollen (Apg. 4, 12. Phil. 3, 9.). Daher denn auch der Name Jesu der Doppelname: Jesus, Seligmacher, und: Christus, Gesalbter, ist. Wo Christi »Name« vorkömmt, sind diese beiden Beziehungen stets untrennbar verbunden; im Namen Christi, d. h. erstlich: nicht in ihrem eignen Namen, sondern auf Grund der Mittlerschaft Christi die δύναμις erflehend, zweitens aber auch: erfüllt von Christi Geist, Kraft und Wesen, thun die Apostel Wunder (Matth. 7, 22; 18, 20. Mark. 9, 38; 16, 17.) in seinem Namen, d. h. erstlich um seinet- und seiner, nicht unserer Gerechtigkeit willen, zweitens aber auch: in der Kraft, die von seinem Wesen uns zufließt, haben wir das Leben (Joh. 20, 31.); sein Name, d. h. erstlich, was er in seiner Stellung als Mittler für uns geleistet hat, und sodann was er in sich ist und in uns schaffen will, wird den Heiden gepredigt (Apg. 9, 15.); in seinem Namen, d. h. in dem Namen deß, der für uns gestorben ist, und in das Wesen und Leben deß, der in uns ein neues Leben anfangen will, werden wir getauft (Apg. 2, 38.). So werden auch beim Gebet im Namen Jesu beide Seiten ihr Recht erhalten müssen. Im Namen Jesu beten, heißt vor Allem: nicht in seinem eigenen Namen beten, und nicht um der eigenen Trefflichkeit willen auf Erhörung rechnen, sondern mit Berufung auf den, der zu diesem Gebete uns ermächtigt hat, und im Vertrauen, daß der Vater um seinetwillen uns, die durch ihn versöhnten, von ihm erkauften, ihm angehörigen, erhören werde. Es ist, wie wenn ein Knecht im Namen seines Herren, irgend eine Bitte an einen Dritten ausrichtet. »Mein Herr läßt Dich bitten.« — Daraus folgt aber sofort auch das zweite, daß die Bitte ihrem Inhalte nach dem Auftrag jenes Herren und seiner Willensmeinung entsprechen müsse, da sie außerdem zur Lüge würde. So wird 1 Joh. 3, 23. von denen, welche die παῤῥησία der Gebetserhörung haben, vorausgesetzt, daß »ihr Herz sie nicht verklagt« und sie solche Leute sind, welche »Gottes Gebote halten,« und 1 Joh. 5, 14. wird ihr Gebet als ein αἰτεῖν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (χριστοῦ) beschrieben, und Ev. Joh. 15, 7. wird als der Gesammtzustand dessen, dessen Gebet erhört werden soll, »das Bleiben in Christo« vorausgesetzt. Und so liegt in dem Ausdruck: »Beten im Namen Jesu Christi« das zweite Moment, daß es ein Gebet in seinem Geiste, entsprechend seinem Wesen, sey. Man darf also das Gebet in Jesu Namen nicht (mit Calov und älteren) einseitig als ein precari per meritum Christi, und auch nicht (mit Olshausen, Meyer u. a.) einseitig als ein Gebet in der Gesinnung Jesu definiren wollen. Beides, der Glaube, welcher seinen Anspruch auf Erhörung allein auf Christi Fürsprache und Vertretung gründet, und die aus dem Glauben quellende Heiligung, welche den Inhalt und die Absicht der Bitte normirt, müssen untrennbar zusammenwirken, damit das Gebet ein Gebet im Namen Jesu werde.

Damit ist nun — zweitens — schon entschieden, welcherlei Bitten in diese Kategorie fallen. Offenbar jegliche Bitte jeglicher Art, welche ihrer Absicht und ihrem Inhalte nach aus Christi Geist geboren ist. Grotius*), Büchner (in der Concordanz) und Lücke beschränken das Gebet im Namen Jesu auf Bitten in Beziehung auf sein Reich; dies ist, wenn es streng genommen und von Bitten um Reichsangelegenheiten

*) Grotius läßt Joh. 14, 13. das ἵνα δοξασθῇ höchst gezwungen von αἰτήσητε abhängen!

im engeren Sinne verstanden wird, eine Beschränkung, welche sich den Stellen Joh. 15, 7. (ὃ ἂν θέλητε) und Matth. 18, 19. (περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται) gegenüber in keiner Weise rechtfertigen läßt; nimmt man aber die Beziehung auf Christi Reich in weiterem und umfassenderem Sinne, so hebt die Beschränkung sich selbst wieder auf, da der lebendige Christ alle seine Lebensangelegenheiten und Erfahrnisse in ihrer Beziehung zu Christi Reich und seiner Reichsgenossenschaft auffassen wird. Noch weit unstatthafter ist die Ansicht von De Wette, daß die ganze Verheißung Christi auf solche Bitten zu beschränken sey, welche die Jünger „in ihrem Wirken für Christi Reich,“ in ihrem speziellen Apostelberufe, thun würden. Zwar Joh. 14, 13. schließt sich die Verheißung an die der μείζονα ἔργα an, welche die Jünger in ihrem Berufe thun würden (und so gehörten die Wunder, welche die Apostel „im Namen Jesu“ thaten, freilich unter andern auch zu den ihnen verheißenen Gebetserhörungen); dagegen wird Joh. 15, 7; 16, 23. 1 Joh. 3, 22; 5, 14 f. die Verheißung der Gebetserhörung recht augenscheinlich dem Christen als solchem, nicht den Aposteln, gegeben. Sie gilt also jedem Christen, heute noch, und gilt jeder Bitte, welche im alleinigen Vertrauen auf die durch Christum erworbene Gnade, und im Geiste und Sinn Christi geschieht.

Wo ist aber das Kriterium, wonach sich beurtheilen läßt, ob eine Bitte in Christi Sinn geschehen sey? Das beste Kriterium ist der heil. Geist selber; da aber hier Selbsttäuschungen möglich sind, und mancher einen Wunsch, der dem Fleische entstammt, für ein vom heil. Geist gewirktes Verlangen halten könnte, so ist es gut, daß es auch an einem objektiven Kriterium nicht fehlt. Dies ist aber kein anderes, als das Gebet des Herrn. (Siehe den Art. „Gebet des Herrn.“) Jedes Gebet, welches aus dem Gebete des Herrn sich entfaltet, ist ein Gebet im Namen Jesu, und wird erhört.

Nur in einer Beziehung scheint selbst dies Kriterium noch nicht auszureichen. Die Bitte eines in bittrer Armuth seufzenden Vaters, daß Gott seinen hungernden Kindern heute Brod bescheeren wolle, entspricht sicherlich dem Gebete des Herrn. Könnte es nun nicht dennoch geschehen, daß Gott ihn unerhört ließe? Wir wagen die Antwort: Nein, wenn er wirklich in festem Glauben gebetet hat: Nein. Und wir können uns dafür auf unzählige wohlverbürgte Fälle solcher Gebetserhörungen berufen. Ist ein solches Gebet unerhört geblieben, so müssen wir viel eher auf einen Mangel an Glaubenszuversicht des Betenden schließen, als an Christi klarer Verheißung mäckeln. Ein Anderes ist es bei Bitten um Dinge, von denen zweifelhaft seyn kann, ob sie zum ἄρτος ἐπιούσιος gehören, z. B. um Lebensrettung eines kranken Kindes, oder um eigene Lebensrettung in Gefahr. Ebenso wenn ein Christ um eine Wendung der Dinge fleht, welche seiner Meinung nach dem Reiche Gottes förderlich seyn soll. Solche Bitten (welche also nicht unzweifelhaft aus dem Gebete des Herrn sich ergeben) geschehen nur dann im Namen und Geiste und Sinne Jesu Christi, wenn der Betende das: „ist's möglich,“ nach Christi Vorbild hinzuzufügen nicht vergißt, wenn er daran denkt, daß Gott weiser ist als er, wenn er namentlich daran denkt, daß Gott aus den πειρασμοῖς τοῦ πονηροῦ, welche das Verderben der Seele bezwecken, ihn unbedingt, nicht aber aus den von Gottes Güte verhängten δοκιμασίαις erretten will. Allerdings ist und bleibt also das Gebet des Herrn die Norm für alles Gebet im Namen Jesu. Doch darf nicht vergessen werden, daß auch in solchen Fällen, wo eine spezielle Bitte nicht mit zweifelloser Gewißheit aus den Bitten des U. V. sich ergibt, der heil. Geist in dem gläubigen Beter die Zuversicht und Gewißheit der Erhörlichkeit gleichsam durch eine außerordentliche Erleuchtung wirken kann (wie wenn z. B. Luther um Melanchthon's Leben bat), wo dann das Gebet auch sicher erhört wird. Weil Gott es erhören will, wirkt er im Beter den Muth und die παῤῥησία zur himmelstürmenden Bitte. Wer aber damit Mißbrauch treiben will, thut es zu seiner eignen bittern Enttäuschung und Seelengefahr.

Die Erhörung schreibt Christus ebenso sich (Joh. 14, 13—14.) wie dem Vater zu (Joh. 16, 23.).

Dr. Ebrard.

Gebetbücher, s. Andachtsbücher.

Gebetverhör, das Abhören, Abfragen von Gebeten Seitens des Geistlichen bei den Pfarrkindern findet sich in der Kirche bei mannigfachen Gelegenheiten, namentlich vor der Taufe bei den Pathen, vor dem Genusse des heiligen Abendmahls, vor der Proklamation oder Copulation der Brautleute (s. d. A. Brautexamen Bd. II. S. 345) und bei andern Veranlassungen. Die Kirchengesetze schrieben vor, daß derjenige, welcher das Vater Unser, das apostolische Symbol, den Engelsgruß (Ave Maria s. d. Art. Bd. I. S. 632) nicht hersagen konnte, vom Pathenamte, Abendmahl, Abschluß der Ehe zurückgewiesen und folgeweise auch nicht des kirchlichen Begräbnisses theilhaftig werden sollte. Bei der Verbreitung des Christenthums kam es darauf zunächst an, daß die Uebergetretenen diese Gebete auswendig lernten. Daher traf Bonifacius eine solche Anordnung (Statuta Bonifacii a. 745 art. 25. 26. bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. I. Fol. 74), welche seitdem im fränkischen Reiche oft wiederholt wurde. Es sollten die Pfarrer ihre Parochianen unterrichten, der Bischof aber umherreisen und sich von dem Erfolge überzeugen (vgl. Capitulare Karls des Großen a. 769 c. 7. a. 789 c. 69. u. v. a., besonders das Capitulare generale Aquense a. 802 c. 1. 4. 9. 10. 14. 15., in *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 33. 106.). In einzelnen Diöcesen ergingen darauf ähnliche Erlasse (man vgl. den Nachweis derselben bei Hartzheim im Index Tom. XI. sub v. orationem). In manchen Ländern wurde diese Prüfung als eine besondere, kirchliche Institution in eigenthümlicher Weise ausgebildet, wie namentlich in Ostpreußen, Liefland, Schweden, wo sie als stehende Einrichtung der evangelischen Kirche üblich ist und technisch als das Gebetverhör bezeichnet wird. In Ostpreußen ist es durch eine Verordnung des Markgrafen Albrecht von 8. April 1543 (in meiner Geschichte des Kirchenrechts von Preußen I, 2, 35 f. der Urkunden) in der Art bestimmt worden, daß der Pfarrer jede Dorfschaft seines Kirchspiels wenigstens einmal alle Vierteljahr besuchen und jede Person im Gebet und Katechismus verhören und examiniren, diejenigen aber, welche den Katechismus nicht kennen und verstehen, vom heiligen Abendmahl und Gevatterschaften abhalten solle. Diese Bestimmung wurde späterhin durch mehrere Verordnungen und Visitationsrecesse ergänzt, namentlich durch den Recessus Generalis der Kirchenvisitation des Insterburgischen Amts von 1638 (Cap. III.), die Instruktion zur Visitation vom 5. Januar 1699 §. 15. (*Grube*, corpus constitutionum Prutenicarum [Königsberg 1721. Folio] Pars I. Nro. V. VI.), Erlasse von 1723, 1738, 1757 (Beckher, preußische Kirchenregistratur S. 53) u. a. Die Einrichtung ist gegenwärtig diese: der Pfarrer begibt sich jährlich einmal gewöhnlich in der Herbstzeit in jedes zu seinem Sprengel gehörige Dorf, wozu dasselbe die Fuhr zu stellen und sonst Erforderliches zu leisten hat (Regierungserlasse vom 7. November 1851 und 9. April 1853, in der Berliner allgemeinen Kirchenzeitung 1853 Nro. 40). Die Dorfbewohner haben die Verpflichtung nach der Reihe, in ihrem Hause das Gebetverhör abhalten zu lassen und eine frugale Bewirthung zu gewähren. Observanzmäßig wird auch eine kleine Kalende (Abgabe in Geld und Naturalien) entrichtet. Alt und Jung, Verheirathete und Unverheirathete, die Wirthe und ihre Dienenden erscheinen in der Versammlung, welche durch Gebet, Gesang, Katechisation u. s. w. erbaut wird. Außerdem wird von dem Pfarrer nach der sich darbietenden Gelegenheit durch Krankenbesuch, Krankenkommunion u. s. w. spezielle Seelsorge geübt. (Man s. Gebauer, über Gebetverhöre in den preußischen Provinzialblättern, Band XV. (Königsberg 1836) S. 167—181. Leyde, über Gebetverhöre, in dem preußischen Provinzial-Kirchenbltt. Jahrg. II. (Königsberg 1840) Heft II. S. 62—63). Ueber die höchst günstigen Erfolge dieser Institution, deren Bedürfniß sich aus dem großen Umfange der Pfarrsprengel in Ostpreußen erklärt, da bis vierzig Dörfer und Abbaue zu einer Kirche eingepfarrt sind, finden sich speziellere Nachweisungen in den: Mittheilungen über Aufnahme und Wirksamkeit der evangelischen Gemeindekirchenräthe in der Provinz Preußen. Königsberg 1853 S. 40 ff. (v. Moser, allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1853. S. 655 ff.) Berlin 1855 S. 75 ff. — In Schwe-

den sind die Gebetverhöre in sehr ausgedehntem Gebrauche. Sie sind Kirchenverhöre (Kyrkoförhör) für Jung und Alt, nämlich Katechismusverhör, die sich an die Katechismuspredigten schließen; Fastenverhöre nach den Fastenpredigten, Frühpredigtverhöre; ferner Hausverhöre (husförhör), ganz ähnlich den ostpreußischen, indem die Gemeinde in Abtheilungen, Rotten (rotar, in Finnland nattbol) zerlegt ist, gewöhnlich ein Dorf oder benachbarte Höfe, welche jährlich einmal geprüft werden. Statt des Pfarrers halten bisweilen die Küster solche Verhöre (daher Klockareförhör). (Vergl. F. W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, Bd. II. [Greifswalde 1821] S. 163 ff.). In den russischen Ostseeprovinzen und in Ingermannland sollen nach der Instruktion für die Geistlichkeit und die Behörden der evangelisch-lutherischen Kirche vom 28. Dezember 1832 §. 14. „die Prediger die dort üblichen sogenannten Gebets- oder Catechisations- oder Lokal-Visitations-Fahrten zur Belehrung im göttlichen Gesetze und zur Bemerkung der Fortschritte in denselben benützen.“ — In der neuesten Zeit hat man angefangen, ähnliche Einrichtungen, theils da, wo sie früher bestanden, mit der Zeit aber eingegangen waren, wieder herzustellen, theils neu einzuführen. H. F. Jacobson.

Gebhard II., Truchseß, Erzbischof und Kurfürst von Köln, gebürtig aus dem gräflichen Hause der Truchsesse von Waldenburg, ein Sohn Wilhelms von Waldenburg und Johanna's von Fürstenberg, ist durch seinen Uebertritt zur evangelischen Kirche, wie durch das Schicksal, welches die Verbindung mit der Gräfin Agnes von Mansfeld, Stiftsdame in Gerisheim, über ihn brachte, merkwürdig geworden. Geboren am 10. Nov. 1547 ward er durch seinen Vetter, den Cardinal und Bischof Otto von Augsburg dazu veranlaßt, dem geistlichen Stande sich zu widmen. Für denselben bildete er sich in den theologischen Anstalten zu Ingolstadt und Dillingen, dann durch seine Studien in Bourges, Bologna und Rom aus. Kaum 15 Jahre alt (1562) war er bereits Domherr zu Augsburg, bald darauf (1567) Domherr zu Straßburg und schon 1570 Domherr zu Köln. Rasch stieg er weiter empor, wobei ihm seine Kenntnisse wie sein einnehmendes Wesen behülflich waren; schon 1574 ward er zum Domdechanten von Straßburg und 1576 zum Domprobste von Augsburg erhoben. Damals war der Graf Salentin Erzbischof von Köln wie auch Bischof von Paderborn. Dieser legte jetzt die erzbischöfliche Würde nieder, um sich mit der Gräfin Antonie Wilhelmine von Aremberg zu vermählen. Bei der dreimonatlichen Vacanz, die eintrat, wendete man zur neuen Besetzung des erzbischöflichen Stuhles das Augenmerk auf den Prinzen Ernst von Baiern, Bischof von Hildesheim, und auf den Domprobst Gebhard. Jeder hatte seine Partei im Domcapitel. Da indeß die Mehrzahl in demselben glaubte, daß es der Freiheit des Capitels nachtheilig seyn könnte, einen Prinzen aus einem mächtigen Hause auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben, erhielt Gebhard, besonders auch durch den Einfluß des Grafen Hermann von Nuenar, die meisten Stimmen, als es am 5. Dec. 1577 zum Votiren kam. So wurde er wirklich zum Kurfürsten und Erzbischof von Köln erhoben, darauf als solcher geweiht und am 24. Aug. 1578 legte er zu Koblenz vor dem Erzbischof Jakob von Trier, als Delegaten des päbstlichen Stuhles, den Eid des Gehorsams gegen den Pabst ab. Herzog Ernst von Baiern legte zwar Protest gegen die Wahl ein, und Gebhard wurde von der baierischen Partei wegen seiner zum Protestantismus sich hinneigenden Gesinnung überhaupt schon im Stillen verdächtigt, doch Pabst Gregor XIII. wies den Protest zurück und bestätigte die Wahl. In den Streitigkeiten des Königs von Spanien und der vereinigten Niederlande vom Kaiser zum Schiedsrichter bestimmt, kam Gebhard in der 2. Hälfte des Jahres 1579 nach Köln. Hier war ein großer Bußtag und unter den vielen Fremden, die sich versammelt hatten, befand sich auch die Gräfin Agnes von Mansfeld, die sich bei ihrer mit dem Freiherrn Ernst von Crichingen verlobten Schwester Maria aufhielt und durch ihre Schönheit allgemeines Aufsehen erregte. Gebhard soll hier mit Agnes durch Hieronymus Scoto aus Parma bekannt worden seyn, nach

Andern hatte er sie schon im Kloster zu Gerisheim kennen gelernt*); die Bekanntschaft mit ihr entschied das Schicksal seines Lebens und selbst eine Reihe von Jahren hindurch das Schicksal seines Landes. Agnes wiederholte die Besuche bei ihrer bald darauf vermählten Schwester in Köln (s. *Isselt*, de bello Colon. Lib. I. pag. 12 seq.); im Dec. 1579 kam sie in Begleitung von Verwandten nach Briel, Gebhard folgte ihr nach und lud sie dann mit ihrer Begleitung zu sich ein nach Kaiserswerth. Sie begab sich darauf nach Bonn, wo ihre Schwester mit dem Gemahle den Wohnsitz nahm. Gebhard hatte seine Residenz in dem nahegelegenen Poppelsdorf genommen und jetzt fand eine Zusammenkunft Beider öfter statt. Während die Gegner Gebhards dieses Verhältniß zwischen ihm und Agnes in ihrem Interesse ausbeuteten, hatte es auch den Unwillen der Brüder der Agnes, der Grafen Hoyer Christoph, Peter Ernst II. und Jobst II., in hohem Grade erregt; sie forderten von ihm die Vermählung mit der Schwester. Dazu war Gebhard in der That längst entschlossen, aber die Besorgniß, das Erzbisthum zu verlieren, konnte seinen Entschluß nicht zur Ausführung bringen. Nach vielen Mißhelligkeiten trat er, an sich schon zum Protestantismus geneigt, zunächst zur evangelischen Kirche über 1582, suchte zugleich die evangelische Lehre in seiner Diöcese zu verbreiten und beabsichtigte sein Land als weltliches Kurfürstenthum zu behalten. Die Stimme des Volkes erklärte sich für ihn, aber der Rath von Köln erhob sich mit dem Domcapitel gegen ihn, ja der König von Spanien wurde gegen ihn aufgerufen und nun erfolgten Beschwerden über ihn bei dem Pabste; sie wurden um so energischer betrieben, je mehr Gebhard gerade für die Verbreitung der evangelischen Kirche that. Eben hatte er (16. Dec. 1582) ein Edikt erlassen und erklärt, daß er Niemandes Gewissen beeinträchtigen, vielmehr die katholische und evangelische Kirche in seinem Lande dulden wolle, als ihm (17. Dec.) ein päbstliches Breve zukam, das ihn warnte und zur Rückkehr ermahnte. Auch von dem Kurfürsten von Trier kamen ihm Warnungen und Vorstellungen zu. Gebhard beantwortete sie dadurch, daß er am 11. Januar 1583 ein neues Edikt erließ, durch welches er seinen Unterthanen freie Religionsübung gestattete, dabei befahl er durch ein Ausschreiben (vom 16. Jan.) seinen Behörden ernstlich, jenen keinerlei Beschwerden des Glaubens wegen zu machen. Jetzt vermählte er sich auch öffentlich (am 2. Febr., nach Anderen am 4. Febr.) mit Agnes; die Trauung wurde von dem bekannten Zacharias Ursinus vollzogen. Der Kaiser Rudolph II. hatte wiederholt Gesandte an ihn abgefertigt, mit der Erklärung, sich weder in seinen Glaubenswechsel, noch in seine Vermählung mischen zu wollen, aber auch mit der Aufforderung, dem Erzbisthume sofort zu entsagen. Durch einen Beschluß der Stände, die vom Domcapitel einberufen worden waren, wurde er kraft des Religionsfriedens der erzbischöflichen Würde für verlustig erklärt und Rudolph genehmigte die Absetzung. Am 1. April 1583 erfolgte auch die Bannbulle gegen ihn von Gregor XIII., der sie durch den Bischof Franz v. Vercelli in Köln öffentlich vorlesen ließ; die Domherren, die ihm noch anhingen, wurden abgesetzt. Gegen die Bulle erschien: In anathematismum, cui Gregorius XIII. P. P. Romanus illustriss. principem Gebhardum etc. damnavit, Leonhardi Waramundi, Thuringi, admonitio etc. Lugd. Bat. 1583. Gebhard hatte die Folgen seiner bisher gethanen Schritte vorausgesehen; daher hatte er den erzbischöflichen Schatz zu Briel an sich genommen, seinen Bruder Karl zum Befehlshaber der Besatzung von Köln bestellt und von Arensberg aus, wohin er sich zur Abhaltung eines Landtages mit seiner Gemahlin begeben hatte, eine Rechtfertigungsschrift ausgehen lassen, unter d. Tit.: Ausschreiben und gründlicher, wahrhaftiger Bericht unsers Gebhards, von Gottes Gnaden erwählten und bestätigten Erzbischofs zu Köln ꝛc. warum wir uns mit etlichen Soldaten zur Beschützung unserer Land, Leut und eigenen Personen, auch folgende, weitere Kriegsrüstung wider unsere Feinde und Widerwärtige zu begeben genoth-

---

*) ***Brugs***, Hist. de 5 Papes Tom. V. p. 39: Il visitoit si souvent un Convent de religieuses (Gerisheim), sous prétexte d'y faire les fonctions d'un bon Pasteur, qu'il devient éperdument amoureux d'une Chanoinesse de ce monastère, nommée Agnes de Mansfeld.

drängt, auch aus was christl., rechtmäßigen und nothwendigen Ursachen wir die Freilassung der wahren christlichen Religion Augsb. Confession verstattet, und was uns in ehelichen Stand zu begeben bewegt etc. 1583. (Vgl. Köhler, Münzbelust. I. S. 302). Der Pfalzgraf Joh. Casimir nahm sich seiner mit Hülfsleistung an und erließ für diese ein Ausschreiben; Graf Adolph von Mörs trat auch auf seine Seite. Inzwischen schritt aber das Domcapitel zur Wahl eines neuen Erzbischofs; sie fiel jetzt (23. Mai 1583) auf den Herzog Ernst von Baiern, der bereits Bischof von Freisingen, Hildesheim und Lüttich war. Jetzt begann die Waffengewalt die Entscheidungen zu geben; bald waren die wichtigsten Orte des Erzbisthums von Gebhard's Gegnern besetzt und nur noch Bonn in seiner Gewalt, aber auch diese Stadt fiel (Jan. 1584), ja Gebhard's Bruder, Karl, kam selbst in die Gefangenschaft des neuen Erzbischofs. Gebhard flüchtete mit seiner Gemahlin nach Delft zum Prinzen von Oranien, fand aber keine Hülfe bei demselben; zwar kam Bonn noch einmal in seine Gewalt, doch bald hatte er die Stadt wieder verloren. Stets vertraute er auf die Hülfe der Protestanten; mit dem thätigen Beistande derselben würde er seine Sache glücklich durchgeführt haben, aber leider waren sie unter einander uneinig. Der Kurfürst August von Sachsen hätte ihn retten können, aber er wollte, in der Hoffnung auf die Erbschaft der Henneberg'schen Herrschaft dem Kaiser nicht entgegen seyn, dazu kam noch der Gedanke, daß er auch den ihm verhaßten Calvinisten Hülfe bringen würde. Der Pfalzgraf Joh. Casimir wurde durch die Bedrohung mit der Reichsacht von fernerem Beistande abgeschreckt. Der Blick Gebhard's, der seit 1589 wieder in Deutschland war, wandte sich jetzt nach England; er suchte Hülfe und thätige Unterstützung bei der Königin Elisabeth, die ihm aber nur eine kleine Geldsumme auszahlen ließ, eifersüchtig und ärgerlich darüber, daß Agnes bei ihrem Lieblinge, dem Grafen von Essex sich aufhielt; den Berathungen mit demselben wollte sie keinen politischen Karakter beilegen. Gebhard zog sich darauf nach Straßburg zurück, lebte hier als Dombechant und starb daselbst am 21. Mai 1601 an Kolik und Steinschmerzen, ohne Kinder zu hinterlassen. Sein Denkmal mit fast erloschener Inschrift steht im Dome zu Straßburg. Agnes überlebte ihn; ihr Todestag ist unbekannt. Vgl. *Joh. Dav. Köler*, Diss. de actis et fatis Gebhardi, Truchsessi Archi-Episcopi et Electoris Coloniensis, infausti mariti. Altdorfii 1723; Barthold, im Histor. Taschenbuch von Raumer. Neue Folge, 1. Jahrg., Lpz. 1840. **Neudecker.**

Gebote Gottes, die zehn, s. Dekalog.

Gebote der Kirche, die fünf. Durch die kirchliche Praxis der letzten drei Jahrhunderte hat sich unter den Römischen ein fünf Gebote der Kirche befassendes Formular festgesetzt, welches als gleichberechtigt und gleichverpflichtend neben die zehn Gebote Gottes gestellt wird. Gewöhnlich folgen jene Gebote in dieser Reihenfolge auf einander: 1) Du sollst die gebotenen Feiertage halten; 2) du sollst an Sonn- und Feiertagen die h. Messe mit Andacht hören; 3) du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten; 4) du sollst wenigstens einmal jährlich (zu Ostern) deinem verordneten Priester deine Sünden beichten (Cons. Lat. IV. Can. 21.); 5) du sollst das h. Sakrament des Altars wenigstens Einmal im Jahre, nämlich um die österliche Zeit empfangen. Da nun dieser Katalog seinen Ursprung keiner allgemeinen, kirchlichen Festsetzung, nicht einmal dem Catechismus romanus verdankt, sondern den Volkskatechismen, unter denen namentlich jener des Jesuiten Canisius hier in erster Linie zu nennen ist, so darf es uns nicht wundern, wenn mannigfache Variationen vorkommen. Dieselben haben für uns nur insofern Interesse, als sie das Bestreben zeigen, die kirchlichen Satzungen möglichst vollständig unter die beliebten fünf Rubriken zu bringen. So zieht man z. B. das vierte und fünfte Gebot in eins zusammen und stellt dann an fünfter Stelle auf: „Du sollst zu verbotenen Zeiten keine Hochzeit halten.“ Andere erweitern das Formular noch in anderer Art. Bellarmin nennt auch die Verpflichtung zum Zehnten als Kirchengebot, während mehrere französische Katechismen, im Drange nach Vollständigkeit, sogar die gewöhnliche Zählung verlassen und eine Sechszahl adoptiren, ohne

ihr Ziel zu erreichen. Die Weglassung des Cölibats, der kanonischen Stunden und der Mönchsgelübde empfiehlt sich jedoch nur unter dem Gesichtspunkt, daß diese Satzungen der Kirche nur einen Theil ihrer Glieder angehen. Wie wenig übrigens die Formulare der römischen Kirchengebote in jeder Hinsicht einstimmig seyn mögen, so treffen sie doch im Wesentlichen zusammen und wenden sich mit der Forderung an die Glieder der römischen Kirche, auf dieselbe Linie mit den göttlichen Geboten gesetzt zu werden. In der letztern Hinsicht ist keinerlei Variation oder Abweichung zulässig, da das Concilium tridentinum diese Schätzung und Auktorität der Kirchengebote in der sechsten Sitzung Can. XX. dogmatisch fixirt hat. — Es ist eine bekannte Sache, daß der Protestantismus von Anbeginn gegen die römische Anschauung der Kirchengebote sehr entschieden protestirt hat. Den Reigen solch' ächt biblischer Opposition eröffnen Schriften wie die Luthers „De captivitate babylonica“ und Zwingli's „Von Erkiesen und Fryheit der Spysen.“ Namentlich ist in der letztern Schrift mit ebenso viel Mäßigung, als Klarheit und Entschiedenheit der römische Standpunkt im Ganzen und nicht etwa bloß mit Rücksicht auf den Unterschied der Speisen, sondern mit ausdrücklicher Beziehung auf die römischen Kirchengebote überhaupt — aus Gottes Wort bekämpft und eingehend widerlegt. Die evangelischen Symbole treten natürlich in dieselbe Opposition ein. So z. B. die Augustana in den Artikeln XV. XVII. XXVI., die Helvetica unter 23. 24. und 27., Tetrapol. cap. 7, 8, 9, 10. Daß die hier ganz klar ausgesprochene protestantische Ueberzeugung in keiner Weise dem göttlichen Ansehen des Hirtenamts, dem schuldigen Gehorsam gegen die Hirten und Vorsteher (Hebr. 13, 17.), der Zucht, der erbaulichen Ordnung (1 Kor. 14, 40.) und der Schlüsselgewalt der Kirche in ihren biblisch verordneten Organen und Maßnahmen zu nahe tritt, bedarf hier ebenso wenig eines nähern Beweises, wie daß dieses Alles ganz etwas Anderes ist, als das von der römischen Hierarchie durch ihre Kirchengebote im grellen Widerspruche mit dem Worte Gottes, (z. B. mit Stellen wie Kol. 2, 16. 18. 20—23. Matth. 15, 17. 1 Tim. 4, 1—4. 1 Kor. 8, 8; 7, 6; 3, 21. Mark. 2, 23. Gal. 4, 9—11.) den Gewissen der in Christo Befreiten auferlegte Gesetzesjoch. Die alte und immer wiederholte Behauptung der römischen Apologeten, ihre Lehre von den Kirchengeboten habe die festeste Begründung in der Schlüsselgewalt und in den Geboten Gottes selbst, weil dieselbe aus Beidem unmittelbar herzuleiten sey — muß jedem theologisch Gebildeten ohne Weiteres so haltlos erscheinen, daß es um ihrer Widerlegung willen keiner Ueberschreitung der engen Grenzen dieses Artikels bedarf. Ausführliches kann darüber in Joh. Heinr. Heidegger's Tumulus Tridentini Concilii, Tom. I. p. 661—671, 894—913 nachgelesen werden. **K. Sudhoff.**

Geburtstage der Heiligen und Martyrer, s. *Anniversarium.*

Gedalja stammte aus einer vornehmen Familie in Jerusalem. Sein Vater Ahikam, Sohn Saphans, erscheint 2 Kön. 22, 12. als hochgestellter Mann unter Josia, ebenso noch später Jer. 26, 24. vgl. mit V. 16. unter den Fürsten Juda's; die letztere Stelle zeigt ihn als Gönner des Propheten Jeremia, der, als er unter Jojakim peinlich angeklagt wurde, ihm seine Rettung verdankte. (Daß der Großvater des Gedalja mit dem Schreiber Saphan, 2 Kön. 22, 3. 12., Eine Person sey, wie von Ewald u. a. angenommen wird, ist nicht wahrscheinlich; s. Hitzig zu Jer. 39, 14.). Ohne Zweifel war auch Gedalja dem Jeremia befreundet; er gehörte wohl zu denen in Jerusalem, die dem Wort des Propheten gemäß in Zedekia's Abfall von Nebukadnezar nur schnöden Treubruch und in der Unterwerfung unter die Chaldäer das einzige Mittel der Rettung erblickten. Daß Nebukadnezar die so gesinnten Juden wohl kannte, zeigt die freundliche Behandlung, die auf seinen ausdrücklichen Befehl Jeremia nach der Eroberung Jerusalems erfuhr (Jer. 39, 11—14.). Das Vertrauen, das die Chaldäer in Gedalja setzten, läßt sich demnach erklären, auch wenn dieser nicht, wie einige Rabbinen annehmen, bereits vor der Einnahme Jerusalems als Ueberläufer in das chaldäische Lager sich begeben hatte. — Nachdem nämlich Jerusalem zerstört worden war, setzte Nebukadnezar über den Theil des Volkes, den er nicht nach Babel hatte abführen lassen (s. Hitzig zu Jer. 40, 7.)

und dem nun der chaldäische Feldherr Nebusaradan Weinberge und Aecker im Lande anwies (Jer. 39, 10.), als Statthalter den Gedalja, der mit einer kleinen chaldäischen Besatzung (Jer. 41, 8.) zu Mizpa in der Nähe Jerusalems seinen Sitz nahm. S. Jer. 40, 7 ff. 2 Kön. 25, 22 ff. (Daß, wie Einige annehmen, in Mizpa sofort auch eine Cultusstätte eingerichtet worden sey, kann aus Jer. 41, 5. nicht erschlossen werden; dort ist vielmehr unter dem Hause Jehovah's wahrscheinlich der zerstörte Tempel zu verstehen; s. Hitzig z. d. St. und Bertheau in den Abh. zur Gesch. der Isr. S. 383). Bald kehrte eine große Anzahl von Juden, die durch den Krieg in die benachbarten Länder versprengt worden waren, nach Judäa zurück; auch einige jüdische Kriegsobersten und Andere, die wider die Chaldäer die Waffen getragen hatten, stellten sich in Mizpa ein, wo Gedalja sie freundlich aufnahm und ihnen, wenn sie den Chaldäern sich unterwerfen würden, Verzeihung und Schutz zusagte. Aber die Statthalterschaft Gedalja's, welche einem beträchtlichen Theile des Volkes den ruhigen Besitz des heimathlichen Bodens in Aussicht stellte, dauerte nur zwei Monate. Einer jener Kriegsobersten, ein Angehöriger des königlichen Hauses, Ismael, Sohn des Nathanja, stellte sich, aufgehetzt von dem ammonitischen Könige Baalis, an die Spitze einer Verschwörung wider Gedalja, und dieser, der so schnöden Verrath nicht für möglich gehalten und deßhalb die ihm ertheilte Warnung zurückgewiesen hatte, wurde nun sammt den Chaldäern und Juden, die bei ihm in Mizpa wohnten, während eines Gastmahls, mit dem er die Verschwornen bewirthete, ermordet (Jer. 41, 1 ff. 2 Kön. 25, 25.). Die Veranlassung der Verschwörung ist schwerlich darin zu suchen, daß Ismael, wie Josephus (Ant. 10, 9. 3.) meint, selbst nach der Herrschaft über die Juden trachtete. Denn wie hätte er sich einbilden sollen, daß er nach der Ermordung Gedalja's an der Spitze des in Judäa zurückgebliebenen Restes des Volks sich wider die Chaldäer würde behaupten können? hatte er doch, nachdem er noch eine zweite Blutthat verübt, nichts Eiligeres zu thun, als mit den in Mizpa zusammengerafften Gefangenen, die ihm übrigens fast alle unterwegs von den nacheilenden jüdischen Kriegsobersten wieder abgenommen wurden, sich auf die Flucht nach Ammonitis zu begeben. Der Grund der That ist vielmehr wahrscheinlich zunächst in dem Hasse zu suchen, den er auf Gedalja als Freund der Chaldäer geworfen hatte, wie gleicher Haß früher den Jeremia als angeblichen Verräther zum Gegenstand der Verfolgung für die Fürsten Juda's gemacht hatte. Dem ammonitischen Könige aber, dessen Werkzeug Ismael war, mochte Beides erwünscht seyn, nicht nur der unbequemen Nachbarschaft eines Stützpunktes der chaldäischen Macht los zu werden, sondern auch das verhaßte Judenvolk vollends aus dem Lande gedrängt zu sehen. Obwohl nämlich Jer. 27, 3. der ammonitische König im Anfang der Regierung Zedekia's als Verbündeter des Letzteren erscheint, so läßt doch Ezech. 25, 2 ff. über die arglistige Gesinnung der Ammoniter gegen die Juden keinen Zweifel übrig. — In Folge der Ermordung Gedalja's floh der Rest des Volkes aus Furcht vor der Rache der Chaldäer, ohne auf die Ermahnungen Jeremia's zu hören, nach Aegypten, so daß nun die Verbannung vollständig war. Daher wurde der Todestag Gedalja's, nach der Tradition der dritte des siebenten Monats, unter die zum Gedächtniß der chaldäischen Katastrophe eingesetzten Trauergedenktage aufgenommen. Siehe d. Art. Feste der Juden. Oehler.

Geduld. Die sittliche Kraft und Thätigkeit, mit welcher das menschliche Gemüth unter allen aufregenden und niederdrückenden Störungen und Widerwärtigkeiten seinen Gleichmuth, die Würde des Geistes bewahrt und sich in das Unvermeidliche frei und ausdauernd ergibt mit der Ahnung, das es ein göttliches Geschick sey, bezeichnet der Deutsche mit dem Worte dulden (ertragen, ausstehen), der weiteren Bildung eines Zeitworts dulen, tragen; der Römer mit dem Worte leiden, gelassen hinnehmen (pati, patientia), der Grieche mit den Ausdrücken ausharren (ὑπομένειν darunter hin bleiben, ὑπομονή) und sich aufrecht erhalten, ἀνέχεσθαι, ἀνοχή. — Der allgemeinste Begriff führt uns auf das Beharren des Geistes in sich selbst, in der Würde seines Wesens, auf die Selbstbewahrung des Geistes gegenüber dem Widerspruch und

Widerstreit des äußeren Lebens; im Gegensatz gegen das thätige Verhalten des Geistes zur Aufhebung des Widerstandes. Diese Selbstbewahrung ist einerseits die wirkliche Selbsterhaltung des geistigen Lebens der Störung von außen gegenüber, andererseits die Grundbedingung zur normalen Aufhebung der Störung, wie sie sich ohne Zumuthung des momentan Unvermeidlichen, in der Störung nicht vollziehen kann. Unter diesem allgemeinsten Gesichtspunkte ist die ganze göttliche Weltregierung gegenüber dem Widerstreite der menschlichen und dämonischen Freiheit Geduld; ebendeßwegen besteht auch der eigentliche Keim der ganzen Welterlösung in der Geduld Christi, in seinem duldenden Ausharren unter dem sich an ihm erschöpfenden Widerspruch des Weltfluches (1 Petr. 2, 21. Hebr. 12, 2.), und nicht minder ist darum auch der Grundzug der Gesinnung des Christen, wie er von der versöhnenden Geduld Christi ergriffen ist, die Geduld, welche unter allen Anfechtungen beharrt bis an's Ende, d. h. bis auf den Tag Christi (2 Tim. 2, 12.). Adams Sündenfall war eine selbstsüchtig eigenwillige Anticipation seiner zukünftigen Bestimmung, nach welcher er Gottesebenbild werden sollte: Ungeduld; und so ist denn auch die Ungeduld überhaupt ein Grundzug der Sünde und des Verbrechens. Daher muß wohl die Gegenwirkung gegen die Sünde, die Weltregierung Gottes, die Weltversöhnung Christi und die Welterneuerung des Geistes in der Kirche und in dem einzelnen Christen ganz vorzugsweise den Karakter der Geduld haben (2 Petr. 2, 5.), einer Selbstbewahrung des Geistes, kraft welcher derselbe sich durch das eindringende sittliche Chaos der Störungen nicht in sich selbst verstören läßt, sondern dasselbe vielmehr überwindet und auflöst. Aus diesem allgemeinen Lebensgrunde der Geduld entfaltet sich aber auch die specielle Tugend der Geduld, wie sie eine bestimmte Stelle unter den christlichen Tugenden einnimmt. In dieser Gestalt wurzelt sie in dem beharrlichen Ansichhalten Gottes der Freiheit in der menschlichen Weltgeschichte gegenüber; in dem eigentlichsten reinen Leiden Christi, womit er in dem Fluch der Menschen das unvermeidliche Gericht Gottes hinnimmt, und damit jenen Fluch überwindet, und in dem Geist der Gemeine, welche die Verklärung der Kirche in leidsamer Ausdauer unter allem Widerspruch der Welt von ihrer vollendeten Entwickelung erwartet. Die heidnische Ethik konnte den vollen Begriff der Geduld ebensowenig erreichen, wie den des weltversöhnenden Kreuzes. Unter den Tugenden des platonischen und aristotelischen Systems findet sie sich nicht; und wenn sie endlich bei dem Stoiker aufzutauchen scheint, so ist es nur ein Zerrbild an ihrer Statt, eine tief verbissene Gelassenheit, welche sich auf Fühllosigkeit gründen will (patientia impatiens). Das Alte Testament zeigt uns das allmählige Verwachsen des Begriffs mit der Sache im Leben des Moses (4 Mos. 12, 3.), des Hiob (Hiob 2, 10. Jak. 5, 11.), des Knechtes Gottes (Jes. 53.); und die menschliche Tugend der Geduld gründet sich hier von vorn herein auf die Anschauung und Anbetung ihrer Quelle in Gott, des entsprechenden göttlichen Attributes (2 Mos. 34, 6.). Im Neuen Testamente tritt uns die Geduld in vollendeter, daher in persönlicher Gestalt entgegen in Christo, dem Lamme Gottes (1 Joh. 1, 36.), und aus seiner Geduld fließt die Geduld der Heiligen (Offenb. 13, 10.). Schon früh nimmt die Geduld eine hervorragende Stelle in der christlichen Lebenslehre ein. Der Hirte des Hermas nennt sie unter seinen vier Haupttugenden als die vierte (lib. III. Simil. IX.). Das Mittelalter aber hatte sich in seinen Fanatismen weit von dem Mittelpunkte der Tugend entfernt, und es ist nicht zu verwundern, wenn Thomas von Aquino in seiner Summe (secunda secundae quaest. 128.) sie nur als einen Einzelbestandtheil der fortitudo betrachtet und sie den Cardinaltugenden und den theologischen Tugenden unterordnet. Es ist eine Aufgabe der protestantischen Ethik, die Stellung, die Tiefe, den Umfang und die Beziehungen dieser Tugend nach der Schrift zu würdigen. Dazu dienen besonders die Stellen Röm. 2, 7; 5, 3; 8, 25. Kol. 3, 12. 13. 2 Petr. 1, 6. Hebr. 10, 36; 12, 1. Der Begriff der Geduld wurde zu sehr beschränkt, wenn Reinhard sie in seiner Moral (II. §. 226.) geradezu als Geduld im Leiden einführt, und sie dann bezeichnet als Mäßigung aller Gefühle der Unlust. Michael Sailer vertieft den Begriff, wenn er (Handb.

der chr. Moral II. 112.) die Geduld beschreibt als die stätige Uebermacht des der Pflicht anhängenden Geistes über alles Niedrige, es mag in der Empfindung der Gegenwart drücken oder in dem Bilde der Zukunft schrecken. Aber auch jenes Widrige selbst will religiös gewürdigt seyn; dies thut Nitzsch (System S. 400, §. 213.), Geduld ist ein solches Eingehen mit dem eignen Willen in den göttlichen Sinn der Trübsal, ein solches Hinnehmen der Züchtigung von Gott und ein solches Widerstehen gegen den Unmuth, bei dem sich auch die heftigeren Schmerzgefühle in kindliche Anrufung des Herrn auflösen, und mit Billigung dessen, was er thut, vereinigen, Matth. 26, 39; 27, 46. 2 Kor. 12, 8. — Rothe hat sich durch sein System genöthigt gesehen, die Geduld lediglich auf das öffentliche oder bürgerliche Leben zu beziehen, und als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, als Stärke, als Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft zu beschreiben (Ethik II. S. 309). Die Geduld als Frucht des christlichen Glaubens oder des Geistes Christi ist die Ausdauer des Gläubigen in der Heiligung unter den vom Herrn über ihn verhängten äußeren und inneren Widerwärtigkeiten, welche ihn zu läutern bestimmt sind, die Selbstbewahrung in dem Herrn, welche zur Bewährung führt (Röm. 5, 4.). Sie ist es, welche, aus der christlichen Liebe geboren, die christliche Hoffnung ergänzt, und mit dieser sich zusammenschließend, die christliche Seligkeit darstellt (Röm. 8, 25.). Nach ihren verschiedenen Beziehungen ist sie Geduld mit uns selbst und mit dem Nächsten, Geduld in äußeren und inneren Widerwärtigkeiten, nach ihren zwei Seiten himmlische Bereitwilligkeit zum Leiden und himmlische Ausdauer. Sie unterscheidet sich als pneumatische Tugend von der psychischen Eigenschaft natürlicher Gelassenheit; sie scheidet sich als reinigendes und heiteres Geistesleben von der unsittlichen Indolenz wie von dem schwärmerischen Uebermuth. Sie läutert sich im Laufe ihrer Entwickelung von allem Fanatismus, und lernt in grundloser Tiefe und ächt überwindender Kraft Alles tragen, Alles dulden, Alles hoffen; sie lernt sich gedulden bis zur Zukunft des Herrn (Jak. 5, 7.). Ihr Fundament ist die Treue des Herrn, ihre Stütze die Hoffnung, ihr Ziel die Bewährung. Specielles über die Geduld findet sich in *La Placette's* Essais de morale. Tom. III. p. 78; in Garve's Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral; in dem Schriftchen: Vom Aerger, ein Büchlein für Jedermann. Leipzig 1838. Biblische Lieder der Geduld sind der 42., der 62., 73. Psalm u. a. Ueber die kirchlichen Lieder dieser Art vergl. man die Gesangbücher und Sammlungen.

Lange.

Gefängnisse bei den Hebräern. Das mosaische Gesetz kennt zwar — wie die älteren Hellenen nach Westermann in Pauly's Realencykl. II. S. 984 f. — die Einsperrung oder Gefangenschaft als Strafe nicht; es kommt nur eine vorläufige Verhaftung bis zur Verurtheilung vor (Levit. 24, 12. Num. 15, 34. vgl. 2 Chr. 18, 26. Apostelg. 4, 3.), während in Aegypten nicht bloß Untersuchungshaft, sondern eigentliche Gefängnißstrafe häufig war (Gen. 39, 19 f. Exod. 12, 29. Gen. 40, 3 f.; 41, 10; 42, 19.). Erst in den spätern Zeiten wird auch in Israel die Freiheitsstrafe für gewisse Fälle neben andern Strafarten (Tod, Verbannung und Geldbußen) regelmäßig gebraucht, Esr. 7, 26. Schon früher freilich hatten die Könige öfter Gefangenschaft als Strafe verhängt, jedoch, wie es scheint, nur nach ihrer Willkühr, ohne eigentlich gesetzliche Vorschrift und Ordnung, namentlich hatten die Propheten nicht selten ihren Freimuth mit mehr oder minder schwerem Verhafte zu büßen, um besonders an Jeremia und den letzten der Propheten, den Täufer Johannes, zu erinnern, s. 2 Chr. 16, 10. Jer. 20, 2 f.; 32, 2 ff.; 33, 1 ff.; 37, 15 f. 21. Matth. 14, 3 ff.; 11, 2. vgl. Hebr. 11, 36. In der nachexilischen Zeit kam überhaupt diese Strafart vielfach in Anwendung, besonders gegen zahlungsunfähige Schuldner, Matth. 18, 30. Luk. 12, 58. (wo aber πράκτωρ nicht, wie Winer RWB. I. S. 403 meint, der „Gefängnißwärter“, sondern der „Schuldeintreiber“ ist, s. *Pape's* Lex. s. v.), wie gegen Sektirer und religiöse Neuerer, wie z. B. die Apostel öfter erfuhren, Apostelgesch. 5, 18. 21; 8, 3; 12, 4; 22, 4; 26, 29. 2 Kor. 6, 5;

11, 23. Apok. 2, 10. vgl. Luk. 21, 12. Auch hier aber erscheint die Einsperrung zum Theil bloß als vorläufige Haft bis zur definitiven Verurtheilung, s. noch Luk. 23, 19.

Als Gefängnisse dienten von alten Zeiten her zunächst leere Cisternen (בּוֹר s. oben II. S. 407 und vgl. Jer. 37, 16. Sach. 9, 11.), aus denen nicht leicht ohne fremde Hülfe zu entkommen war, da sie tief und oben enger als unten waren (Gen. 37, 20. 22.); der Schlamm auf ihrem Grunde machte den Aufenthalt in denselben um so peinlicher, Jer. 38, 6 ff. Schon in der königlichen Zeit gab es aber auch eigentliche Staatsgefängnisse: diese befanden sich theils — wie in Aegypten, Gen. 39, 20 ff.; 40, 4. — in oder an den Wohnungen des Obersten der Leibwache, welchem zugleich oblag, die Vollziehung der Criminalurtheile zu besorgen, oder anderer Hofbeamten, Jer. 37, 15. 20.; theils an den Thoren des Tempelraums, Jer. 20, 2. Neh. 12, 39.; theils in der Nähe des königlichen Palastes, in einem eigenen Vorhofe desselben, sozusagen die Hof- oder Schloßwache, Jer. 32, 2; 38, 13. 28; 39, 14. (Hof des Gewahrsams, Wachthof), Neh. 3, 25. Ein solches Gefängniß hieß בֵּית הַסֹּהַר (Haus der Einschließung, Gen. 39, 20.), בּ׳ הָאֵסוּר (Haus der Fessel, Jes. 37, 15.), בּ׳ הַכֶּלֶא 2 Kön. 17, 4. Jes. 42, 22., oder schlechtweg הַכֶּלֶא 2 Kön. 25, 29., auch בּ׳ הַמַּהְפֶּכֶת 2 Chr. 26, 10., im N. T. *φυλακή*, *δεσμωτήριον*. Selbst unterirdische Kerkergewölbe fehlten nicht, Jer. 37, 16. bezeichnet solche durch חֲנֻיוֹת. Natürlich war die Behandlung der Gefangenen sehr verschieden, bald schärfer, bald gelinder: so wurde z. B. Jeremia aus der strengern Haft im eigentlichen Staatsgefängnisse in die mildere im Wachthofe bei der Residenz versetzt, 37, 15 f. 21; 32, 2. War die Haft freier, so stand es Angehörigen, Verwandten und Freunden der Gefangenen frei, sie zu besuchen, Jer. 32, 8. Apostelgesch. 24, 23., und das setzt Christus voraus, wenn er den Seinen zur heiligen Pflicht macht, sich der Gefangenen anzunehmen, Matth. 25, 36., an welche Pflicht nach langer Versäumniß die Kirche in unsern Tagen durch den Weckruf der innern Mission neu gemahnt worden ist. Andere Gefangene wurden strenger behandelt, mit einer oder mehrern Ketten an Händen oder Füßen, oder an beiden zugleich, gefesselt, namentlich Kriegsgefangene und für gefährlich angesehene Verbrecher, Richt. 16, 21. 2 Sam. 3, 34. Jer. 40, 1; 39, 7. Ps. 107, 10 f. Apg. 21, 33; 26, 29. Ja mitunter wurde der Delinquent mit den Füßen, oder mit Händen und Füßen, oder gar mit dem Halse in einen hölzernen Block oder Stock gespannt, welcher סַד hieß, Hiob 13, 27., *ξύλον* Apostelgesch. 16, 24., auch מַהְפֶּכֶת Jer. 20, 2; 29, 26., so genannt (= „Verdrehung"), weil Arme und Füße verkehrt, kreuzweise hineingelegt, krummgeschlossen wurden, was den Körper durch die verschränkte Stellung empfindlich schmerzen mußte; zur Bezeichnung des Halsringes dient der Ausdruck צִינֹק vergl. زناق, = Halsband (Hitz. zu Jerem. S. 237). Aehnliche Fußblöcke, um den Gefangenen das Entrinnen unmöglich zu machen, fand Burckhardt (Beduinen — Araber S. 420) noch bei den heutigen Arabern in Gebrauch. Solch' strenge Haft war natürlich auch mit karger Nahrung verbunden, 2 Chr. 18, 26.

Bei den Römern wurden die Gefangenen, wie es Paulus wiederholt und Jahre lang erfuhr, mit einer oder beiden Händen an den oder die sie abwechselnd, aber beständig bewachenden Soldaten gefesselt, Apostelgesch. 12, 4; 24, 27; 28, 16. 20. Jos. Antt. 18, 6, 7. Das hinderte indessen nicht, daß der Gefangene, solange er bloß in Untersuchungshaft war, nicht eigene Wohnung beziehen und seine Geschäfte besorgen, z. B. predigen, durfte, Apostelgesch. 28, 16. 23. 30., nur daß ein Soldat, an ihn gebunden, ihn begleitete und hütete, vgl. Phil. 1, 13 f. 16. Aber selbst diese custodia militaris war mitunter freier, etwa wie eine Art Stadtarrest, indem der bewachende Soldat nicht gerade fortwährend an den von ihm Gehüteten gekettet war, was auch bei Paulo nicht immer der Fall gewesen zu seyn scheint. — Der Gefangenwärter hieß *δεσμοφύλαξ*, Apostelgesch. 16, 23 ff.

Vgl. weiter Saalschütz, mos. Recht S. 463 f.; Rein in Pauly's Realencykl. II. S. 805 f. und Winer, RWB. Rüetschi.

Gefängnißstrafen, kirchliche, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Gefühl. Die Aufgabe dieses Artikels ist eine geschichtliche Skizze der Bedeutung und Auffassung des Gefühls auf dem religiösen Gebiete. Wir bestimmen das Gefühl als das unmittelbare seiner selbst und seines Inhalts Innewerden des Geistes, welches subjektiv ein Innewerden seiner Zuständlichkeit ist, — das subjektive Gefühl, objektiv ein Innewerden des in ihm unmittelbar gesetzten geistigen Inhalts — das objektive, gegenständliche Gefühl.

Werfen wir zuerst einen Blick auf das klassische Alterthum, so bezeichnet im Griechischen *αἴσθησις* jede Art von Wahrnehmung, die sinnliche und die geistige, die mittelbare und die unmittelbare, mithin auch das, was wir Gefühl nennen. Die Anerkennung eines gegenständlichen Gefühls liegt vornehmlich in der platonischen Lehre von dem *Ἔρως* als philosophischem Zeugungstriebe; wonach er begehrt, ist die klare Einsicht, welche er aber als dunkle schon besitzen muß, um sie zu verstehen. Auch ein sinnlich geistiges Gefühl kennt Plato, auch wenn er es mit diesem Namen nicht bezeichnet, denn nach ihm theilt der *νοῦς* sich auch dem *ἐπιθυμητικόν* mit, und der Sitz dieser Mittheilung ist die Leber, aus welcher die Ahnungskraft *μαντεία* und der *ἐνθουσιασμός* hervorgehen. Es hängt hiemit zusammen die platonische Lehre, daß die Tugend nicht lehrbar sey, und namentlich weist auf diese unmittelbare Erkenntnißquelle des Gefühls jener Ausspruch hin, wonach das wahrhaft Gute durch den Umgang mit demselben gepflegt, als ein unmittelbares Licht in der Seele hervorbricht (ep. 7. p. 460 ed. *Becker*): *οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γενομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.* — Der weitschichtige Gebrauch des lateinischen sensus umfaßt auch das natürliche moralische Gefühl, die Sinnesweise, sensus communis, sensus hominum.

In der Uebersetzung der LXX findet sich *αἴσθησις* häufig in der Bedeutung: »Einsicht,« namentlich in den Sprüchw. z. B. 1, 4. *εὐσέβεια ἀρχὴ αἰσθήσεως*, Sprüchw. 12, 24. braucht Symmachus statt dessen *γνῶσις*, bei J. Sirach, z. B. 20, 17.: *ὀρθὴ αἴσθησις* »die gesunde richtige Einsicht.« In der einzigen Stelle des N. Test., wo es vorkommt, Phil. 1, 9., findet es sich neben *ἐπίγνωσις*, wo die Ausleger nach Luther, selbst Meyer, »Erfahrung« übersetzen, wo es indeß näher liegen würde, den Sprachgebrauch der LXX anzunehmen. — Im patristischen Zeitalter ist der Sprachgebrauch zwar nicht genau psychologisch fixirt, doch findet sich im Allgemeinen *αἴσθησις* und sensus, wo wir von gefühlsmäßiger Einsicht sprechen würden. Origenes c. Celsum spricht 1, 48; 7, 34. von einer *Θεία αἴσθησις* der Seele, wodurch erleuchtete Männer ebenso das Uebersinnliche wahrnehmen, wie Andere durch das sinnliche Wahrnehmungsvermögen die sinnlichen Gegenstände. Er beruft sich dabei auf Sprüchw. 2, 5.: *αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις*, wo aber unsere Uebersetzung *ἐπίγνωσιν Θεοῦ* hat. Clemens, Strom. IV. S. 333 ed. Potter, sagt von den Handwerkern: *τοῦ περὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπολαύουσι περίττου.* Wie der Bildhauer sich des Tastsinns erfreut, der Musiker des Gehörsinns, so schreibt er dem wissenschaftlichen Menschen die *συναίσθησις* zu als das Vermögen des *εὑρετικὸν καὶ ἐπινοητικόν*: die *συναίσθησις* ist ihm hier der innere Sinn, wie er denn ausdrücklich sagt, daß sie sich zur *ἐπιστήμη* ausbilden könne*). In verwandtem Gebrauch heißt es an einer Stelle des Dionys. Alexandrinus bei *Euseb.* praep. ev. p. 788 D: »Wenn der Atomist *συνῃσθημένος ἑαυτοῦ* seyn könne (das ist also hier: „auf sein innerstes Selbstbewußtseyn zurückgehen«), so würde er nicht die Atome, sondern den Vater aller Dinge anbeten«. Das den Willen begleitende Gefühl wurde auch durch *κίνησις*

---

*) Die Belege für die lexikalische Bedeutung von *συναίσθησις* ist erweitert worden durch die neuen Beiträge in der Dindorf'schen Ausgabe des Thes. Steph. Ohne nähere Angabe findet sich hier auch der Ausspruch des Dion. Theol.: *οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς ἑαυτῶν συνησθήμεθα καὶ ἴσμεν.*

ausgedrückt. *Φιλανθρωπότερον*, heißt es bei Theodoret, hist. ecc. 1, 8., *κινηθείσης τῆς ἁγίας συνόδου*, „indem sie menschenfreundlicher gestimmt worden;“ Gregor Nyss. c. Eunom. I. p. 6. spricht von einer *διάνοια εὐσεβῶς κινουμένη*, wie Justin von der Inspiration der Propheten den Ausdruck hat: *κινοῦντος αὐτοὺς Θείου λόγου*. Apol. I, 36. Der Gnostiker Appelles, mit seinem Monotheismus in die Enge getrieben, antwortet bei Eusebius, hist. eccl. 5, 13.: *τὸ δὲ πῶς ἐστιν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον*. — Dem Sprachgebrauch der latein. Väter kam schon der herrschende von sensus entgegen. So spricht denn Tertullian von dem publicus sensus, quo duce anima Deum datorem suum novit, durch welchen die Seele natürlicherweise von ewiger Wahrheit weiß (de anima c. 2.). Augustin führt den in der Mystik zur Herrschaft gekommenen terminus: *interior* sensus ein. Er sagt (de civ. Dei XI, 27.): habemus enim alium interioris hominis sensum, istis (sensibus corporalibus) longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus, justa secundum intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem. — Vorzüglich auf der Basis Augustins entwickelt sich die abendländische Mystik. Sie befaßt das zuständliche und das gegenständliche Gefühl in den Benennungen sensus, sentimentum, affectus, gustus. Affectus schließt unmittelbar den praktischen Antrieb mit in sich: Bernhard app. de consc. c. 29. erklärt affectus: spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad Deum inclinatio. Der mit dem gustus identificirte sensus führt zwar mittelbar ebenfalls den praktischen Trieb mit sich, bezeichnet indeß eigentlich nur das auf sich selbst und seinen geistigen Inhalt sich beziehende Gefühl, welches daher auch als ein modus cognoscendi bezeichnet wird, wie freilich auch in Betreff des amor geschieht. Gerson de monte contempl. c. 10.: iste sapor seu *gustus* vel *affectus* aut spirituale illud *sentimentum* potest dici fore unus modus cognoscendi, quia amor ipse cognitio est. Die volle Unmittelbarkeit dieses sensus, welche sich dem begrifflichen Ausdrucke entzieht, ist über die verständige Einsicht weit erhaben. Hugo a. St. Victore. f. 378. c. 1. 2. (ed. Paris 1526.): qui autem spiritum Dei in se habent et deum habent hi deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo Deus videri potest: et sentiunt non in alio vel secundum alium quod ipse est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praesens est. Nec tamen id dici potest, quia *ineffabile* est, quia *incogitabile* est: et *sentitur* et non exprimitur. Dadurch daß diese mystische Theologie im Gefühle ruht, ist sie nach Gerson von allen andern Wissenschaften unterschieden: habet hanc proprietatem theologia mystica, quod in *affectu* reponitur, omnibus aliis scientiis repositis in *intellectu* (de myst. Theol. prael. cons. 8.). — Aber nicht bloß die mystische Theologie, sondern die Theologie und der Glaube überhaupt läßt sich bei Thomas (anders bei Scotus) als in der pia affectio begründet ansehen, indem zum Glauben ein motus voluntatis ad primam veritatem et summum bonum gehört, welcher den assensus erzeugt (Summ. theol. II, 2. 9. 4. 5.).

Die deutsche mittelalterliche Mystik, meist praktischer Art, spricht von dem Fühlen insbesondere als zuständlichem Innewerden, und verlangt die Verläugnung desselben, wie es bei Meister Eckard heißt: „Ich achte nicht für groß Gottes Empfinden, Fühlen oder Einleuchten, denn Ein Ding, dazu mir der gute Gott durch seine Liebe geholfen hat, daß ich alle Unart meiner Natur zumal überwunden habe, Freude und Jammer, Liebe und Leid u. s. w.“ (bei Tauler, Predigten 1826. I. S. 100). Wie Abraham von aller Freundschaft ausgehen mußte, so soll der geistliche Mensch von aller Bewegung, von Freude und Leid u. s. w. sich befreien (Tauler, Pred. I. S. 93). Ist er aber so ausgegangen von aller Creatur, so sinkt er in sich selbst in den göttlichen Abgrund, wo „Gott ihm gegenwärtig wird, und die Ewigkeit wird hier befindlich (empfindlich) und schmecklich empfunden*) (III. S. 71). So ist also das gegenständliche Gefühl des überkreatürlichen Gottes das letzte Resultat der Verläugnung des zuständlichen Fühlens des kreatürlichen Daseyns.

*) Empfinden, nach der Analogie von empfangen, antworten ist = entfinden, d. i. entgegenfinden, vorfinden, setzt also den schon gegebenen Gegenstand oder Zustand der Empfindung voraus.

Den mit den Mystikern vertrauten Reformatoren konnte hienach die Bedeutung der Gefühlssphäre für die Religion nicht unbekannt seyn. Zwar nicht häufig, aber doch brauchte Luther in seiner Bibelübersetzung „Fühlen“ auch vom geistigen Gefühl, namentlich der Sünde, Jes. 59, 12. Er brauchte mehrfach das Wort gleichbedeutend mit „Empfindung,“ wo er warnt, sich allein auf das „Gefühl“ zu verlassen, statt sich an das Wort zu halten. „Wenn's nach dem Fühlen gälte, so wäre ich verloren, aber das Wort soll über mir und aller Welt Fühlen gelten und bleiben, wie gering es auch scheint, und dazu schwächlich von uns geglaubt wird (zu 1 Kor. 15.).“ Dennoch verlangt er auch, daß die Seele fühle, wo die Stimme des Herrn sie ruft, und versteht unter dem Abbarufen Röm. 8. das Gefühl der Vaterliebe Gottes. „Hier ist nun einem jeglichen wahrzunehmen und zu prüfen, ob er den heiligen Geist auch fühle, und seine Stimme vernehme in ihm, denn St. Paulus spricht hier: wo er in dem Herzen ist, da ruft er Abba“ (Walch XII. 328). Das Zeugniß des heil. Geistes setzt er in die Erfahrung, und diese in das Gefühl: „Solch Zeugniß gehet also zu, daß wir die Kraft des heil. Geistes, so er durch's Wort in uns wirket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort übereinstimmt“ (Walch XII. S. 1046). Die obsignatio spiritus wird von Melanchthon zu Röm. 8, 10. erklärt: fiducia et laetitia in corde praelucente voce evangelii. Auch noch Quenstedt spricht von einem oleum laetitiae, quo unguuntur fideles, als Kennzeichen jener obsignatio (theol. dogmat. III. p. 572) und das testimonium sp. s. im Gefühl erstreckt sich nach den alten Dogmatikern über das Zeugniß von der Kindschaft hinaus auf die Kraft des Schriftworts überhaupt. Bücher: „Wenn wir die Bewegung des heil. Geistes in Reue und Angst über die Sünde, in Erkenntniß des Heils, in unbezweifeltem Beifall, kindlichem Vertrauen .. in uns finden, wie sie in Gottes Wort beschrieben werden, so ist dieses eine empfindliche Erfahrung des heil. Geistes“ (bei *Wernsdorf*, disp. I. p. 262). Balduin zu Röm. 8, 16. erklärt, daß die *novi motus* die nova vita beweisen, quemadmodum ex respiratione certo colligere possumus, vitam in homine adhuc esse. Mit besonderer Klarheit spricht über dieses Gefühlszeugniß für die Schriftwahrheit ein reformirter Theologe aus dem Ende des 17. Jahrhdts., Melchioris, nach welchem die fides auf dem sensus beruht, den er mit der conscientia identisch nimmt: Judicium pendet a *conscientia* a spir. s. *excitata*, directa, veritatisque amore imbuta, cui se revelata veritas iis probat rationibus, quas illa ad se ipsum attendens certas habere potest, atque indubitatas (Opp. de demonstratione II. p. 554). — Der Pietismus legte auf dies Gefühlsmoment, insofern die Unaussprechlichkeit desselben als Zeugniß für seine Klarheit angesehen wurde, ähnlich wie der Mysticismus einen ganz vorzüglichen Nachdruck. Spener zu Röm. 8, 16.: „dies Zeugniß ist nun das Fundament des höchsten Trostes, aber hievon kann wenig geredet werden, denn Niemand verstehet es, als wer es fühlt.“ Desto bedenklicher wurde dem Pietismus gegenüber die Orthodoxie gegen dieses Gefühlsmoment in der Religion und aus der Erklärung, welche Wernsdorf von dem testimonium spiritus gibt, wurde es gänzlich entfernt (disput. II. p. 253). Eine Abhandlung desselben Epigonen der Wittenberger Orthodoxie de gustu spirituali bemüht sich diesen gustus vor allen schwärmerischen Auffassungen zu sichern (disput. I. p. 1146).

Seit der pietistischen Periode wird von Manchem in die „süße Empfindlichkeit der Gnade Gottes“ das sicherste Zeichen der Wiedergeburt gesetzt, wogegen sich Spener erklärt in den „letzten Bedenken“ (I. 231. 192). Ueber die Frage nach dem eigentlichen formale des geistlichen Lebens urtheilt er mit sittlicher Nüchternheit, daß dasselbe nicht in jenes Freudengefühl zu setzen sey, sondern nach 2 Petr. 1, 4. in die göttliche Natur, aus welcher die neue Erkenntniß und die neue Willensneigung hervorgehe (Bedenken I. S. 192). Auch außer den pietistischen Kreisen bricht sich aber am Anfange des 18. Jahrhunderts die Anerkennung der religiösen Bedeutung des Gefühls Bahn. In einem Anhange zu seiner instit. theol. et moral. spricht sich M. Pfaff über den sensus oder gustus spiritualis aus, den er sich nicht scheut, mit dem von den Quäkern gebrauchten

Ausdrucke lumen spirituale zu benennen: nec est quod dicas, ita ad spiritum privatum ita ad lumen quoddam internum, idque fanaticum hominem adduci. Erraverit profecto, qui hoc somniaverit, sc. spiritus iste, qui sensum illum spiritualem, qui gustum illum nobis largitur, omnibus fidelibus est communis, lumenque hoc tam non est fanaticum et imaginarium, *ut sine illo nulla realis et solida conversio consistere possit* (§. 3.). — Einseitiger noch als im Pietismus wird die Religion auf das Gefühl der Wahrheit zurückgeführt im Herrnhutianismus.

Aber seit der Mitte des Jahrhunderts kommt einerseits der Moralismus, andererseits der Utilitarianismus in Kraft. In dem Maße, als die Zuversicht zu einer Wahrheit des Gedankens schwindet, verliert sich auch die zu einem objektiven Inhalte des Gefühls. Schon Mosheim in der Sittenlehre (V. S. 556) warnt im Interesse der Moralität davor, irgend etwas andres zum Kriterium der Wiedergeburt zu machen, als die sittliche Wirkung des Glaubens. Im Interesse des Utilitarianismus findet Pluche Réaumur's Erfindung, die Motten aus den Tapeten zu treiben, verdienstlicher, als die Metaphysik von Leibnitz, in demselben Interesse schreibt Adelung seinen Aufsatz von der Nützlichkeit der Empfindungen. Es bleibt für das Gefühl keine andere Kategorie mehr übrig, als die der dunklen Vorstellungen. „Wir fühlen nicht mehr, sobald wir denken, der Affekt verschwindet, sobald die Begriffe aufgeklärt werden,“ heißt es bei Mendelssohn über die Empfindung (Vermischte Schriften I. S. 9), so Plattner, Neue Anthropologie §. 608, Eberhard, allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Ueber diesen Standpunkt der Betrachtung ist auch Maaß und Krug nicht hinausgekommen. Auf ihm bewegen sich auch Spalding's Gedanken über den Werth der Gefühle, 1761. Er spricht in der dritten Auflage selbst von aufgeklärten und unaufgeklärten Empfindungen, von der Einsicht in die Wahrheit müsse stets die Empfindung ausgehen, und nur Rechtschaffenheit sey das Kriterium des Gnadenzustandes.

Aber in der Philosophie bahnt sich eine richtigere Würdigung an. Bis auf Wolf hatte die Philosophie nur zwei sogenannte Vermögen der Seele anerkannt: Verstand und Wille oder Begehren. Tetens fügt das Gefühl hinzu als „den innern Sinn für das Angenehme und Unangenehme“. So nun auch Kant in der Kritik der Urtheilskraft S. XXII.: „Alle Seelenvermögen können auf die dreie zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen, das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.“ Nun aber hatte Kant in der Kritik der Urtheilskraft auch auf ein Gebiet aufmerksam gemacht, welches weder auf die theoretische noch die praktische Vernunft zurückgeführt werden kann: in der Aesthetik wird das Schöne und Erhabene gefühlt und in der Erscheinung das Unendliche im Endlichen angeschaut. Hier gibt es also ein Verhalten zur Idee im Gefühl, ein gegenständliches Gefühl. An diesem Punkt der Kantischen Aesthetik wird von Fries angeknüpft. Auf das Gefühl ist nach ihm die ästhetisch religiöse Weltbetrachtung gegründet, nach welcher die höchsten Ideen durch den Glauben anerkannt und in der Erscheinung geahnet werden. „Von Erkenntnissen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahnung läßt uns die Ewigkeit in der Erscheinung anerkennen.“ Ein unmittelbares Vermögen des Ewigen, und zwar im Widerspruch mit dem mittelbaren Erkennen durch den Schluß lehrt Jacobi, und nennt es Vermögen des Glaubens, später Vernunft, zuletzt — zu dem Sprachgebrauch von Fries übergehend — Gefühl (Einl. in s. philos. Schriften II, 61.). „Und so gestehen wir denn ohne Scheu, daß unsre Philosophie von dem Gefühl, dem objektiven und reinen ausgeht, daß sie seine Autorität als die allerhöchste anerkennt und sich als Lehre von dem Uebersinnlichen auf diese Autorität allein gründet.“

Unter dem Einflusse dieser philosophischen Gefühlslehre bildet sich der Rationalismus aus. Es ist ein Irrthum, sich denselben nur als System des verständigen Räsonnirens vorzustellen. Von der Wolf'schen Zeit her sind wohl noch einige dem demonstrativen Wissen treu geblieben, so Röhr, Briefe über den Rationalismus S. 94. 74. Aber die

vornehmsten Repräsentanten, welche der Rationalismus — von entschiedenen Kantianern abgesehen — gehabt hat, gehören dem Gefühlsstandpunkte von Fries und Jacobi an. Die Philosophen, auf welche Wegscheider am meisten sich beruft, sind die Schüler Jacobi's Gerlach, Bouterweck, Salat, hie und da Fries. Wohl legen sie in stumpfer Consequenz auch dem Verstandesräsonnement eine nicht geringe Bedeutung bei, dringen darauf, daß dasselbe dem Glauben zur Seite gehen müsse, wie auch Mendelssohn zugegeben hatte, daß die Vernunft sich „an dem gesunden Menschenverstande zu orientiren habe", dennoch wird der Vernunft das Vermögen zum stricten Beweise übersinnlicher Dinge abgestritten, und der Glaube auf ein „unmittelbares Nöthigungsgefühl zurückgeführt." „Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen" hatte Gabler, einer der scharfsinnigsten unter jenen ältern Rationalisten, die Religion definirt. Ueber den letzten Grund religiöser Wahrheit erklärt er mehrfach und auch im neuesten Journal für auserlesene Theologie V. S. 25: „Alle Erkenntnisse müssen sich auf gewisse nicht weiter zu erweisende Grundsätze, die wir an einem eignen Nöthigungsgefühle für Uraussprüche der allgemeinen Vernunft (des gesunden Menschenverstandes) erkennen, zurückführen lassen, wenn sie wahr seyn sollen. Was diesen Aussprüchen widerstreitet, ist falsch." Eine *fides* religiosa verlangt Wegscheider (instit. §. 2.), als ein sensus quidam necessitatis (Gefühl der Nöthigung) und erklärt diese fides für den letzten Grund der Religion; wie aber Mendelssohn verlangt hatte, daß seine demonstrative Vernunft sich vom gesunden Menschenverstande corrigiren lasse, so wird auch hier aller Nachdruck darauf gelegt, daß die recta ratio immer zur Seite gehen müsse, wiewohl dann doch ausgeführt wird, daß dieselbe, wenn sie mit den ewigen Wahrheiten sich beschäftige, in Antinomien gerathe.

Der Rationalismus, obwohl er mit Fries und Jacobi ein gegenständliches Gefühl statuirte, hatte dies doch aus Furcht vor dem Mysticismus gleichsam nur widerwillig gethan, und am Ende doch nur das ganze Gewicht auf das Räsonnement des gesunden Menschenverstandes fallen lassen. Der Supranaturalismus, wie z. B. bei Bretschneider, Reinhard (Moral I. §. 36 ff.) hatte nur das zuständliche Gefühl der Lust und Unlust anerkannt*), nur von de Wette war die Fries'sche Lehre in die systematische Theologie eingeführt worden, und wurde in der ganzen literarisch so fruchtbaren Laufbahn dieses Theologen bis an's Ende festgehalten. Er hatte auch die Unklarheit aufgehoben, welche bei Fries noch über das Verhältniß des Gefühls und Willens zur Religion geblieben war: er hatte sie ganz in das Gefühl, d. i. „die ästhetische Weltanschauung" gesetzt, wobei der Unterschied zwischen Religion und Kunst völlig verschwand. — So verschiedenartige Faktoren wie der Geist der Brüdergemeinde, Spinoza**) und Jacobi, von welchem letztern Schleiermacher bekennt, mehr gelernt zu haben, als er sich vielleicht bewußt sey, mußten zusammenwirken, um die Schleiermacher'sche Gefühlslehre zu erzeugen, deren Einfluß bis gegenwärtig auch in den unter einander entgegengesetzten Systemen der neuern Theologie fortwirkt. Von den Theologen ist das, was Schleiermacher unter Gefühl verstand, vielfach mißdeutet worden, indem die hier unentbehrliche Vergleichung der Dialektik unterlassen wurde; auch das Urtheil von Philosophen wie Schaller, Zeller, ist nur beziehungsweise richtig. Am richtigsten Weissenborn, „Vorlesungen über Schleiermacher's Dogmatik und Dialektik." 1847. 2. Th. Irrig ist es, das Schleiermacher'sche Gefühl lediglich in den Gegensatz von Lust und Unlust zu setzen, mithin zu einem bloß zuständlichen zu machen, da es doch nur das sinnliche, gegensätzliche

*) Auch die Schrift: „Erster Versuch in der Theorie des Gefühls" 1831 von Ed. Schmidt geht nur von dieser Fassung des Gefühls aus, obwohl psychologisch demselben eine höhere Bedeutung zuerkannt wird: „Nicht Begriffe und Triebe sind uns angeboren, sondern das Vermögen von der Beschaffenheit des Objekts angenehm oder unangenehm afficirt zu werden, und in Folge dessen daran zu glauben, sie zu begehren oder das Gegentheil."

**) Erdmann, Vermischte Aufsätze, S. 70: „das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl ist nur ein Versuch, das als einen subjektiven Zustand zu setzen, was der Spinozismus als objektives Verhältniß behauptet hatte, die Substanzlosigkeit der Einzelnwesen."

Selbstbewußtseyn ist, welches auch in diesem Gegensatz befangen ist. Allerdings wird von Schleiermacher ausdrücklich verneint, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn ein gegenständliches sey, aber nur die reflexionsmäßige Vergegenständlichung oder Objicirung soll hiemit bestritten werden. Vielmehr ist in jedem Gesetztseyn unsres Geistes ein Anderes mitgesetzt, „in jedem Selbstbewußtseyn sind zwei Elemente, ein Seyn und ein Irgendwiegewordenseyn; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtseyn außer dem Ich noch etwas Andres voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtseyn nicht gerade dieses seyn würde." Nun finden wir in unserm Selbstbewußtseyn ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, und das, „worauf wir reflectirend dieses unser Soseyn zurückführen," nennen wir Gott. Insofern kann man wohl auch sagen, „Gott sey uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise" (Glaubenslehre I. §. 4.). „Vermittelst des religiösen Gefühls ist der Urgrund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind" (Dialektik S. 430). Gott nämlich ist uns in uns selbst gegeben, „in den Ideen, welche die Gewißheit der Identität des Idealen und Realen in uns tragen, also des transcendentalen Grundes; außer uns in den Dingen, insofern in jedem Einzelnen vermöge des Seyns und Zusammenseyns die Totalität gesetzt ist, also auch der transcendentale Grund mit" (Dialektik §. 216.). Wir dürfen nicht vergessen, daß „Gott und Welt nur zwei Werthe für dieselbe Forderung," die Welt die Totalität der Vielheit, Gott die negative Einheit dieser Vielheit. — Apologie und scharfsinnige Fortbildung hat diese Gefühlslehre bei Twesten und namentlich Nitzsch gefunden, dessen verdienstliche Darstellung im System der christlichen Lehre §. 9 ff. besondere Berücksichtigung verdient.

Wie schroffe und ungerechte Behandlung auch das Schleiermacher'sche Gefühl anfänglich von Hegel erfahren mußte, so hebt doch schon Nitzsch §. 10. hervor, daß die Berührungspunkte zwischen beiden Denkern nicht fehlen.

Darin kamen beide überein, im Gefühl die subjektiv zuständliche und die objektiv gegenständliche Seite anzuerkennen: nur darin besteht der Unterschied, daß das Gefühl bei Schleiermacher, entsprechend seinem Begriff der Gottheit die leere Indifferenz und nicht der produktive Grund des Geistes ist. Von Hegel'scher Seite aber wurde Schleiermacher so gemißdeutet, als ob er von keinem gegenständlichen Gefühl etwas wüßte, andrerseits wurde Anfangs wenigstens von Hegelianern Hegel so aufgefaßt, als ob der Moment des Aufgehens des Denkens auch der des Untergehens des Gefühls seyn müßte. Dieses Mißverständniß war von Hegel selbst veranlaßt worden, welcher — überwiegend nur auf den theoretischen Prozeß des Geistes gerichtet — in der Regel vom Gefühl so sprach, als ob es mit dem theoretischen Gefühle identisch sey. Die zweite Auflage der Religionsphilosophie hat sich hier berichtigend ausgedrückt: „Wenn in das Selbstlose eine andere Qualität eindringt, so hat dieses Ding auch diese Qualität bekommen, ich aber als fühlend erhalte mich in dem, was in mich eindringt. Es ist Gefühl irgend eines Inhaltes, und zugleich Selbstgefühl" (Rel.-Phil. I. 122. 133). Rosenkranz will für das zuständliche Gefühl das Empfinden an die Stelle treten lassen: „Es ist früher bemerkt worden, daß das Wort Gefühl überhaupt mehr auf den objektiven Inhalt, weniger auf die subjektive Zuständigkeit gehe, welche mehr im Empfinden sich ausdrückt" (Psychol. S. 244). An einem Orte wird von Hegel ausdrücklich Vorstellung und Gefühl unterschieden und verlangt, daß das Vorgestellte im Gefühl qualitative Bestimmtheit des Subjekts wäre: „Habe ich die Religion nur als Vorstellung, so ist ihr Inhalt vor mir, ich bin nicht so durchdrungen vom Gegenstande, daß er meine qualitative Bestimmtheit ausmachte" (Beweise vom Daseyn Gottes S. 385). Auf der Basis der Feuerbach'schen Religionstheorie, doch auch mit wesentlicher Berichtigung derselben, ist von Zeller das Gefühl in seinem Verhältnisse zur Religion näher bestimmt worden, mit dem Ergebnisse, daß in der Religion ein pathologisches Verhalten zu der Vorstellung der Gottheit stattfinde und zwar lediglich mit dem Zwecke der Selbstbefriedigung des Subjekts" (Ueber das Wesen der Religion in den theol. Jahrb. 1845. H. 3.). **Tholuck.**

Geheimlehre, s. Arcan-Disciplin.

Gehenna (*Γεέννα*, auch *Γέεννα*, wiewohl nicht richtig, da die griechische Wortbildung ohne Zweifel aus der chaldäischen גֵּהִנָּם, vgl. Lightf. p. 265, entstanden ist), einer der beiden Ausdrücke des Neuen Testaments für Hölle, nämlich Matth. 5, 29. 30; 10, 28; 18, 9; 23, 15. Mark. 9, 43. 45. Luk. 12, 5. Jak. 3, 6. und zwar, im Unterschiede von *ᾅδης* nur da gebraucht, wo entweder eine der vornehmsten Qualen der Hölle selbst oder die Gesinnung eines höllischen Quälers angezeigt werden soll. Die angeführten Stellen des N. Test. zeigen deutlich, daß es ein bereits volksthümlicher Ausdruck für Hölle war, dessen sich Jesus und die Apostel bedienten; daraus zu folgern aber nach der schlechten Accommodationstheorie, daß dem gebrauchten Bilde kein reeller Zustand der Verdammten im Sinne Jesu und der Apostel zu Grund liege, ist man keineswegs berechtigt. Entstanden ist jener chaldäische und griechische Ausdruck aus dem hebräischen גֵּי הִנֹּם (Jos. 15, 8.), vollständig גֵּי בֶן־הִנֹּם oder im Chetib גֵּי בְנֵי הִנֹּם (2 Kön. 23, 10.) ودى جهنم, dem Namen eines höchst anmuthigen, fruchtbaren Thales im Südwesten und Süden von Jerusalem, welches in den Zeiten, da die Juden dem Molochsdienste sich ergaben, dazu dienen mußte, daß sie hier dem einen auf den Hinterfüßen stehenden Ochsen vorstellenden eisernen Moloch ihre Kinder in die glühend gemachten Arme legten, indessen rauschende Musik das Jammergeschrei derselben übertönte (2 Kön. 23, 10. Jer. 7, 31; 19, 5. 6; 32, 35.); die liebliche Gegend wurde darum später also verabscheut, daß die aus Babylon Zurückgekehrten Leichname und Scheusale aller Art hieher warfen und um dieselben zu verbrennen, ein fortwährendes (darauf bezieht sich auch das Wort Jesu »und ihr Feuer nicht verlöscht«) Feuer unterhielten. Man hat die Lage dieses Thals früher im Südosten Jerusalems gesucht (so noch Gesen. im Lex. Art. גַּי und im Anhang dess. Art. גֵּי בְנֵי הִנֹּם) oder doch die südöstliche Kidronniederung noch dazu gerechnet (so Cotovicus in s. itiner. hierosol et syr. p. 260, auch Sieber auf s. Karte von Jerusalem); man hat auch das Thal Rephaim damit vermengt, indem man dasselbe schon im Süden des Zion beginnen ließ (vgl. die Karte von Grimm), während dieses von Bethlehem her von S. nach N. führende Thal nur dem Zion gegenüber mündet in das Thal Hinnom und nach Jos. 15, 8; 18, 16. derselbe Berg (wie Korte auf seinem Grundriß angibt, der Gihon), welcher das Thal Hinnom westlich begrenzt, das Thal Rephaim nördlich begrenzt zu haben scheint. Nach Jer. 19, 2. lag es vor dem Ziegelthor (nach *Schultz*, Jerus. p. 39. ist jetzt noch ein Lager von weißem Thon an der Südseite des Berges Zion, wozu die Lage des Töpferackers, wahrscheinlich einer Thongrube mit Ziegelbrennerei, in Jer. 19. stimmt und woher das Thor seinen Namen gehabt zu haben scheint); nach Jos. 18, 16; 15, 8. führte durch das Thal Hinnom die Grenze der Stämme Juda und Benjamin; nach Neh. 11, 30. waren Beerseba und Thal Hinnom die beiden Grenzpunkte des Stammes Juda (s. *Wilh.* Tyr. 8, 2. in der Gest. Franc., Korte N. 161. 186. Brocke II, 38. und vgl. Reland, Paläst. 353.). Der Anfang der Einsenkung des Thales Hinnom liegt im Westen von Jerusalem, südlich vom Wege nach Joppe; seine anfänglich südliche Richtung wendet sich aber an der westlichen Ecke des Zion nach Osten und fällt nicht weit von den Gräbern der Könige in das tiefer liegende Thal Kidron ab (Robinson, N. II, 38 ff.). Die durch jenen Molochsdienst berüchtigtste Stelle des Thals Hinnom (welche Josias ausdrücklich hatte profaniren lassen, 2 Kön. 23, 10. Jerem. 7, 31; 19, 6. 13. 14. vgl. Jes. 30, 33.) hieß Thopheth (תֹּפֶת, *Τοφέθ*, *Τοφθά*, *Ταφέθ*) vom chaldäischen תּוּף = ausspeien, vgl. *Bötch.* de inferis I. p. 80. 85) und ist gerade diese (von Robins. N. I, 365. 366. als eine mit Gärten und Hainen erfüllte Felsenschlucht geschilderte) äußerste Stelle, da das Thal Hinnom zur Kidronniederung abfällt. Hieronymus sagt (ad Jer. 7, 31.): Illum locum significat, qui Siloe fontibus irrigatur et est amoenus atque nemorosus hodieque hortorum praebet delicias (im Sommer mangelt übrigens auch hier das Wasser). Eusebius sagt (Onom. unter *Θαφέθ*): *Ἐν προαστείοις Αἰλίας εἰς ἔτι νῦν δείκνυται ὁ τόπος οὕτω καλούμενος, ᾧ παράκειται ἡ κολυμβήθρα τοῦ κναφέως καὶ ὁ ἀγρὸς τοῦ κεραμέως, ἢ τὸ Ἀχελ-*

δαμὰχ χωρίον. Ueber diese Zusammenstellung vgl. den Art. Hakeldama. Die beiden Ableitungen des Namens Hinnom, welche, die erste von Hitzig (Jerem. p. 67 von נחם, wobei man eine Umstellung der Radicale annehmen müßte), die andere von Böttcher (de inferis I, p. 82. 83. von אָנַן, woraus חָנַן und daraus הִנֹּם) dasselbe als Appellationen Gestöhn, Gewimmer fassen, und womit Winer (Bibl. Realwörterb. s. d. betreff. Art.) sich einverstanden erklärt, haben sachlich viel für sich, sprachlich wohl ebensoviel gegen sich; die alte Annahme der Ableitung von einem gewissen Hinnom ist doch die ungezwungenste, wenn sich auch allerdings hierüber nichts Gewisses mehr ermitteln läßt. Pf. Pressel.

Gehon, s. Gihon.

Gehorsam, die Unterordnung des eigenen Willens und zwar nicht sowohl unter ein Gesetz, als unter einen persönlichen Willen. Er hat seine Stelle, als Pflicht und Tugend, in der christlichen Sittenlehre, als besondere Nächstenpflicht im Gebiete des Hauses, der Ehe und des Staates, kurz im Umfang des vierten Gebotes. Grundtugend ist die Pflicht des Gehorsams im Verhältnisse der Kinder zu den Eltern. Die natürliche Unterordnung derselben wird durch den Gehorsam eine freie oder sittliche. Somit ist das Gehorchen der Kinder allerdings darin begründet, daß ihr Leben nur erst ein integrirender Theil eines Gesammtlebens ist (Schleiermacher, die christliche Sitte S. 232.). Aber der Gehorsam als Unterwerfung des Willens geht daraus nur hervor, soferne dieses Theilhaben zugleich eine persönliche Abhängigkeit in natürlicher Liebe ist. Der Gehorsam des Kindes erwächst so aus der Dankbarkeit desselben und aus seinem Glauben an die Autorität der Eltern; daher Rothe der Pflicht des Gehorsams die der Ehrfurcht vorangehen läßt (Theolog. Ethik, III. Band, S. 705 ff.) und vor der Erziehung zum Gehorsam die Pflege der Pietät von den Eltern verlangt (ebend. S. 694). Im Wesen des Gehorsams liegt es, daß er ein unbedingter seyn muß; dies hindert nicht die Freiheit desselben. Die Freiheit setzt Erkenntniß der Pflicht selbst voraus, diese aber ist wohl zu unterscheiden von der Reflexion über die einzelne Forderung. Der Fall aber, in welchem der kindliche Gehorsam durch die Unsittlichkeit und Gottwidrigkeit der Forderung aufgehoben wird, setzt nicht dem Gehorsam eine Grenze, sondern er hebt die ganze natürlich-sittliche Voraussetzung desselben auf. Als Grundpflicht des kindlichen Verhältnisses ist der Gehorsam zugleich das größte Erziehungsmittel der sittlichen Persönlichkeit. Der Mensch ist des rechten Gebrauches seiner Freiheit fähig geworden, so bald er sich selbst bis zum völligen Gehorsam beherrschen gelernt hat. Dies führt aber auch darauf, daß die Pflicht eine vorübergehende ist. Wie sich die natürliche Unterordnung des Kindes auf natürlichem Wege ausgleicht, so soll bei richtiger Entwicklung auch die sittliche Unterwerfung mit der sittlichen Reife von selbst aufhören. Was dann noch bestehen bleibt, das ist eben nur das allgemeine Band der Pietät der Kinder gegen die Eltern. — Im Alten Testament ist diese Kindespflicht vom vierten Gebote aus Element der ganzen Gesetzgebung geworden, als göttliche Lebensweisheit vorzüglich in den Sprüchen verkündet; im Neuen Testament ist die vornehmste Bestätigung Jesu Matth. K. 15. gegeben, die klassische neutestamentliche Stelle für das Verhältniß ist das apostolische Wort, Ephes. 6, 1 ff. — Die Unterordnung und der Gehorsam des Kindes wiederholen sich noch einmal in der Ehe im Verhältnisse der Frau zum Manne, nur bedingter, und hauptsächlich mit dem Unterschied, daß es sich hier nicht um die Persönlichkeit selbst, sondern nur um die Lebensstellung handelt. Ferner steht der Kindespflicht des Gehorsames sehr nahe die Pflicht der Dienstboten. Auch hier tritt eine thatsächliche Unterordnung ein, welche zum Gehorchen führt, und die Aufnahme der Dienenden in die Einheit und die Liebe der Familie muß den sittlichen Grund für einen wirklichen Gehorsam legen. Aber der Gehorsam ist doch immer hier nur ein berufsmäßiger, und durch den freien Eintritt und das Beharren in dem verpflichtenden Verhältniß bedingter, und eben dadurch beschränkter. In anderer Weise beschränkt ist er im Verhältnisse des Unterthanen zur Obrigkeit; hier ist die Gehorsamspflicht erst abgeleitet aus dem Rechts-Verhältnisse Aller im Staate, vergl. Rothe, a. a. O. §. 1173. Harleß, christl. Ethik §. 54.

Der Gehorsam hat aber seine Stelle in der christlichen Lehre nicht nur als Nächstenpflicht, sondern auch als grundlegende Pflicht im Verhältniß des christlichen Lebens zu Gott. Wie die Sünde nicht nur Uebertretung des Gesetzes, sondern Ungehorsam gegen Gott ist, so ist die Gerechtigkeit nicht nur Erfüllung des Gesetzes, sondern Gehorsam gegen ihn, Unterwerfung unter seinen Willen im Thun und im Leiden. Dieser persönliche Gehorsam als Prinzip der Gesetzeserfüllung schließt alle eudämonistische und heteronomische Verkehrung der sittlichen Verpflichtung aus, und die Reinheit seiner Auffassung ist der Triumph des wieder gewonnenen evangelischen Standpunktes in der Reformation (vgl. Conf. Aug. VI. u. XX.: „bona opera facere — propter voluntatem Dei", F. Conc. IV.: „debita obedientia"). Der Gehorsam wird nicht aufhören, auch wenn das Gesetz vollkommenes Eigenthum des Herzens geworden seyn wird. Denn es wird auch dann nicht ein Naturgesetz seyn, sondern ein Gesetz der Freiheit, und diese Freiheit steht in der Einstimmung in den Willen Gottes, oder im Gehorsam, welcher sein Vorbild und Urbild hat im Gehorsam des Lebens Christi, und weiter zurück in der ewigen Selbstunterordnung des Sohnes unter den Vater. — Soferne aber nun das sittliche Leben des Evangeliums von Christo selbst als ein mitgetheiltes abhängt, so ist es in seiner Ganzheit Gehorsam gegen Christum, wie denn sein erstes und umfassendes Gebot einst die Aufforderung zu seiner Nachfolge war, und heute noch für uns ist. Im Glaubensgehorsam gegen Christum ist dann Beides vereinigt: die bleibende und wesentliche Unterwerfung unter den Gotteswillen, der in ihm geoffenbart ist, und andererseits die Unterordnung des sittlich zu erziehenden Menschen unter den erziehenden Meister (vergl. Harleß a. a. O. §. 32.). Je reiner diese Verpflichtung festgehalten wird, desto klarer ist, daß die Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche, und selbst gegen die Autorität ihres Bekenntnisses nur eine abgeleitete, und durch den Gehorsam Christi bedingte seyn kann, wodurch sie eben das Maß empfängt, in dem sie mit der evangelischen Gewissensfreiheit geeinigt ist, vgl. Gal. K. 1. Und dies ist es, was die evangelische Auffassung von der katholischen unterscheidet, in welcher der Gehorsam gegen die äußerlich legitimen Aussprüche der Kirche unmittelbar mit dem Gehorsam gegen Gott und Christum zusammengeworfen wird. Daher denn auch in ihm wesentlich die Sicherheit der Seligkeit gefunden wird. Dieser Kirchengehorsam ist dann insbesondere Prinzip für den Priesterstand und wesentliches Mittel für die hierarchische Ordnung der Kirche. Und wie der Gehorsam als Gelübde des Mönchslebens seine Auszeichnung als höhere Tugend gefunden hat, so hat sich in der geschichtlichen Entwickelung erst bei den Bettelorden, dann im Jesuitenorden gezeigt, welche Bedeutung ihm eben hier als blindem Kirchengehorsam eignet.

C. Weizsäcker.

Geiger, Franz Tiburtius, gehört unter diejenigen Männer, welche an der Restauration der römisch-katholischen Kirche in neuerer Zeit erfolgreich gearbeitet haben. Er wurde 1755 zu Harting, ganz in der Nähe von Regensburg, geboren, und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Sein Vater, selbst ein einigermaßen wissenschaftlich gebildeter Mann, sorgte dafür nach Kräften und zog schon früh nach Regensburg, um namentlich seinen beiden Söhnen die dortigen Bildungsmittel und Erziehungsanstalten zugänglich zu machen. Hier waren es nun vornehmlich Ordensleute, welchen die Ausbildung Geiger's anvertraut wurde. Zuerst studirte er bei den Jesuiten; etwas später trat er in das Benediktinerseminarium zu St. Emmeran, welches gerade damals unter der Leitung des gelehrten Fürstabtes Frobenius, Herausgeber des Alcuin, in schöner Blüthe stand. Dennoch hatte der junge Geiger seine früheren Lehrer, die Jesuiten, so lieb gewonnen und behalten, daß er nach vollendeten Gymnasialstudien, die Aufnahme in den Orden nachsuchte. Sein Gesuch wurde willfährig aufgenommen, zugleich aber rieth man ihm, unter Hinweisung auf die drohende Unterdrückung der Jesuitensocietät, bei den Minoriten einzutreten, welche den jungen Mann für ihren Orden zu gewinnen trachteten. So wurde er denn Franziskaner und 1772 nach Luzern in das Noviziat geschickt. Ein Jahr später finden wir ihn wieder zu Regensburg, wo er Philosophie, d. h. hauptsächlich Ma-

thematik und Physik studirte. Aus dieser Zeit stammt jenes interessante Zeugniß, welches seine damaligen Lehrer über ihn an den Provincial des Ordens einsandten. „Diesen Frater, heißt es da, darf man zu jeder Stunde in der Nacht zum Spielen, zum Trinken, oder zum Studiren wecken, er wird jederzeit zu Allem bereit seyn.“ In Würzburg vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung durch das Studium der eigentlichen Theologie. Nun finden wir ihn nach einander zu Regensburg als Lehrer des Hebräischen, zu Offenburg als Docent der Poesie und Rhetorik, zu Freiburg im Uechtlande als Professor der Philosophie, zu Solothurn als Stiftsprediger und Professor der Theologie an der dortigen Schule seines Ordens. Hier brachte ihn die errungene einflußreiche Stellung in nahe und bedeutende Beziehung zu den zwei Parteien, welche sich beim Ausbruche der französischen Revolution so heftig befehdeten und in Solothurn durch die Herzogin von Liancour und den zurückgetretenen königlichen Gesandten Marquis de Verac vertreten waren. Jene revolutionäre Dame bot Geiger 20,000 Livres baar an, wenn er sich nur drei Jahre im Interesse der Revolution brauchen lassen wolle. Durch solches Mittel konnte aber unser Mann nicht gewonnen werden. Er stand entschieden zu den französischen Royalisten, während er so auch für die schweizerische Unabhängigkeit und die Sicherung gegen die republikanische Invasion einzutreten überzeugt war. Diese war nach seiner Meinung sicher abzuwenden, wären die englischen Gelder, die schon da lagen, patriotisch benützt worden. „Der Plan war: wir hätten unsere eben ganz umsonst abgedankten Schweizerregimenter aufstellen und noch 20,000 Scharfschützen dazuthun, in Frankreich eindringen und den König wieder auf den Thron setzen sollen, wo die Franzosen noch keine organisirte Armee hatten, wo selbst französische Cavallerie und ein ziemlicher Theil der Artillerie zu uns gestoßen wäre.“ So Geiger über dieses bemerkenswerthe politische Komplott, das einzige seines Lebens. — Im Jahre 1792 erhielt er eine theol. Professur in Luzern, dem Sitze der apostolischen Nunciatur, dem Centrum der römisch-katholischen Schweiz. Keiner seiner früheren Wirkungskreise kann diesem an Wichtigkeit verglichen werden. In seinem Lehramte gab es allerdings zu Anfang Schwierigkeiten, selbst harten Kampf. Seine frische, dem Scholasticismus abgeneigte Methode, seine in der Gnadenlehre nicht jesuitische Richtung brachte ihn hier, wie schon in Solothurn in Collision mit der alten Weise und dem Molinismus. Gegnerischerseits klagte man ihn sogar in Rom an. Doch dort hütete man sich wohl, sich den fähigen und überdem durchaus römisch-rechtgläubigen Mann zu entfremden, welchen man noch obendrein wieder nach Regensburg zu ziehen bemüht war. Die Curie bezeugte Geiger ihre volle Zufriedenheit, erhielt der Luzerner Nuntiatur einen sehr schätzbaren Arbeiter, und der von hier aus betriebenen Restauration der römischen Kirche in Deutschland und der Schweiz einen sehr rüstigen, zuverläßigen Kämpfer. Als Theologus Nuntiaturae hat er in vieler Hinsicht dem römischen Stuhle die allerwichtigsten Dienste geleistet. Viele weitgehenden Fäden der ultramontanen Bestrebungen lagen in seiner Hand; mit den bedeutendsten Führern der Partei stand er in genauer Verbindung; den mit Rom unterbrochenen, verbotenen Verkehr vermittelte er für manche Kirchenprovinz. Die Arbeiten, welche er für Pius VI. u. VII. ausführte, brachten ihn mit dem päbstlichen Stuhl, namentlich mit dem letztgenannten Oberhaupte seiner Kirche in so innige Verbindung, daß dieser ihn zweimal fragen ließ, womit er ihm Freude machen könnte. Geiger lehnte Geld und Gut, Würden und Stellen, auch den Cardinalshut ab und erbat sich nur den päbstlichen Segen. Auf alle Weise suchte er sein langes Leben hindurch in großer Rührigkeit durch Lehre, Predigt, Verhandlung und Schriften das spezifisch römische Bewußtseyn zu beleben, die Schweiz zu einem Bollwerk des Ultramontanismus zu machen, die Anschläge und Bemühungen des politischen und religiösen Liberalismus zu vereiteln. Ganz besonders war ihm auch die Maurerei zuwider, als deren Zweck ihm Weishaupt zu Regensburg die Ausrottung der christlichen Religion bezeichnet hatte. Den „geheimen Gesellschaftlern“, wie Geiger seine religiös-politischen Gegner nennt, gelang es 1819 indeß, ihn ohne sein Vorwissen und gegen seinen Wunsch von seinem Lehrstuhl zu entfernen und auf sein Kanoni-

cat an dem Stift St. Leodegar zu beschränken. Doch dieser Gewaltstreich machte Geiger nur zum Märtyrer und vermehrte seinen Einfluß. Seine Predigten und Schriften hatten in ihrer klaren, entschiedenen, durchaus populären Weise von jeher sehr viel gewirkt, nun war das in noch höherem Maße und weithin der Fall. Seine fruchtbarste und liebste literarische Thätigkeit wendete sich übrigens der Bekämpfung des Protestantismus zu. In diesem erkannte er die Mutter alles Unglaubens, der Revolution, des ganzen modernen Heidenthums, während sich ihm die römische Kirche als einziges Bollwerk des christlichen Glaubens darstellt. Ohne Pabst keine Kirche, dies steht ihm so fest, wie der Satz ohne Offenbarung keine Religion. Seine kleinen, zahlreichen polemischen Schriften haben mit dem größten Erfolge in den römischen Kreisen gewirkt, den römischen, heftig antiprotestantischen Geist mächtig entflammt, gestärkt, für lange Zeit befestigt. Leider verschloß ihn sein Standpunkt auch der mäßigsten Gerechtigkeit in Beurtheilung des evangelischen Glaubens, der Reformation und alles Dessen, was mit ihr zusammenhängt. Nicht einmal das Verständniß der gegnerischen Lehre ging ihm auf, von einer nur erträglich wissenschaftlichen Behandlung der Controverse ist in seinen Arbeiten keine Spur zu finden. Dies Urtheil verdient wahrlich ein Schriftsteller, welcher z. B. als Muttergedanken der Reformation folgende drei Sätze aufstellt: 1) In Sachen des Glaubens sollst du keine menschliche Auctorität anerkennen. 2) Bei eigenem Forschen in der Bibel sollst du nur annehmen, was die Vernunft sagt. 3) In der Kirche besteht eine vollkommene Gleichheit. Den reformirten Einwurf, der Leib Christi könne nicht im Brode des h. Abendmahls oder die Hostie selbst seyn, da derselbe im Himmel und als ächt menschlicher zur selben Zeit nur an einem Orte, nicht an mehreren zugleich seyn könne — nennt Geiger „einen lächerlichen Satz der Protestanten.“ Doch er versteht nicht einmal, was er schmäht, denn er wähnt die reformirte Instanz dadurch beseitigt zu haben, daß er ihr Pauli Spruch, Gott sey nicht fern von einem Jeglichen unter uns u. s. w. entgegenstellt. Je unbedeutender aber der wissenschaftliche Werth seiner Arbeiten war, desto tiefer wirkte er auf die römischen Massen und die Schaaren des niedern Klerus. Uebrigens war Geiger ein persönlich frommer, lauterer Mann, und verdiente als karakterfester, gutrömischer, entschiedener Kirchenmann das unbegrenzte Vertrauen, womit ihn seine Partei bis in sein hohes Alter ehrte. Er starb 1843 den 8. Mai in einem Alter von beinahe 88 Jahren. Die Kirchhofshalle des St. Leodegarstiftes zeigt sein Grab, welches der Nuntius d'Andrea durch ein schönes, höchst anerkennendes Denkmal geschmückt hat.

Quellen: Geiger's sämmtl. Schriften in 8 Bdn. Luzern bei Räber. Widmer, Franz Geiger, Chorherr und Professor u. s. w. Laute aus seinem Leben. Luzern 1843. **K. Sudhoff.**

Geiler von Kaisersberg. Das Ende des 15. Jahrhunderts ist für die Geschichte der christlichen Predigt die Zeit eines neuen, an Erfolgen fruchtbaren Aufschwungs. Die Predigt strebt sich von dem Joche der Scholastik zu befreien und ein frischeres Leben zu gewinnen; dieser Fortschritt ist weniger dem Einflusse der wieder auflebenden klassischen Studien zuzuschreiben, als dem allgemeiner erwachenden und durch die Erfindung der Buchdruckerkunst beförderten Wunsche, sich den Laien zu nähern, um tiefer, als bisher geschehen, auf sie einzuwirken. Um dies zu können, mußten sich die Prediger der Anschauungsweise des Volkes anbequemen, seiner Sprache sich bedienen, den steifen Regeln der scholastischen Homiletik entsagen und sich in freierer Lebendigkeit bewegen. Solche Volksprediger traten gleichzeitig in Frankreich, in Italien, in Deutschland auf; ihre Werke sind voll von Ausdrücken und Bildern, die gegen unsern gebildeteren Geschmack anstoßen, damals aber unvermeidlich zur populären Beredtsamkeit gehörten. Man hat sich zuweilen auf diese Erscheinung gestützt, um eine eigene Klasse von grotesken oder burlesken Predigern aufzustellen, über deren witzige Ausfälle man sich lustig gemacht und die man selbst in Werken über die komische Literatur ausführlicher besprochen hat als in theologischen. Dabei hat man vergessen, daß gerade diese Rückkehr zur bilderreichen und oft derben Volkssprache, diese Befreiung von der Terminologie und Methode der Scholastik ein Fortschritt war, der eine viel ernstere Beachtung verdient.

In Deutschland ist der durch Geist und Frömmigkeit hervorragendste dieser Volksprediger, Johann Geiler von Kaisersberg. Er war geboren zu Schaffhausen, den 16. März 1445. Das Jahr darauf ließ sich sein, ohne Zweifel aus Kaisersberg stammender Vater, zu Ammersweier, im Oberelsaß, nieder als Notar; nachdem derselbe, im Kampfe mit einem die Weinberge verwüstenden Bären den Tod gefunden, wurde der dreijährige Knabe von seinem Großvater, einem wohlhabenden Bürger der benachbarten Reichsstadt Kaisersberg, aufgenommen und erzogen. 1460 bezog er die Universität Freiburg, wo er bereits nach drei Jahren Doctor artium wurde; 1465 hielt er über die Commentare des Alexander von Hales, über des Lombarden Sentenzen und über einige Bücher des Aristoteles Vorlesungen, in denen er seinen spätern Freund Jakob Wimpheling zum Zuhörer hatte. 1469 wurde er zum Dekan der facultas artium erwählt. Damals scheint er noch nicht die Absicht gehabt zu haben, sich dem geistlichen Amte zu widmen; erst das Lesen mystischer Schriften, besonders der Werke Gersons, führte ihn zur Theologie. Um diese zu studiren, ging er 1471 nach Basel; auch hier hielt er philosophische Vorlesungen und bekleidete er, 1474, das Amt eines Decanus artium; in letzterem Jahre wurde er Baccalaureus, und 1475 Doctor der Theologie. Auf Begehren der Studenten Freiburgs, und seines lebendigen Vortrags wegen, erhielt er das Jahr darauf von dieser Universität einen Ruf als Professor der Theologie; bald war er so geachtet, daß man ihn zum Rector wählte. Seine ganze geistige Eigenthümlichkeit trieb ihn aber mehr zum Predigtamt als zum gelehrten Wirken. Als er daher, während eines Aufenthaltes zu Baden-Baden, nach einigen daselbst gehaltenen Predigten, durch Vermittlung einiger anwesender Einwohner Würzburgs, als Prediger in diese Stadt berufen wurde, nahm er keinen Anstand, diesem Rufe zu folgen. Schon war er nach Basel zurückgekehrt, um sich zur Uebersiedelung zu bereiten, als der Straßburger Ammeister Peter Schott ihn bewog, sich dem Elsaß, das er als sein Vaterland ansehen sollte, nicht zu entziehen und die Hauptstadt Straßburg sich zum Wirkungskreis zu wählen. In Straßburg fehlte es damals an frommen, tüchtigen Predigern. Lange, seit einem halben Jahrhundert dauernde Streitigkeiten zwischen den Bettelorden und den Leutpriestern hatten dem kirchlichen Leben den größten Schaden gethan und namentlich die Münstergemeinde tief heruntergebracht. Der Magistrat hatte sogar, um Unruhen zu verhüten, den Predigtstuhl aus dem Münster müssen entfernen lassen. Die ersten Regungen des bessern Geistes brachten aber auch hier nachdrückliche Hülfe. Der eben genannte Peter Schott, zugleich Fabrikpfleger des Münsters, wies, auf sein eigenes Vermögen, eine bedeutende Summe an zum Unterhalt eines Predigers, der Doctor der Theologie seyn, aber keinem Orden angehören sollte. Nachdem diese Stiftung durch den Bischof von Straßburg und den Pabst genehmigt worden, erhielt Geiler den förmlichen Ruf, die neugegründete Stelle, zum Frommen der Bürger, anzunehmen. Er folgte ihm und wirkte, von 1478 bis an sein Ende, zu Straßburg mit einem Eifer, der noch jetzt im Andenken der Einwohner lebt. Eine seiner ersten Predigten war die Leichenrede auf Bischof Robert. Den 18. April 1482 eröffnete er eine zu Straßburg gehaltene Synode durch eine Predigt über den Verfall der Geistlichkeit, besonders der höhern, und über die Nothwendigkeit, reinere Sitten wieder herzustellen. (Diese Rede wurde nicht 1492 gehalten, wie man es in mehrern Werken angegeben findet; sie erschien zuerst ohne Jahr und Ort: Oratio in Synodo, 4.; dann nahm sie Wimpheling in sein Directorium statuum, seu verius tribulatio seculi auf, das 1489 erschien, und 1513 gab er sie deutsch heraus, Straßb., Fol., sie findet sich auch in den Sermones et varii tractatus Geilers, s. unten). Bischof Albrecht, obgleich wenig geneigt, Geilers Rathschläge zu befolgen, ließ durch ihn und drei andere angesehene Geistliche, eine Visitation der Diöcese anstellen, bei welcher zahlreiche Mißbräuche an's Licht gebracht wurden. 1485 erhielt Geiler von dem Bischof Friedrich von Augsburg eine dringende Aufforderung, sich ihm als Prediger beizugesellen, und wenn ihm dies nicht gestattet würde, wenigstens für ein Jahr nach Augsburg zu kommen, um durch seine Predigten den Geistlichen als Vor-

bild und dem Volke als Lehrer zu dienen. Erst 1488 konnte er diesem Wunsche genügen; er hielt zu Augsburg eine Reihe von Predigten, die später in dieser Stadt gedruckt worden sind. Es kostete Mühe, den Bischof zu bewegen, ihn nach Straßburg zurückkehren zu lassen; das Jahr darauf ließ er ihn abermals für einige Zeit kommen. Zu derselben Zeit wurde ihm in Basel, unter glänzenden Bedingungen, eine Stelle angeboten; auch Erzbischof Philipp von Köln wünschte ihn bei sich zu haben; die Bitten seiner Freunde hielten ihn aber stets zu Straßburg zurück. In dieser Stadt war er so beliebt, daß die Seitenkapelle, in der er predigte, bald zu enge war, und die Pfleger des Münsters die reichverzierte Kanzel für ihn errichten ließen, die noch jetzt im Schiff der Kirche bewundert wird. Kaiser Maximilian, der in jenen Zeiten Straßburg öfter besuchte, gewann den trefflichen Prediger lieb und wohnte jedesmal seinen Vorträgen bei; er ernannte ihn zum kaiserlichen Kaplan. 1503 berief er ihn zu sich und schickte ihm fünfzig Gulden zur Reise; Geiler traf ihn zu Fiessen in den julischen Alpen, wo sich der Kaiser über wichtige, unbekannte Angelegenheiten mit ihm unterhielt; der Bischof von Augsburg schrieb ihm, er möchte nicht nach Straßburg zurückkehren, ohne ihn besucht zu haben, da auch er seines Rathes bedürfe. Bei dem Magistrat war sein Ansehen so groß, daß er 1501 eine Reihe von Wünschen hatte vorlegen können, über Verbesserung der öffentlichen Sittlichkeit und Regelung einiger die kirchlichen Anstalten betreffenden Punkte; wenn auch die Umstände nicht gestatteten, Alles auszuführen, so wurde sein Eifer für das Wohl des Staats doch gebührend anerkannt. Nicht geringer war das Zutrauen der Bürger zu ihm; ja es geschah einmal, daß er auf der Kanzeltreppe einen Zettel fand mit folgenden Worten: „würdiger Herr Doctor, sagen unsern Herren, daß sie der Gemeine nit so hart sehen mit Zöllen und der Schatzung; oder sie kommen in große Noth, daß sie ihre Händ möchten darum winden.“ Auf solche Drohungen wollte sich Geiler nicht einlassen; er war auf andere Mittel bedacht, dem Gemeinwesen zu dienen. Vor Allem wünschte er die Errichtung eines öffentlichen lateinischen Gymnasiums und einer höhern Anstalt für Theologie und kanonisches Recht; er schlug dem Bischof vor, die Gebäude eines von übelberüchtigten Nonnen bewohnten Klosters zu diesem Zweck zu bestimmen, konnte aber noch keinen Beschluß erhalten; von dem hohen Stift wurde indessen eine lateinische Münsterschule errichtet, zu deren Leitung man, durch Geilers Vermittlung, einen tüchtigen Humanisten der Schlettstadter Schule berief. Geiler drang ferner auf Abschaffung der Folter, auf menschlichere Behandlung der Gefangenen, auf Einrichtung eines öffentlichen Almosens, um dem Straßenbettel ein Ende zu machen; auch verlangte er, daß den zum Tode Verurtheilten der Genuß des Sakraments gestattet würde. 1506 hielt er bei der Leichenfeier des Bischofs Albrecht, eine Rede, in der er von diesem wenig ehrbaren Prälaten nicht mehr Gutes sagte, als gerade schicklich war; bei Gelegenheit der Wahl seines Nachfolgers richtete er an das Capitel dringende Ermahnungen, nur das Wohl der Kirche im Auge zu haben; für den neuerwählten Wilhelm von Honstein schrieb er einen Traktat über die Pflichten eines christlichen Bischofs, und bewog Wimpheling, ein chronologisches Verzeichniß der Straßburger Bischöfe zu machen, um dem neuen Herrn „als Spiegel“ zu dienen. Geiler starb den 10. März 1510; sein Tod erregte allgemeine Trauer unter der Bürgerschaft, die ihn geliebt hatte wegen seiner Wohlthätigkeit, seiner Milde, seines Freimuths, seines reinen Wandels. Sebastian Brant, Beatus Rhenanus, Reuchlin, mehrere jüngere Humanisten, unter denen Philipp Melanchthon, machten Gedichte und Epitaphieen auf ihn (*Joh. K.* mortem planctus et lamentatio. Oppenheim 1510, 4.; — *Reuchlin*, Carmen theologicum in J. K. S. l., 2 Seiten 4.). Die Straßburger Johanniter ließen ihm in ihrer Kirche eine Gedenktafel setzen*); Beatus Rhenanus und Wimpheling, dem Jakob Sturm, der spätere Beförderer der Reformation in Straßburg, Geilers Tod klagend meldete, zeich-

*) Die jetzige Inschrift zu Ehren Geilers im Münster war auch früher in der Johanniterkirche; es sind die vier ersten Verse eines Gedichts von Seb. Brant.

neten aus frischer Erinnerung die Hauptzüge seines frommen, edlen Karakters auf. Durch sein Testament ordnete Geiler an, daß seine reiche Bibliothek in der Wohnung des Münsterpfarrers für seine Amtsnachfolger aufbewahrt bleiben solle; einige Zinse, die er besaß, verwendete er zu Legaten für seine Angehörigen und für Arme, für das Spital von Colmar, für die Kirchen von Ammersweier, Kaisersberg und Türkheim; in letzterem Orte wohnte seine Schwester, deren Sohn, Peter Wickgram, sein Nachfolger als Münsterprediger wurde. (Das Testament Geilers wurde herausgegeben von Röhrich in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1848, S. 572, wo sich auch Nachrichten über die merkwürdigen Schicksale seiner Bibliothek finden.)

In seinen theologischen Ansichten neigte sich Geiler zum Mysticismus hin, jedoch weniger zum deutschen als zum französischen; er tadelte nicht nur solche, die in der „Beschauung“ zu hoch aufsteigen wollten, „die vom freien Geist“, sondern selbst von Tauler sagte er, er sey nur zu befolgen, wenn er „hübschlich“ verstanden werde. Seine Lieblingsschriftsteller waren der heilige Bernhard und Gerson; zu Letzterem besonders zog ihn eine merkwürdige Aehnlichkeit der Gesinnung und des Strebens. Während einer Reise, die er, zu unbestimmter Zeit, nach Marseille machte, um das Grab der Maria Magdalena zu besuchen, die der Legende zufolge dort gestorben seyn soll (er brachte von dort ein dem Petrarcha zugeschriebenes Gedicht auf die Heilige mit: Carmen Fr. P. ut dicitur affixum in specu quo diva M. Magd. poenituit, per D. Joh. Keys. Argentoracum usque allatum. Straßb. 1506, 4.), hielt er sich zu Lyon auf, ließ sich Gerson's Grab zeigen und einige seiner Manuscripte abschreiben. 1488 gab er drei Bände von Werken des Kanzlers heraus (S. l. Straßb., Fol.), mit einer compendiosa laus Joh. de Gerson durch den Kanonicus Peter Schott, seinen Schüler; 1502 bat er Wimpheling, die Ausgabe des vierten, die Predigten enthaltenden Bandes zu besorgen, und Gerson gegen abgeschmackte Angriffe einiger damaliger Mönche zu vertheidigen; mehrere Schriften Gersons legte er in seinen eigenen Predigten aus, andere übersetzte er und veröffentlichte sie mit Vorreden und bildlichen Ueberschriften versehen. Zugleich war aber Geiler noch ganz der Scholastik ergeben; obschon er zuweilen gegen unnütze Streitigkeiten und Subtilitäten eiferte, wollte er dennoch, daß die Scholastiker in den Schulen beibehalten würden; als der Kampf gegen dieselben begann, fragte er ängstlich seinen Freund Wimpheling, wie lang er zögern wolle, „die disputativen Theologen“ in Schutz zu nehmen. Das Wiederaufblühen der klassischen Studien war ein Gegenstand der Freude für ihn, aber nur bis zu einem gewissen Grad; denn obgleich selbst klassisch gebildet, so viel es in seiner Jugend möglich gewesen, obgleich mit Reuchlin befreundet, mit dem er sich einige Zeit bei dem Vater Franz von Sickingen aufgehalten hatte, obgleich innig verbunden mit den Elsäßer Humanisten, mit Wimpheling, auf dessen Seite er stand in seinem Streite mit Murner und den Augustinern, mit Beatus Rhenanus, mit Sebastian Brant, den er bewog, von Basel nach Straßburg zu ziehen, mit dem gelehrten Kanonicus Peter Schott, dessen Briefe er sammelte, mit dem jüngern Thomas Wolf, der ihm einen seiner theologischen Traktate widmete: so befürchtete er dennoch, wie überhaupt diese Letzteren, die erneuerten Studien möchten der „edlen feinen Dialektik“ des Mittelalters nachtheilig werden und das Lesen der heidnischen Poeten die Sitten der Jugend verderben. Auch auf kirchlichem Gebiete hat man sich zu sehr beeilt, von seinen reformatorischen Tendenzen zu reden. Er predigte zwar gegen den Verfall der Geistlichkeit und die Verweltlichung der Klöster, er klagte, daß es so viele theologi und nur so wenig theophili gebe, er bekämpfte verkehrte Ansichten über das Wesen der Frömmigkeit, er sprach hie und da einzelne evangelische, dem Katholicismus widerstrebende Grundsätze aus; allein sein ganzes Bestreben ist nur auf Besserung des Lebens, nicht auf Reinigung der Lehre gerichtet. Obgleich von unsittlichen Mönchen und unwissenden Priestern angefeindet, hielt er doch in Glaubenssachen die Kirche für die höchste Auctorität; man solle, predigte er einmal, die Schrift weder auslegen nach eigener Willkür, „als die von dem freien Geiste thun, noch nach dem Text, als die Hussiten thun, sondern den Text

verstehen wie ihn die heiligen Lehrer ausgelegt haben.« Er glaubte an Astrologie, an Hexen, an Gespenster; äußere Werke waren nicht ohne Werth für ihn, und wenn er einerseits auf Abschaffung unsittlicher Gebräuche im Cultus und lärmender Festlichkeiten drang, wenn er Wimpheling aufforderte, den verdorbenen Text der Kirchengesänge reiner wieder herzustellen, wenn er das durch die scholastische Casuistik für ängstliche Gemüther zur Qual gewordene Beichtwesen zu mildern suchte und den Ablaßpredigern Vorschub zu leisten sich weigerte, so hielt er dagegen sehr auf gewisse, der katholischen Frömmigkeit eigene Anstalten und Uebungen. Er machte einmal, außer der Reise nach Marseille zum Grab der heil. Magdalena und außer öftern Wallfahrten nach einer Einsiedelei im Oberelsaß, einen Zug nach Maria-Einsiedlen an der Spitze einer großen Anzahl von Straßburger Bürgern; er liebte das Klosterleben, pries die hohen Früchte desselben, hielt sich mit Vorliebe bei den Karthäusern und den Johannitern auf, predigte gern in Frauenklöstern (im Jahr 1499 schickte er eine seiner Predigten mit einem aufmunternden Schreiben an die Reuerinnen von Freiburg; s. l. et a., 4.). In frühern Jahren schon hatte er nur auf die Vorstellungen des Gabriel Biel und des Magister Eggeling hin (gest. zu Straßb. 1481), den Wunsch nicht ausgeführt, Einsiedler zu werden; in seiner letzten Zeit, vielleicht verstimmt durch den immer heißer entbrennenden Kampf zwischen dem jüngern Geschlechte und den Vertheidigern des Mittelalters, regte sich öfter das Verlangen in ihm, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Er warnte vor der Täuschung derjenigen, welche auf eine Wiederherstellung der Kirche nach dem Vorbilde der ersten Jahrhunderte hofften; jeder, meinte er, solle für seine eigene Seele sorgen und sich Gott empfehlen. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß er einst vor Kaiser Maximilian die Worte gesprochen, die ihm ein späterer Chronist in den Mund legt: »Unser Bischof Jesus Christus wird andere Reformirer schicken, die es besser verstehen werden; sie sind schon mit ihren Bullen auf dem Weg; ich werd' es nicht erleben ..; es muß brechen!« Diese Stelle scheint von dem Protestanten Specklin (gest. 1589), dessen historische Notizen nicht immer zuverlässig sind, als Vermuthung erdichtet.

Was nun Geilers Predigten betrifft, die er theils im Münster, theils im Kloster der Reuerinnen zu St. Magdalenen, wo er Beichtvater war, theils in der Johanniterkirche, im Katharinenkloster und zu St. Nicolai in undis gehalten, so hat er sich bei der Herausgabe nur der wenigsten selber betheiligt. Er hielt sie nach kurzen zuvor geschriebenen Entwürfen; in den ersten Jahren folgte er noch dem damaligen Gebrauch, sehr lang zu predigen; da er aber bald erkannte, wie wenig dies nützte, beschränkte er sich auf eine kürzere, vernünftigere Zeit. Die Vorträge wurden nachgeschrieben, bald von Gelehrten, bald von Nonnen und ohne Zweifel selbst von Bürgern. Manche wurden sogleich, wie es damals Sitte war, in's Lateinische übersetzt zur Belehrung für andere Prediger; Magister Jakob Other, aus Speier, ein Schüler Geilers, Peter Wickgram und Jakob Biethen, aus Reichenweier, haben sich für mehrere Sammlungen dieser Arbeit unterzogen; in diesen lateinischen Texten finden sich, wie auch in denen der Predigten Maillard's, Menot's und Anderer, parenthetisch beibehaltene Worte und Sätze in der Ursprache, mit denen sich die Uebersetzer nicht zurecht finden konnten. Einige dieser lateinischen Ausgaben wurden nachher wieder, mit mehr oder weniger Freiheit, in's Deutsche übertragen von Johann Adelphus, später Stadtarzt zu Schafhausen, von Dr. Johann Eck, von dem durch das Buch Schimpf und Ernst bekannten Johann Pauli, der von 1506 bis 1510 Guardian der Straßburger Barfüßer war (s. über ihn die Schrift von Veith, Wien 1839, 8.). Die meisten der Geiler'schen Predigten wurden indessen gleich deutsch herausgegeben, nach Niederschriften Pauli's, der Susanna Hörwart, Vorsteherin der Reuerinnen, der Ursula Stiegel, Nonne desselben Ordens, des Heinrich Weßmer. Die lateinischen Ausgaben geben meist einen kürzern Text, da sie großentheils, was schon Pauli bedauert, den „accidens facetiae“ weglassen. In allen Sammlungen herrscht aber der nämliche Geist, sie tragen alle das Gepräge Eines Styls und Einer Sprache, so daß die bereits von Geilers Neffen, Peter Wickgram, angeregte

Frage über den verschiedenen Grad von Aechtheit bedeutend an Wichtigkeit verliert. Wickgrams Klage über Verfälschung der durch Pauli veranstalteten Ausgaben, ist schon ihrer Leidenschaftlichkeit wegen verdächtig; übermäßig besorgt für den guten Ruf seines Oheims, hätte der Neffe gern Alles unterdrückt, was ihm zu derb vorkam. Es läßt sich ohne Mühe beweisen, daß Pauli's Ausgaben und selbst seine, von Wickgram ganz besonders angegriffenen Bröſamlin, Geilers Geist und Manier vollkommen entsprechen; dies gilt auch von einzelnen Predigtreihen, die von den Herausgebern in die Form von Traktaten zusammengefaßt und in Kapitel abgetheilt wurden.

Geiler nahm seine Texte nicht immer aus der Bibel; selbst den Stoff zur Ausführung hat er nicht immer selbstständig erfunden; viele seiner Predigten sind nur Entwicklungen von zu Grund gelegten theologischen Büchern; so z. B. behandelt er in den Predigten über den Berg des schauenden Lebens, Gersons Schrift de monte contemplationis; in denen von den fünfzehn Staffeln, des nämlichen Verfassers Buch de theologia mystica practica; in denen über das Seelenparadies, theils den Traktat Alberts des Großen, de paradiso animae, theils des Dominikaners Humbertus de S. Romanis Sermone, de virtutibus (Wimpheling gab diese letzteren heraus, Hagenau, 1508, Fol.). Andere Predigten Geilers schließen sich an kleinere Traktate Gersons, an einige Predigten Bernhard's, an erbauliche Abhandlungen des Nicolaus von Dinkelsbühl an (auch diese gab Wimpheling heraus, Straßb. 1516, Fol.). Manches nahm er aus Chrysostomus, dessen Homilien ein beständiger Gegenstand seiner Studien waren; auch bediente er sich nicht ungern einiger mystischer deutscher Schriften, unter andern des Horologium aeternae Sapientiae von Süß, so wie mehrerer damals noch sehr geschätzter Postillen, wie die des Jakobus de Voragine und die des Augustiners Jordan von Quedlinburg. Aber nicht bloß theologische Werke hat Geiler ausgelegt; es war seiner freien, volksthümlichen Manier ganz angemessen, auch an Schriften von Laien sich anzuschließen, zumal an solche, die auf witzige Weise die Laster und Thorheiten der Zeit schilderten; so hat er Brant's Narrenschiff behandelt, ja sogar einmal über ein Gedicht eines Bartscheerers (1497) und über das eines rusticus (vor 1498) gepredigt (Zarncke, in seiner Ausgabe des Narrenschiffs, Leipzig 1854, S. 262, vermuthet dieses letztere könnte wohl der von Johann Ackermann 1429 verfaßte Dialog des Todes mit einem Wittwer seyn). Häufig knüpfte Geiler seine Betrachtungen an äußere Umstände oder Vorfälle an: den nach Gerson verfaßten Trostspiegel gab er während einer Pest heraus; die Predigten, die den Titel führen: Pilgerschaft zum ewigen Vaterland, wurden während des Jubeljahrs 1500, andere während einer Straßburger Messe, wo man unter anderm einen Löwen zeigte, gehalten; die über die Worte: Herr, der König, ich diente gern, sind durch ein zu Straßburg übliches Kinderspiel veranlaßt worden. Seine Auslegung ist durchweg allegorisirend; er weiß oft sehr geistreiche, aber auch höchst ungereimte Analogieen zu entdecken; ganze Reihen von Predigten sind auf solche, in die kleinsten Züge verfolgte Allegorieen gebaut: der Baum, auf welchen Zachäus steigt, gibt ihm Veranlassung von dem Baum der Seligkeit und dessen Aesten zu predigen; die Spezereien, mit welchen der Leichnam Christi gesalbt wurde, die Ameise (Prov. VI, 6. und XXX, 25.), der Hase (Prov. XXX, 26.), die bösen Blattern (Exod. IX, 9.), ein Honigkuchen, mit dem er den in der Hostie enthaltenen Christus vergleicht, u. a. m., werden auf ähnliche Weise durchgeführt. Was aber Geiler's Predigten vor Allem karakterisirt, das ist die Rückkehr zur Sprache des Volks. Die meisten Geistlichen hatten noch die Gewohnheit, deutsch und lateinisch auf unverständliche Weise zu vermischen; Geiler war einer der ersten, der dies tadelte, und sich selbst in seinen Predigten nur des Deutschen bediente. Mit dieser Lebendigkeit der Sprache verband er den freimüthigsten Ernst gegen die Thorheiten und Sünden aller Stände, tiefes Eingehen in das Leben selbst in seinen vulgärsten Kleinlichkeiten, inniges Anschließen an die Auffassungsweise der Bürger seiner Zeit. Zwar führt er auch, außer gleichzeitigen Dichtern, Juristen und Theologen, klassische Philosophen und Historiker, Kirchenväter und Scholastiker an, von denen seine Zuhörer wohl wenig wußten; allein Erzählungen, Anekdoten,

Sprüchwörter, Vergleichungen aus der Natur oder aus dem Leben der Menschen und Thiere, selbst sein Zuruf nach einem beendigten Abschnitt: nun räuspert euch: dies Alles gibt seinem Vortrag eine seltene familiäre Popularität und eine außerordentliche Anschaulichkeit und Kraft. Sein Humor, den er im Umgang mit Freunden in heitere Scherzreden spielen ließ, fehlt auch in seinen Predigten nicht. Man hat mehrmals aus seinen Unterhaltungen, so wie aus seinen öffentlichen Vorträgen, einer damals beliebten Sitte gemäß, solche Facetien und kurzweilige Reden, die durchweg eine sittliche Beziehung haben, gesammelt: Peter Schott trug Imitatiunculae morales similitudinum et sententiarum quas ex D. Joh. Kais. in lingua vernacula audivit zusammen (in dessen Lucubratiunculae, Straßb. 1498, 4⁰., S. 151 u. f.); ein Ungenannter, der die Epistola regis Angliae ad papam contra nimias exactiones (Eduard III. an Clemens VI., 1343) herausgab, füllte zwei leergebliebene Seiten mit einer comparatio avari ad porcum aus einer Predigt Geiler's gezogen (S. l. et a., 4⁰.); 1508 gab Johann Adelphus eine Margarita facetiarum heraus (Straßb., 4⁰.), in die er auch Scommata Geiler's nebst den von Schott gesammelten Imitatiunculae aufnahm (in der Ausg. von 1509 führen sie den Titel Tropi sive Sales; daß schon 1500 eine Ausgabe erschienen seyn soll, scheint auf einem Irrthum zu beruhen); auch in Wimphelings Vita Geileri kommt eine Reihe witziger Reden vor. Geiler hat es jedoch stets zu vermeiden gesucht, das fromme Gefühl zu beleidigen; als einst ein Mönch, Namens Salassa, irgendwo gepredigt hatte, Christus sey ganz nackt am Kreuze gehangen, tadelte Geiler das Unwürdige und Unschickliche solcher Ausmalungen (Epistola de modo praedicandi passionem domini, bei Wimpheling's Apologetica declaratio in libellum suum de integritate, Straßb. 1505, 4⁰.). Freilich hat er selbst auch Ausdrücke, Wortspiele, Vergleichungen, deren Derbheit unserem Geschmacke zuwider ist; unser Geschmack war aber eben nicht der des sechszehnten Jahrhunderts; wenn Geiler auch zuweilen die Zuhörer lachen machte und selbst in dieses Lachen einstimmen mußte (Brösamlin 2, S. 78b), so hat dies damals seinem Wirken nicht geschadet. Nur durch diese frische Volksthümlichkeit konnte er den Einfluß gewinnen, von dem seine Zeitgenossen berichten; auf diese Weise hat er auch der Reformation vorgearbeitet und ihr in Straßburg einen fruchtbaren Boden bereitet. Auch für die Ausbildung der Sprache ist er von großer Bedeutung; man hat längst die Wichtigkeit seiner Predigten in dieser Beziehung anerkannt, obgleich sie noch nicht genügend zu diesem Zwecke benützt worden sind. Geiler, der sich mehrmals über die Armuth der Deutschen an philosophischen und theologischen Ausdrücken beklagt, hat es zuweilen versucht, diesem Mangel abzuhelfen; ganz besondern Gewinn bietet er aber für die Kenntniß der Volkssprache seiner Zeit. Zugleich war er einer der ersten, der, in einzelnen Fällen, die Syntax zu vereinfachen und überhaupt die Prosa freier zu gestalten suchte.

Die verschiedenen Ausgaben der Geiler'schen Predigten sind ziemlich selten geworden; folgendes Verzeichniß, so vollständig zwar als möglich, kann sich indessen nur auf die nothwendigsten Angaben beschränken:

I. Von Geiler selbst besorgte oder von ihm durchgesehene Sammlungen:

Das irrig Schaf u. s. w., Straßb., s. a., 4⁰., 1514, Fol. Diese Sammlung enthält: Das irrig Schaf, gepredigt 1501 und 1505, nach Gerson, remediis contra pusillanimitatem (Ausg. von Dupin III., 579); lateinisch unter dem Titel de pusillanimitate in den unten anzuführenden Sermones et varii tractatus; — der hellisch Leuw, gepredigt 1507, nach Gerson, de diversis diaboli tentationibus (III, 589). Diese beiden Sammlungen sind hier in Form von Traktaten; der Löwe findet sich in den Brösamlin in Form von Predigten; — die cristenlich Kunigin, Uebersetzung von Gerson, de differentia peccatorum venialium et moralium (II, 485); — der dreieckigt Spiegel, Uebersetzung von Gerson, opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi (I, 425); diesen Traktat gab Geiler schon vor 1498, wie es scheint besonders heraus (Navicula fatuorum, Introd., sermo 2); — der Eschengrübel, Uebersetzung von Gerson's tractatus pro devotis simplicibus qualiter se in suis exercitiis discrete et

caute habere debent (III, 605); — das Klappermaul, Uebersetzung von Gerson, quaedam moralia ut lingua a nimia loquela refrenetur (III, 161); — der Trostspiegel, Uebersetzung von Gerson, de consolatione in mortem amicorum (III, 345); dieser Traktat erschien schon 1503: Trostspiegel, so dir Vatter, Mutter, Kynder oder Freund gestorben synd, Straßb., 4°.; auch Basel, s. a., 4°.; in der zu Augsburg 1510 erschienenen Sammlung das Buch Granatapfel u. s. w.; Basel, 1583, 8°.

Der Seelen Paradiß, von waren und volkumnen tugenden. Straßb., 1510, Fol. Gepredigt 1503, nachgeschrieben von Susanna Hörwart und von Geiler selbst durchgesehen.

II. Sammlungen, die nicht von Geiler selbst herausgegeben wurden.

1) Von Unbekannten besorgt.

Predigen teutsch und vil gutter leeren. Augsburg, 1508 und 1510, Fol. ohne Geilers Wissen herausgegeben. Enthält: von dem Berg des Schauwens, zu Augsburg gepredigt 1488; — von der bilgerschafft, Traktat in 2 Kapiteln (s. unten die Sammlung unter ähnlichem Titel); — wie ein mensch den schedlichen gelüsten seiner naturen absterben soll, zu Straßburg gepredigt 1495; — von neun Früchten aines waren gaystlichen Klosterlebens, nach einigen Stellen des h. Bernhard, zu Straßburg gepredigt 1496 (lateinisch in den Sermones et varii tract.); — von siben eselheften oder hindernußen, davon die seel des menschen geirret würt, gepredigt 1497 (lat. in den Serm. A.), unter dem Titel de uncinis asinariis; — wie man seynen nähsten lieb haben soll, gepredigt 1498; — von dreyerlay bildner die uns von got fürgesetzt sind; — von übungen der tugenden, Traktat, 1498; — Underweisung aim der da wil lernen seinen mund in maisterschafft halten, Traktat, 1498; — von aigner erkantnus, Predigt, 1498; — von syben peynen der gaistlichen hell, 1493, nebst den Predigten über den Baum der Seligkeit, 1500. — Letztere, welche Geiler schon 1490 einmal gehalten, und von welchen damals ein kurzer Auszug erschien: Ein heylsame lere und predig. . . über den Baum des Zachäus, s. l., 4°., vier Blatt, wurden vollständiger herausgegeben: von dem Baum der Seligkeit, Alphabet in 23 Pred. an einem Baum 23 est uffgesteigen zum ewigen leben, Straßb., 1512, und 1518 mit den Pred. von den Sünden des Munds; lat. in den Serm. et varii tract., unter dem Titel Serm. de vita christiana.

Das Buch Granatapfel ꝛc. Augsb., 1510, Fol.; Straßb., 1511, 1516, Fol. Enthält: Das Buch Granatapfel; in der Ausgabe von 1510 wird das Jahr 1440, in den andern das Jahr 1504 als Zeit der Abfassung angegeben; es ist ein Traktat über die drei Stufen des mystischen Lebens, der älter zu seyn scheint als Geiler; — Geystliche bedeutung des außgangs der Kinder Israel von Egypto; mystischer Traktat aus dem 14. Jahrh., in gleichzeitigem Ms. auf der Straßb. Bibliothek. — Nur folgende Stücke sind von Geiler: von der gaystlichen spinnerin; — von dem hasen im pfeffer, 1502 gepredigt; lat. in den Serm. et varii tract.; von den syben schwerten der siben hauptsünden und von den siben schayden, 1499 gepredigt; — der trostspiegel.

Das buoch *arbore humana*. Straßb., 1510, 1518, 1521, Fol. Bildet eine Sammlung Predigten de tempore et de sanctis, gepredigt 1495 und 1496. Lateinisch durch Jakob Biethen: Sermones de arbore humana, Straßb., 1510, 4°; 1514, 1515, 1519 Fol.; 1518, 4°. Der beigefügte Traktat de dispositione ad felicem mortem, findet sich, kürzer, mit den Predigten über die drei Marien, unter dem Titel: von früchten der penitentz der sterbenden Kunst; nicht zu verwechseln mit dem dreieckigten Spiegel.

An dem Ostertag hat D. Kais. gepredigt von den dry Marien, wie sie Unsern Herrn Jesum Christum wolten salben, und von den Mucken, die uns die Salben verderben, von den Senffkörnlin und von den Früchten des Wolsterbens. Straßb., 1520, Fol. Gepredigt 1495 und von einer Nonne nachgeschrieben.

Das buoch der sünden des munds von D. K., die er nent blatren am mund Straßb., 1518, Fol. Gepredigt 1505.

Fier predig von U. L. F. himelfart und empfengnis. Straßb., 1512, Fol. Gepredigt 1509.

2) Von J. Other herausgegeben; die deutschen Uebertragungen von Andern übersetzt.

Navicula sive Speculum fatuorum. Straßb., 1510, 1511, 1513, 4°. Gepredigt 1498 und 1499. Deutsch übersetzt von Joh. Pauli: Narrenschiff . . . darin vil weißheit ist zu lernen, und leert auch die narrenschel hinweckwerffen. Straßb., 1520, Fol. Eine zweite Uebersetzung erschien zu Basel, 1574, 8°.: Weltspiegel oder Narrenschiff; — eine dritte zu Augsburg und Dillingen, 1708, 4°.

Christenlich bilgerschaft zum ewigen vatterland. Straßb., 1512, Fol. Gepredigt 1500, von J. Other herausgegeben, der von einer frühern inkorrekten Ausgabe spricht; er versteht darunter den kurz zusammen gedrängten Traktat in der zu Augsburg erschienenen Predigtsammlung. Other gab sie auch lateinisch, in kürzerer Recension heraus: Peregrinus. Straßb. 1513, 4°.

Navicula poenitentiae. Augsburg, 1511, Fol. Straßb., 1512, 1513, 1517, 1519, 4°. Gepredigt 1507. Deutsch übersetzt, im Auszug, von Joh. Eck: Schiff des heils. Straßb., 1512, 4°. — Ein andrer deutscher Text, aus Geiler's „eigener Handgeschrift": das Schiff der penitentz und Bußwirkung. Straßb., 1515, Fol. — Auch Augsburg und Dillingen, 1708, 4°.

Fragmenta passionis domini nostri J. C., sub typo placentae melleae. Straßburg, 1507, 1508, 1511, 4°. Gepredigt 1507. — Uebersetzt von Joh. Adelphus: Passion des Herrn Jesu, fürgeben . . in stückesweise einen süßen lebkuchen auszugeben. S. l. et a., Fol.

Sermones de oratione dominica. Straßburg, 1509, 1510, 1515. 4°. Gepredigt 1508, zum Theil nach dem Traktat de oratione dominica des Nikolaus von Dinkelsbühl. — Uebersetzt von J. Adelphus: Pater noster, Ußlegung über das Gebette des Herrn. Straßb., 1515, Fol.

3) Von Joh. Pauli herausgegeben.

Das Evangelibuch. Straßb., 1515, Fol. Basel, 1522, Fol. Gepredigt 1504. — Unter dem Titel: Evangelia mit Ußlegung, Straßb., 1517 und 1522, Fol.; der Vorrede zufolge, aus dem Lateinischen.

Her der Kunig ich diente gern. Straßb., 1516, 1517, 1520, Fol. Gepredigt 1507. Gewöhnlich zusammen mit dem folgenden:

Die Emeis. Dis ist das buch von der Omeißen. Straßb., 1516, 1517, Fol. Gepredigt 1508.

Die brösamlin uffgelesen von Fr. Joh. Paulin (sic). Straßb., 1517. Fol. Enthält: von den 15 hymelschen staffelen, gepredigt 1508, über Gerson de theologia mystica practica. Lateinisch in den Serm. et varii tracts, unter dem Titel: de ascensionibus in contemplationem; — Von der 4 leuwen geschrei, gepredigt 1507, ausführlicher Text der Predigten über den höllischen Leu, in der Sammlung: das irrig Schaf; — Von dem wannenkremer und der Kaufleut hantierung, gepredigt um 1507. — Ein 2. Theil enthält einzelne Predigten und Bruchstücke.

4) Von Heinrich Weßmer.

Postill über die fyer Evangelia durchs jor. Straßb., 1522, Fol. In 4 Theilen: 1) vom Advent bis Palmarum; 2) die Passion; 3) von Ostern bis Advent; 4) die Heiligen. Eine in der Amoenit. Frib., S. 84, angegebene Ausgabe von 1512 scheint auf einem Irrthum zu beruhen; 1512 soll wohl heißen 1522.

5) Von Peter Wickgram.

Sermones et varii tractatus. Straßb., 1518, Fol., 1519, 4°. Enthält außer einigen oben angeführten Gelegenheitsreden und kleinern Sammlungen, noch folgende: Sermones de gemmis spiritualibus, Neujahrspredigten, 1497 u. f.; Sermones de vita monastica sub typo trium pomorum aureorum C. Nicolai, am Nikolaifeste, 1496 u. f.

Die von Oberlin angeführten: Predigen von den stuffen-psalmen, Straßb., 1515,

Fol., sind mir unbekannt. Was Riegger (Amoen. Frib., S. 88) anführt unter dem Titel: die 10 Gebot erclert, Straßb., 1516, Fol., ist nicht von Geiler, sondern eine Sammlung von Stellen "hochberumbter lerer", durch Hans von Wildeck, genannt Warmont.

In seinem 1495 geschriebenen catalogus illustr. vir. Germ. (S. l. et a., 4°., p. 60) gibt Trithemius noch folgende Schriften Geilers an: de communicandis his qui ultimo supplicio plectuntur; de amovendis concubinis etiam si uterque continere decreverit (nicht zu verwechseln mit dem Avidamentum de concubinariis non absolvendis, das 1507 geschrieben, wahrscheinlich Wimpheling zum Verfasser hat; es befindet sich in den Serm. et varii tracts, und früher s. l. et a., und Nuremb., 1507, 4°.); de hoc quod pueri non sunt instigandi ad religiones in quibus regula non servatur; contra statutum quo testamenta cines facere prohibentur. Diese Traktate sind ohne Zweifel nie gedruckt worden; ebensowenig der "von dem beichtweh" zur Beruhigung geängstigter Gewissen, dessen Beatus Rhenanus Erwähnung thut in seiner Ausgabe Tertullians (Basel, 1521, Fol., S. 471). Im Seelen-Paradies spricht Geiler von Predigten über die 12 Patriarchen, die gleichfalls nicht gedruckt sind. Mss. sind keine von ihm vorhanden, einige wenige Briefe und sein Testament ausgenommen. Einzelne Briefe sind in Wimpheling's Werken zerstreut.

S. über Geiler: die kurzen Biographien von Wimpheling (in dem obenangeführten Planctus de morte J. K.; in den Serm. et varii tract., und in den Amoenit. Frib., S. 100), und von Beatus Rhenanus (Straßb., s. d., 4°.; in Othmers Ausgabe der Navicula fatuorum; in den Serm. et varii tracts, und in den Amoenit. Frib., S. 56); — *Riegger*, Amoenit. literariae Frib., Ulm, 1775, Fascik. 1, S. 54 u. f.; — *Oberlin*, D. Joh. Geileri scriptis germanicis. Straßb., 1786, 4°.; — Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten. Leipz., 1807, B. II., S. 589 und B. VI., S. 383; — Ammon, Geilers Leben, Lehren und Predigten. Erlangen, 1826; — *Aug. Stoeber*, Essai historique et litéraire sur la vie et les sermons D. G. Strassb., 1834, 4°. — Oberlin (1804), Weick von Freiburg (1829), Aug. Stöber (1834) kündigten ausführliche Werke über Geiler an, aus uns unbekannten Gründen ist leider keines dieser Unternehmen zu Stande gekommen. C. Schmidt.

Geißelung bei den Hebräern, s. Leibesstrafen bei den Hebräern.

Geißelung in der christlichen Kirche. Sie kam zunächst als kirchliche Strafe in den Klöstern vor. Aus Nachahmung der Geißelung, die der Herr erlitten und in Verbindung mit dem Wahn der eigenen Genugthuung für die Sünde entwickelte sich die freiwillige Geißelung im Kreise des Klosterlebens, und wurde auch für Andere empfohlen von *Regino* de disc. eccles. II. c. 442. Erst durch Peter Damiani wurde sie zunächst in Italien in Klöstern und auch bei den Laien, Männern und Frauen, allgemeiner. S. d. Art. Damianus, wo auch das hieher Gehörige von Dom. Loricatus berichtet ist. Die freiwillige Geißelung erhielt sich seitdem besonders in jenem Lande. Sie bildet einen Hauptbestandtheil der strengeren Mönchsascese. Auch Laien unterzogen sich in strengkatholischen Ländern noch bis in die neuere Zeit dieser Buße.

Geißler, Geißelbrüder, Kreuzbrüder, Kreuzträger, Büßer, Paßeer, Paßkeller, d. h. Bußgeller, von gellen, schreien, Loißkenbrüder von ihren Leisen oder Gesängen, Weiße (so wurden Einige genannt nach ihrer weißen Kleidung), flagellantes, verberantes, crucifratres, cruciferi, acephali (weil sie von der kirchlichen Hierarchie sich losrißen, albi, fratres in albis, bianchi sind die Benennungen einer krankhaften Erscheinung vom 13. bis 15. Jahrhundert, deren Ursachen gesucht werden müssen in dem Geiste und den Formen der katholischen Frömmigkeit überhaupt, in der Erschlaffung der Kirchenzucht und der Entwerthung der kirchlichen Gnaden- und Sühnungsmittel sowie insbesondere in den Ereignissen und Zuständen jener Zeit.

Während sich die Geißelung (s. d. Art.) in der von P. Damiani (s. d. Art.) empfohlenen Weise erhielt, sank das Bußwesen in immer größere Verderbniß. Die Gei-

ßelung selbst, die Fasten und andere Kasteiungen waren schon eine Veräußerlichung der Religion und beruhten auf einer mehr als jüdischen Werthschätzung und Uebertreibung der Werke; allein schlimmer wurde die Sache, als diese Abtödtungen mit leichten Genugthuungen mittelst des Ablasses oder ohne Ablaß mehr und mehr vertauscht wurden, und dessen ungeachtet der Wahn fortbestund, daß man durch solche leichte Leistungen, wobei in der Praxis auf die Gesinnung gar nicht Rücksicht genommen wurde, der göttlichen Gerechtigkeit genugthun könne. Mochte die Kirche noch so sehr den Grundsatz aufstellen, daß der Priester als Stellvertreter Gottes wirkliche Sündenvergebung gewähre, die leichte Art, wie sie erworben ward, bildete einen unauflöslichen Einwurf dagegen in jedem tiefer erregten Schuldbewußtseyn; dies um so mehr, je leichtsinniger die Kirche gerade in jenen Zeiten mit ihrem Bann und Excommunikation zu verfahren pflegte, je mehr die Geistlichen selbst sich als unwürdige Verwalter der kirchlichen Gnaden und Strafen erwiesen, und dadurch das Vertrauen des Volkes zu diesen selbst erschütterten. So geschah es, daß einestheils Ketzereien sich mächtig ausbreiten konnten, und zwar gerade solche am meisten, welche die strengste Ascese befahlen, daß anderntheils der religiöse Trieb des der Kirche äußerlich treu bleibenden Volkes auf falsche Bahnen gelenkt wurde.

Ein Vorspiel zu den Geißlerfahrten sehen wir in Folge der Predigten des Antonius von Padua (s. d. Art.) hervortreten, indem es heißt, daß die Menschen damals anfiengen, schaarenweise sich geißelnd und singend herumzugehen. Bedeutender ist die Geißlerfahrt in Perugia von 1261, als nach den verwüstenden Kriegen zwischen den Welfen und Ghibellinen viele Bewohner jener welfischen Stadt, plötzlich wie von einem mächtigen Geiste der Buße und Reue durchschüttert, Vornehme und Geringe, Alte und selbst Kinder mit entblößtem Oberkörper paarweise durch die Straßen zogen, und sich mit ledernen Bußriemen bis auf's Blut geißelten. Sie ergoßen sich bald über das Weichbild der Stadt hinaus, und vermehrten sich lawinenartig, einige wanderten durch die Lombardei bis nach der Provence, andere bis nach Rom; der Pabst ließ sie gewähren, da sie sich gegen die Kirchenordnung nicht auflehnten, und da überdies merkliche Besserung in den Sitten, Aussöhnung von Feinden, Erstattung unrechtmäßigen Gutes, reiche Almosenspendungen wenigstens für den Augenblick den Ernst ihrer Buße bekundeten; überdies waren sie als Welfen dem Pabste angenehm. Die Ghibellinen dagegen fürchteten die politische Ansteckung und ließen sie nirgends in ihre Gebiete. Während diese Büßer in Italien sehr bald verschwanden und die alten Zustände mit neuer Macht eintraten, erwachte der Bußeifer jenseits der Alpen; in demselben Jahre 1261 finden wir große Geißlerschaaren auf der Wanderung durch Krain, Kärnthen, Steyermark, das oberrheinische Land, Oesterreich, Mähren, Böhmen, ja bis nach Ungarn und Polen hinein. Sie zogen zu je zweien oder dreien geordnet, mit entblößtem Oberkörper und verhülltem Gesicht, mit Fahnen oder Kreuzen und geißelten sich 33 Tage lang zum Andenken an die Zahl der Lebensjahre Christi zweimal täglich unter Absingung von Liedern; zu Hause oder in den verschlossenen Kirchen geißelte sich, wie in Italien, das weibliche Geschlecht. Anfangs waren Geistliche mit den Schaaren der Männer gezogen; bald blieben sie zurück, und man warf den Geißlern Verachtung der kirchlichen Hierarchie und Bußordnung vor; man predigte gegen sie und verfolgte sie von weltlicher und geistlicher Seite, so daß diese deutsche Geißelfahrt noch in demselben Jahre fast spurlos verschwand.

Das 14. Jahrhundert ist die eigentliche Zeit der Geißlerfahrten; zuerst regte sich der schwärmerische Geist wieder in Italien, aber trieb zunächst nur zwei weniger bedeutende Erscheinungen hervor; wir nennen nur die eine, die Geißlerfahrt, welche unter dem Drange der Bürgerkriege, in Folge der begeisternden Predigten des Dominikaners Venturinus zu Bergamo unternommen wurde, um in Rom Ablaß zu holen, und der sich unterwegs Viele anschloßen. Venturinus, der den Zug bis nach Rom angeführt, wurde beim Pabste verklagt, zwar unschuldig befunden, aber doch in ein Gebirgskloster verwiesen, und starb 1346 zu Smyrna auf einem Kreuzzuge, dem er sich angeschlossen. Die

gewaltigste Anregung gab die große Pest, welche in China begonnen, von da durch Asien an die Küstenstädte der Levante, von diesen durch Handelsschiffe 1347 nach Italien, nach den Küsten von Südfrankreich und Katalonien gekommen war. Im folgenden Jahre 1348 durchzog sie Frankreich und Deutschland, 1349 drang sie nach England, Polen, Dänemark, Schweden und Norwegen, und verlor sich im nördlichen Rußland, in Island und Grönland. Am gräßlichsten wüthete sie in Italien, wo z. B. in Florenz 60,000, in Venedig 100,000 Menschen starben; in Deutschland, obwohl weniger heimgesucht als Italien und Frankreich sollen 1,200,000 Menschen als Opfer der Pest gestorben seyn, darunter 124,434 Barfüßermönche, was zugleich zu beweisen scheint, daß sie in Verrichtung ihrer geistlichen Funktionen bei den Kranken und Sterbenden hingebende Aufopferung bewiesen. In Deutschland allein gab es 2000 völlig verödete Ortschaften. Es löste sich in Folge dieser entsetzlichen Heimsuchung die gewohnte Ordnung der Dinge auf. Die Einen geriethen in dumpfe Verzweiflung, die Andern ergaben sich in wilder Ausgelassenheit ihren Lüsten, einer anderen Art der Verzweiflung. Deutschland lag unter dem Interdikte und dem Bannfluche von 1346 aus Anlaß des Kampfes Ludwigs des Bayern mit dem Pabste; dieser, Clemens VI., ein weltlicher Herr, Liebhaber der Frauen, ehrgeizig, Simonie treibend, war zwar aufgeklärt genug, um den Verfolgungen der Juden, denen man die Pest schuld gab, zu steuern, aber unfähig, das geistliche Heil der Kirche zu fördern. Das Volk in Deutschland erwartete eine Wiederkunft Friedrichs II., um den gesunkenen Zustand der Kirche herzustellen, um überhaupt alle verworrenen Verhältnisse wieder zu ordnen. Müde des Interdikts und nicht geneigt, die unwürdigen Bedingungen um Aufhebung desselben zu erfüllen, zwang es an mehreren Orten die Geistlichen zur Erneuerung ihrer geistlichen Funktionen und griff nun auch zu einer anderen Selbsthülfe, zu den Geißelungen, um den erzürnten Gott zu versöhnen und sich so auf das Ende der Welt, das als bevorstehend angekündigt wurde, auf das Kommen des Antichrists vorzubereiten.

In der Osterwoche des Jahres 1349, 17. April, erschien von Pirna herkommend die erste Geißlergesellschaft in Magdeburg; — eine andere traf am 2. Mai in Würzburg ein; — um die Mitte Juni kamen aus Schwaben 200 Geißler nach Speier, deren Beispiel so ansteckend wirkte, daß selbst 200 zwölfjährige Knaben eine eigene Geißlerfahrt machten. Um dieselbe Zeit zeigten sich die Geißler in Straßburg; sie fanden überall willige Aufnahme, Bewunderung, Nachahmung; so verbreitete sich die Schwärmerei durch ganz Deutschland, und dehnte sich nach Dänemark und England hinüber; diesmal zogen auch Haufen von Frauen mit. Es wurde der Sache eine förmliche Organisation gegeben, wovon dies die Grundzüge sind: der Eintretende mußte zuvor beichten, seinen Feinden vergeben und die Einwilligung seiner Frau erhalten; sodann mußte er wenigstens 11 Schillinge und 4 Pfennige aufweisen, um während der Dauer der Geißelfahrt (30 bis 34 Tage) täglich mindestens 4 Pf. auf seinen Unterhalt verwenden zu können; denn Betteln war untersagt; insbesondere mußte Jeder den bestellten Meistern der Gesellschaft Gehorsam versprechen. Mit Frauen zu verkehren, war bei Strafe verboten. Wenn eine Schaar einer Stadt oder einem Dorfe sich näherte, so ordnete sich der Zug. Voran die Kerzen, Kreuze, Fahnen, wie in den gewöhnlichen Prozessionen, dann die Büßer selbst, paarweise, auf den Kleidern rothe Kreuze tragend. Einer stimmte den Leis*) an, den Alle nachsangen, während alle Glocken geläutet wurden; vor der Kirche angekommen, knieten sie nieder, und fielen bei den Worten

Jhesus der wart gelabet mit Gallen,
Des sollen wir an ein Kriuze fallen

mit kreuzweis ausgebreiteten Armen auf die Erde, und verweilten in dieser Stellung bis sie auf einen Wink des Vorsängers sich wieder erhoben. Solches thaten sie dreimal; dann folgten sie den Einladungen der Ortsbewohner zum „Imbiß.“ — Wenn sie büßen oder sich

*) Wahrscheinlich Abkürzung und volksmäßige Formation des gebräuchlichen Kyrie eleison, was auch aus der volleren Form Kirleis oder Kirleise erhellt.

geißeln wollten, so wählten sie dazu einen geräumigen Platz, einen Kirchhof oder eine Wiese; daselbst zogen sie ihre Schuhe und Kleider bis auf die Hosen aus und bildeten einen Kreis, umgürteten sich mit einem Schurze und legten sich nieder, so daß Jeder durch eine bestimmte Lage oder Geberde seine Hauptsünde andeutete. Der Meister schritt über einen Bruder hinweg, rührte ihn mit der Geißel an und sprach:

Stant ûf durch der reinen martel êre
und huete dich vor den Sünden mêre

damit fuhr er fort bis zum Letzten; aber Jeder, den er so berührt, erhob sich und schritt mit gleicher Rede über die noch Liegenden; — waren Alle aufgestanden, dann begann die Geißelung, so daß die Brüder paarweise um den Kreis herumgingen, sich den Rücken blutig schlagend mit Geißeln, deren drei Riemen in Knoten mit vier eisernen Stacheln ausliefen, und dazu ein Leis singend; nach Beendigung derselben trat eine Pause ein, indem Alle sich wieder zur Erde warfen, dann auf die Kniee sich stellten und sich an die Brust schlugen; darauf standen Alle wieder auf und es begann wieder die Geißelung mit Absingung eines andern Leises, sodann wurde die Eingangshandlung wiederholt, so daß das Ganze mit dem Hinwegschreiten übereinander schloß. — Während die Brüder ihre Kleider wieder anzogen, wurde eine Collecte unter den meistens sehr zahlreichen Umstehenden für sie gesammelt; darauf trat Einer auf eine Erhöhung und las einen angeblichen Brief Christi vor, den ein Engel vom Himmel heruntergebracht und auf den Altar St. Peters zu Jerusalem niedergelegt haben sollte; darinnen war gesagt, daß Gott aus Zorn wegen der Sünden der Christenheit seit einigen Jahren großen Jammer gesendet habe, daß er nur auf die Fürbitte der Maria und der Engel sein Strafgericht noch aufgeschoben. Wer diesem Briefe nicht glaube, der verfalle in Gottes Acht. Der Engel, Ueberbringer des Briefes, habe dem Volke eine Geißelfahrt angerathen von 34 Tagen zum Andenken an die 34 Jahre, da Gott auf Erden ging, und zur Versöhnung mit Gott. — Darnach kehrten die Geißler in die Stadt zurück, und zogen spätestens am andern Morgen fort; denn länger als einen Tag und eine Nacht durften sie nicht an einem Orte verweilen. Die Lieder oder Leise der Geißler sind durchaus neu, aus der Bewegung selbst entsprungen; es sind ächte Volkslieder, als solche von Mund zu Mund sich ändernd im Dialekte, in der Strophenfolge und in den einzelnen Versen. Sie bekunden in dieser ihrer Beschaffenheit die große Ausbreitung der Geißler, die Popularität, deren sie sich erfreuten. Diese war eine Zeitlang über alle Maßen groß; man wohnte dem ergreifenden Schauspiele ihrer blutigen Geißelungen mit bis zu Thränen gerührter Andacht bei; die Vorlesung des vom Himmel gekommenen Briefes brachte einen gewaltigen Eindruck hervor; man machte sich eine Freude und Ehre daraus, die Büßer zu bewirthen. Wehe den Geistlichen, die es gewagt hätten, Zweifel über die Berechtigung der Geißlerfahrt und die Authentie jenes Briefes laut werden zu lassen! Man hätte ihnen unfehlbar gesagt: wer hat denn euch hergesandt? wer hat denn euer Evangelium besiegelt? Wußten doch die Leute, daß die Geistlichen zwar das Recht hatten, in die Gesellschaft einzutreten, daß sie aber nicht durften Meister werden, noch an ihrem heimlichen Rathe Theil nehmen.

Je größer die Bewunderung und Gunst war, welche sie sich anfänglich erworben, desto weniger war zu erwarten, daß sie sich lange auf derselben Höhe halten würden. Es mußten auch die Beiträge für diese Leute bald Vielen lästig werden und dies auf die Stimmung gegen sie einwirken. Die Straßburger, durch deren Stadt in drei Monaten bei 9000 Büßer gezogen, wurden der Besucher und der ganzen Sache müde. Nun durften die Geistlichen ihre rügende Stimme erheben und nach einem halben Jahre hatte die Geschichte in Straßburg ein Ende. In Frankreich, wo sie ebenfalls sich ausgebreitet, wo man die deutschen Leise für sie übersetzt hatte, sprachen sich der König und die Universität sehr stark gegen sie aus. Kaum bedurfte es des Eintreffens einer Geißlerschaar zu Avignon (woran auch viele Basler Theil nahmen), um die Bulle Clemens VI. vom 20. Okt. 1349 zu veranlassen, wodurch alle diese Umzüge und Einrichtungen als

auf Verachtung der kirchlichen Ordnung und Schlüsselgewalt gegründet, verboten und die weltlichen und geistlichen Obern angehalten wurden, sie zu unterdrücken.

So wurde die Bewegung zunächst in Deutschland nach und nach unterdrückt. Sporadisch und versteckt kommen diese Büßer noch am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts besonders in Thüringen als Kryptoflagellanten vor, wobei gegen sie eingeschritten wurde, und manche ihr Leben auf dem Scheiterhaufen endeten. Der Fluch, mit dem sie belegt worden waren, verhärtete sie in ihrer Richtung und trieb sie in bestimmte Opposition, wenn nicht gegen die Dogmen, so doch gegen die Hierarchie und Bußanstalt der Kirche. S. Förstemann a. a. O. S. 165. Das Verhör eines Geißlers im Anhaltischen aus dem Jahre 1481 ist die letzte Spur derselben in Deutschland.

Von anderer Art waren die in Italien, Frankreich und Spanien seit dem Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Gesellschaften, deren Ursprung, an sich dunkel, ebenfalls auf einen göttlichen Befehl zurückgeführt wurde. Christus und seine Mutter erschienen einem Landmanne; diese eröffnete ihm, daß Christus den Untergang der Welt beschlossen habe, jedoch auf ihre Fürbitte sie zu schonen geneigt sey. Als der Landmann sie um ein Rettungsmittel gebeten, befahl sie eine Geißelfahrt zu veranstalten. Neun Tage sollten die Theilnehmer in Procession herumziehen, in weiße Leinwand gehüllt, und während dieser Zeit weder sich auskleiden noch auf bemauerter Erde schlafen, und überhaupt kein Haus betreten. Täglich sollten sie wenigstens drei Kirchen besuchen, eine Messe hören, fasten, barfuß einhergehen und das stabat mater und andere Gesänge absingen. Auch sollte an allen Orten, die sie betreten, alles Unrecht gesühnt und verziehen werden. So sah man denn im Jahre 1398 zunächst in Genua und im genuesischen Küstengebiete große Schaaren solcher Büßer in lange leinene Gewänder gehüllt, welche auch den Kopf verdeckten und nur zwei Oeffnungen für die Augen frei ließen, und mit Stricken sich geißelnd die erwähnten Andachtsübungen verrichten; Priester und Bischöfe schloßen sich an sie an, und wer nicht mithielt, gerieth beinahe in den Verdacht der Ketzerei. Nachdem sie aber bis nach Rom gekommen und Bonifaz IX. 1399 einen der Anführer hatte hinrichten lassen, verschwand die Schwärmerei bald. Es ist nicht unmöglich, daß Vincentius Ferrer an dem Hervortreten dieser Gesellschaft der sogenannten Bianchi Hauptantheil gehabt hat (s. d. Art. Ferrer, Vinc.). Das Concil von Constanz beschäftigte sich auch mit dieser großes Aufsehen erregenden Sache, denn es war überhaupt eifrig bemüht, die Richtung auf Neuerungen in engen Grenzen festzuhalten und sie nicht in die untern Klassen der Geistlichkeit und des Volkes hinabbringen zu lassen, wovon sein Benehmen gegenüber den böhmischen Bewegungen den deutlichsten Beweis liefert. Ferrer wurde ersucht, vor dem Concil zu erscheinen; als er dieser Einladung keine Folge leistete, ersuchten ihn Gerson und Peter d'Ailly, dem Geißlerwesen seine Gunst zu entziehen. Einen eigentlichen Beschluß gegen die Geißler faßte aber die Synode nicht. In Frankreich ergaben sich die Bußbrüderschaften des 16. Jahrhunderts auch der Geißelung; sie wurden von Heinrich III. zu weltlichen Zwecken mißbraucht, von Heinrich IV. verboten; theilweise haben sie sich in Südfrankreich bis auf die neuere Zeit erhalten.

Das Hauptwerk über diese ganze Erscheinung ist von Dr. E. G. Förstemann, die christlichen Geißlergesellschaften. Halle 1828. Er hat alle früheren Quellen sorgfältig und kritisch benützt. Er theilt selbst einige Auszüge aus den Chroniken, die Lieder der Geißler und die Protokolle einiger der später mit ihnen angestellten Verhöre mit. Seitdem wurden einige wichtige auf diesen Gegenstand bezügliche Dokumente veröffentlicht, so besonders die straßburgische Chronik von Closener, Domherr daselbst, † 1384; die Chronik wurde 1362 vollendet; sie erschien in Stuttgart 1842 als 1. Band der Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. Einer der gebräuchlichsten Leise »Nu ist die betevart so hart« ist am besten herausgegeben in W. Wackernagel's Altdeutschem Lesebuche Sp. 932. Alle seit der Erscheinung des Buches von Förstemann veröffentlichten Arbeiten benutzte Dr. Zacher in seinem gründlichen Artikel über diesen Gegenstand bei Ersch und Gruber.

Herzog.

Geist, Orden des heiligen. Ordre du S. esprit. König Heinrich III. von Frankreich, am Pfingstfeste 1573 zum König von Polen erwählt, und im folgenden Jahre um dieselbe Zeit auf den französischen Thron erhoben, wobei durch eine merkwürdige Coincidenz in demselben Jahre auch sein Geburtstag auf den Pfingsttag fiel, sah dieses Fest als ein ihm besonders günstiges an, und stiftete daher am 31. Dec. ihm zu Ehren und zum Andenken der Vereinigung zweier Kronen auf seinem Haupte den genannten Orden, womit sich die Absicht verband, die durch die Ligue ihm entfremdeten Gemüther des Adels wieder an sich zu ziehen, und dem in seinem Ansehen völlig gesunkenen Michaelsorden einen neuen an die Seite zu setzen. Neben diesen ostensibeln Gründen wirkte geheime Liebelei, wie sie bei Heinrich III. leicht zu erwarten ist, wahrscheinlich auf die Stiftung des Ordens ein; denn die in die Kette der Ordensglieder eingeflochtenen Buchstaben H M waren die Anfangsbuchstaben Heinrichs und seiner Geliebten; die angebrachten Farben waren dieser letzteren Lieblingsfarben; daher Heinrich IV. diese geheimen Anspielungen entfernte. Großmeister war der König, der am Krönungstage die Statuten beschwor. Die Erlangung des Ordens setzte den Besitz des Michaelsordens voraus. Der Eid, den die Ritter, hundert an der Zahl, schworen, lautete dahin, daß sie ohne ausdrückliche Erlaubniß keine Belohnung und Besoldung von einer fremden Macht annehmen durften; sie genoßen große Vorrechte, und durften an den Ordensfesttagen an der königlichen Tafel speisen; sie waren zum täglichen Besuch der Messe und zu anderen Andachtsübungen verpflichtet, zur zweimaligen jährlichen Beichte und Theilnahme am Abendmahl. Diese Verordnungen befolgte wohl am treuesten Ludwig XVI. bis zu seinem Tode, so weit es die Verhältnisse während seiner Gefangenschaft ihm möglich machten (s. Beauchesne, histoire de Louis XVII.) Alle Prinzen des königlichen Hauses waren Mitglieder des Ordens; es gab auch geistliche Mitglieder, darunter 4 Cardinäle, 4 Erzbischöfe oder Bischöfe und der Großalmosenier. Das Ordensfest war am 1. Januar. Anfänglich bezog jeder Ritter jährlich 4000 Pfund, später erhielten die 30 ältesten 6000, die andern 3000 jährlich. Reich und glänzend waren die Insignien und besonders die Kleidung. Nur ausnahmsweise erhielten Nichtfranzosen den Orden. Derselbe wurde durch ein Dekret der französischen Nationalversammlung aufgehoben. Napoleon ersetzte ihn durch den Orden der Ehrenlegion; von Ludwig XVIII. wieder hergestellt, wurde er von Ludwig Philipp wieder aufgehoben. S. Ersch und Gruber, wo auch die Literatur verzeichnet ist.

Herzog.

Geist, heil., dritte Person in der Gottheit, s. Trinität.

Geist des Menschen im biblischen Sinne. Die Hauptstelle für Bestimmung dieses Begriffs ist diejenige, in welcher die Erschaffung des Menschen überhaupt näher beschrieben wird, 1 Mos. 2, 7. Es werden hier zwei Grundbestandtheile des menschlichen Wesens angegeben, eines von unten her, Staub von der Erde, welchen Gott zur Menschengestalt bildet, und eines von oben her, der Lebensodem, den Gott in des Menschen Nase einhaucht (נְשָׁמָה, das Hauchende, Athmende, *πνοή*, ist die רוּחַ in ihrer Aktivität, vgl. 1 Mos. 7, 22. Hiob 32, 8; 33, 4; 34, 14. Jes. 42, 5.; beide sind Prinzip des Lebens, vgl. 1 Mos. 6, 17; 7, 15. 22. Beck, christl. Lehrwissenschaft I. S. 201 ff.); als die Einheit dieser beiden Grundbestandtheile ist der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה, d. h. ein beseeltes und als solches lebendiges Wesen (Delitzsch). — Aus dieser Hauptstelle im Zusammenhang mit den auf ihr beruhenden späteren Schriftaussagen entscheiden sich zunächst einige Fragen, welche den biblischen Begriff des Menschengeistes in seinem Verhältniß zu den verwandten Begriffen angehen, nämlich zum Begriff der Menschenseele, der Thierseele und des Gottesgeistes. Die erste Frage ist die, ob die Schrift eine dichotomische oder trichotomische Anschauung vom Wesen des Menschen habe (die verschiedenen Ansichten hierüber s. bei G. L. Hahn, Theol. d. N. T., Bd. 1, 1854., S. 391 ff. 418 ff.). Ausgeschlossen ist durch 1 Mos. 2, 7. eine Trichotomie, wie sie z. B. J. Fr. v. Meyer (christl. Glaubensl. S. 134) annimmt, wornach die Seele vor dem Geiste geschaffen und nur durch denselben belebt worden wäre. Vielmehr bezeichnet »lebendige Seele« 1 Mos.

2, 7., und entsprechend, 1 Kor. 15, 45., den ganzen Menschen, sofern sein Wesen die Einheit des Lebenshauchs (Geistes) aus Gott und des Staubleibes aus Erdmaterie ist. Aber auf Grund hievon geht nun der biblische Sprachgebrauch weiter und bezeichnet mit dem Wort Seele gewöhnlich nicht den ganzen Menschen, sondern das, worin sich das spezifische Wesen des Menschen, sein Selbst concentrirt, sein Lebenscentrum (Hahn, S. 406), sein Ich, seine Persönlichkeit (z. B. Matth. 16, 25. 26; 20, 28. vgl. mit 1 Tim. 2, 6. Luk. 9, 56. vgl. mit 19, 10. Kol. 3, 23. Hebr. 10, 39; 13, 17. Jak. 1, 21; 5, 20. 1 Petri 1, 9; 2, 11. 25.), welche durch den Geist nach oben mit Gott und dem Himmel, durch den Leib nach unten mit der Welt und Erde in Zusammenhang steht. Insofern kann und muß man also allerdings von einer auf Grund der Dichotomie sich erhebenden Trichotomie nach biblischer Anschauung reden: Leib, Seele, Geist sind nichts Anderes als die reale Basis der drei idealen Elemente des Menschenwesens, Weltbewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Gottesbewußtseyn. »Der Geist bildet für das Einzelleben das Prinzip und die Kraft, in der es besteht, die Seele bildet den Sitz desselben, seinen Träger und Leiter, der Leib das Gefäß und Organ, so daß jedes eigenthümlich ist in seiner Art, aber nur in Verbindung mit den andern. Die eigenthümliche Grundlage der aus Geist und Erde gebildeten Menschennatur, das eigentliche Subjekt oder Ich bildet die Seele, welche die innere Lebenskraft des Geistes und das äußere Lebensorgan des Leibes zusammenknüpft zu Einer lebendigen Individualität.« (Beck, bibl. Seelenlehre, S. 31. vgl. Oehler, Vet. Test. sent. de rebus post mortem fut. S. 15—17.) Nur von hier aus lassen sich Stellen, wie 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. Phil. 1, 27. Jud. 19. vgl. Jak. 3, 15., unbefangen erklären; nur von hier aus erhält jene ganze Entgegensetzung des physischen und pneumatischen Lebensgebietes, welche zumal im paulinischen Lehrbegriffe eine so wichtige Stelle einnimmt (1 Kor. 15, 44 ff.; 2, 14 f., vgl. Olshausen und Rückert zu dieser Stelle, Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 4. Aufl., II, S. 677 ff. und Usteri, paulin. Lehrbegriff, 6. Aufl., S. 395), ihre volle und richtige Würdigung; wie denn auch diejenigen, welche die Trichotomie leugnen und in ψυχή und πνεῦμα nur verschiedene Bezeichnungen einer und derselben Sache sehen, bei ihren Bemühungen, das Verhältniß dieser beiden Begriffe zu einander zu bestimmen, unwillkührlich immer irgendwie zu den vorhin entwickelten Grundbestimmungen gelangen (vgl. Hahn, S. 414—423). — Eine zweite Frage ist die nach dem Verhältniß des menschlichen Lebensprinzips zum thierischen. Nicht nur heißen nämlich auch die Thiere נֶפֶשׁ חַיָּה (1 Mos. 1, 20. 24.); sondern auch die נְשָׁמָה ist nicht, wie Beck, Kurtz u. A. wollen, etwas dem Menschen Eigenthümliches, sondern kommt, wie רוּחַ (1 Mos. 6, 18; 7, 15.) und mit diesem genitivisch verbunden, 1 Mos. 7, 22., von allem Lebendigen, die Thiere mit eingeschlossen, vor (vgl. Delitzsch zu 1 Mos. 2, 7. Oehler, S. 12). Wenn aber so die Worte einen Unterschied zwischen Thier und Mensch nicht begründen, deutet dann die Schrift einen solchen überhaupt nicht an? (Hohel. 3, 19.) Auf diese Frage antwortet treffend Delitzsch (zu 1 Mos. 2, 7.): »Ein spezifischer Vorzug des Menschen vor dem Thiere ist in der Art und Weise begründet, wie der Mensch mit dem göttlichen Geiste begabt wird. Die Thiere entstehen auf Gottes Schöpferwort, und eine Begabung derselben mit dem Geiste wird gar nicht erwähnt, sie entstehen aus der Materie und ihr Leben ist das Produkt des die Materie des Anfangs überschwebenden Geistes. Sie entstehen sogleich als Gattungen in einer Vielheit von Individuen, und der sie belebende Geist ist nur die individualisirte Weltseele. Dagegen ist der menschliche Geist so wenig eine bloße Individualisirung des allgemeinen Naturgeistes, als sein Leib ein Erzeugniß der schöpferisch erregten Erde. Die Erde bringt seinen Leib nicht hervor, sondern Gott selbst legt Hand an's Werk und gestaltet ihn; und nicht jener Gottesgeist, der das Treibende und Belebende aller Schöpfungen ist, senkt sich in ihn herab, sondern Gott selbst bläst ihm den Lebenshauch in seine Nase, damit er in einer dem Personleben Gottes entsprechenden gottesbildlichen Weise zur lebendigen Seele werde.« Hierin ist auch die Unsterblichkeit des Menschen im Unterschiede

vom Thiere begründet. Der Geist Gottes theilt sich den Kreaturen in verschiedenen Stufen und Arten mit (vgl. die sieben Geister, Off. 1, 4; 4, 5; 5, 6.); der Menschengeist ist eine spezifisch höhere Art als der Thiergeist, daher er persönliches Leben erzeugt, der Thiergeist nur instinktives Leben; eben daher ist der Mensch in spezifischem Sinne gottverwandt, Ebenbild, Kind Gottes und, was er schon ist, durch seine eigene, religiös-sittliche Entwicklung in noch höherem Sinne zu werden bestimmt (Luk. 3, 38. Röm. 8, 29.). — Hiemit haben wir schon die dritte Frage berührt, das Verhältniß des menschlichen Geistes zum göttlichen. Wenn Thomasius (Christi Person und Werk I, § 19., besonders S. 136. 140 ff.) nach dem Vorgange der altprotestantischen Dogmatiker und mancher Kirchenväter eine Schöpfung des Menschengeistes aus Nichts lehrt, so ist nicht abzusehen, wie diese Annahme mit 1 Mos. 2, 7. vgl. Apg. 17, 28. sich vereinigen läßt. Weit mehr biblisches Recht hat Oehler (S. 11) mit dem starken Ausdruck, der Menschengeist sey inclusa in corpore spiritus divini, ut ita dicam, particula. Der Menschengeist ist seinem Wesen nach ebensosehr göttlicher Art und Natur (*γένος τȣ̃ Θεȣ̃* Apg. 17, 29.), als das Leben des Kindes derselben Art und Natur ist, wie das des Vaters. Gerade diese irdische Analogie, welche uns die Schrift selber immer wieder für das Verhältniß Gottes und des Menschen darbietet, ist am geeignetsten, die Sache einigermaßen zu veranschaulichen. Es ist etwas von der innersten Essenz des väterlichen Lebens, was das Leben des Kindes constituirt; und doch wird dieses alsdann selbstständig und unabhängig vom Vater, noch viel unabhängiger als der Mensch von Gott, in welchem wir ja allezeit leben, weben und sind. Es ist dies das Geheimniß des Lebens und mithin des Geistes, in welches wir freilich hineinzuschauen nicht vermögen, so lange der Vorhang des Fleisches vor unserem inneren Auge hängt, daß, wie Oetinger sagt, jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann. Bei der Geburt verhält sich's nicht anders als bei der Wiedergeburt, in welcher uns ja Gott auch *ἐκ τȣ̃ πνεύματος αὐτȣ̃ δέδωκεν* (1 Joh. 4, 13.); dürfen wir vor diesem Mysterium nicht zurückschrecken, so auch nicht vor jenem; können wir *θείας κοινωνοὶ φύσεως* werden (2 Petr. 1, 4.), so können wir es in niedrigerem Sinne von Anfang an schon seyn. Die Schrift entgeht dem Pantheismus gerade dadurch, daß sie ihn anerkennt, so weit er Recht hat, soweit es ihm nämlich um die Behauptung der wirklichen und lebendigen Immanenz Gottes zu thun ist. Die Gefahr der Verwischung des Unterschieds zwischen Gott und Kreatur beseitigt sich dadurch, daß es ja nicht eine mechanische Theilung des göttlichen Wesens ist, wovon wir reden, sondern organische Mittheilung, Selbstmittheilung, ein freier, souveräner Akt der Lebensbegabung an die aus Nichts geschaffene Materie (weßwegen auch, 1 Mos. 2, 7., die Bildung des Leibes der Einhauchung des Geistes vorangeht). Eben daher kann der Geist des Menschen auch von Gott gebildet oder gemacht bezeichnet werden, weil es die freie schöpferische Satzung eines neuen Daseyns ist, wodurch er entsteht (Sach. 12, 1. Jes. 57, 16. Jer. 38, 16.), während es andererseits der Geist Gottes selbst ist, der den Menschen belebt, beseelt, verständig macht (1 Mos. 6, 3. Hiob 34, 14; 32, 8). Auf merkwürdige Weise sind beide Ausdrucksweisen verbunden Hiob 33, 4. (Der Geist Gottes hat mich gemacht — perf. —, und der Odem des Allmächtigen belebt mich — imperf. —), so daß der die Kreaturen und insbesondere die Menschen beseelende Geist in parallelen Sätzen der Geist Gottes und ihr eigener Geist heißt (Ps. 104, 29 f. Hiob 27, 3.). Ist hierin der ursprüngliche Gottesadel des Menschen ausgesprochen, so auch zugleich seine absolute Abhängigkeit; denn wie in seinem Entstehen, so dependirt der Geist des Menschen auch in seinem Bestehen schlechthin von Gott: zieht Gott seinen Geist hinweg, so kehrt der Mensch in Staub zurück (Hiob 34, 14 f. vgl. Kohel. 12, 7.), und wenn in die Todten Leben kommen soll, so muß ein Geist des Lebens aus Gott heraus in sie eingehen (Off. 11, 11. Ezech. 37, 5. 10. vgl. Ps. 104, 29 f.). »Wie ein Licht am Lichte angezündet wird, wie ein Funke der Flamme entspricht, so entstammt der menschliche Geist dem göttlichen, ist aber mit diesem selbst so wenig identisch, als ein Hauch und die Person des Hauchenden identisch sind, so wenig als ein Schöpferwort, obwohl göttlichen Wesens,

der mit dem unendlichen Wesen des Vaters sich deckende Logos ist. Darum bedarf auch der menschliche Geist zu seinem Bestande fort und fort des absoluten, der ihn trägt, und als der durch die Sünde seinem Ursprung entfremdete des heiligen, der ihn wiederbringt.« (Delitzsch.)

Die letztere Bemerkung führt uns auf die doppelte Beziehung, in welcher das Wort Geist in der Bibel gebraucht wird. Derselbe erscheint nämlich ebensowohl als Prinzip des natürlichen Lebens, das wir durch die Geburt, als des geistlichen Lebens, das wir durch die Wiedergeburt empfangen. Der erste Sprachgebrauch eignet vorzüglich dem A. T., in welchem der heilige Geist noch nicht eigentlich an die Menschheit mittheilbar und mitgetheilt war (Joh. 7, 39; 16, 7.), der zweite dem N. T. In der Hauptstelle, 1 Mos. 2, 7., selber scheint der Lebensgeist aus Gott nur als Prinzip des physischen Lebens gemeint zu seyn, wie besonders aus der Erwähnung der athmenden Nase hervorgeht; doch ist nicht bloß das physische, sondern das Leben des Menschen überhaupt als ein Leben aus Gott bezeichnet. Ohne die Sünde wäre es zu einer solchen Trennung des natürlichen und geistlichen Lebens, wie wir sie jetzt zu machen gewohnt sind, gar nicht gekommen, sondern der Mensch hätte sich seinem ganzen geistig leiblichen Lebensbestande nach harmonisch aus Gott und in Gott entwickelt, die Natur wäre von der Herrlichkeit des Geistes in der seinem eigenen Wachsthum entsprechenden Weise successiv durchleuchtet und verklärt worden. Nun aber die Sünde eingetreten ist in die Welt, gibt es ein natürliches Leben, das immer noch Leben ist, weil der Geist nicht schlechthin herausgenommen werden kann aus dem Wesen des Menschen, aber ein vom Tode zernagtes und dem Tode verfallenes Leben, weil der Geist nicht das Herrschende im Menschen ist.

Auch in diesem natürlichen, der Erdenwelt und nach dem Tode der Unterwelt (dem Scheol oder Hades) angehörigen Daseyn bildet nun Geist, freilich mehr oder weniger in die Natur versenkt und dem Thiergeiste (Dan. 7. Off. 13.) sich nähernd, den einvererbten Lebensgrund. So steht denn im A. T. רוּחַ, ausgehend von der Bedeutung: Athem als Prinzip des natürlichen Lebens, in einer ganzen Skala von Ausdrücken bis zu dem Punkt hinauf, wo es das Prinzip des natürlich sittlichen Lebens, ja des Innenlebens überhaupt, das Innerste des Menschen bezeichnet. Es bedeutet zunächst die Lebenskraft, den Lebensmuth, welcher die Brust schwellend hebt, und welcher (man beachte hiebei die plastische, höchst signifikante Naturwahrheit der ältesten Ausdrücke) auflebt bei guten Nachrichten (1 Mos. 45, 27.), zurückweicht und nicht mehr aufsteigt bei Schrecken, Zorn, Erstaunen (Joh. 2, 11; 5, 1. 1 Kön. 21, 5; 10, 5.), tobend sich aufbläht in Stolz und Trotz (Jes. 25, 4. Kohel. 10, 4. ähnlich wie wir sagen: er hat einen Geist, verwandt: der dampfende Gischt), erglüht in Grimm (Ezech. 3, 14.), aber auch beherrscht werden kann (Spr. 16, 32.) und zerbrochen, zerschlagen, zerschnitten wird, sey es durch äußeres Elend oder durch Buße vor Gott (2 Mos. 6, 9. Spr. 15, 13; 17, 22. Ps. 143, 7; 76, 13; 51, 19.). Daher bezeichnet רוּחַ dann weiter das Vermögen des Entschlusses, die Thatkraft (Ezech. 20, 32. 2 Chron. 36, 22. Hagg. 1, 14. vgl. Apg. 19, 21.), während andererseits nach der intellektuellen Seite hin auch Gedanken, Irrthümer im Geiste aufsteigen (Ezech. 11, 5. Jes. 29, 24.). Ebendaher ist רוּחַ ferner das Inwendige des Menschen im Gegensatz zu Wort und Werk (Spr. 29, 11; 16, 2. Ps. 32, 2. Spr. 20, 27. vgl. 1 Kor. 2, 11.); so steht es in verschiedenem Sinne parallel mit לֵב (2 Mos. 35, 21. Ps. 77, 7; 78, 8. Jes. 57, 15. Ezech. 36, 26.) und dient endlich, unserem Langmuth, Hochmuth, Demuth entsprechend, zur Bezeichnung einer habituellen Karaktereigenthümlichkeit (Spr. 16, 18 f. Kohel. 7, 8. Jes. 57, 15. vgl. Matth. 5, 3.), ja eines religiös sittlichen Lebensprinzips, das sich in entsprechendem Verhalten gegen Gott und Menschen offenbart (Ezech. 11, 19; 18, 31; 36, 26 f. Ps. 51, 12. 14.).

Mit dieser letzteren Bedeutung des Wortes Geist, namentlich bei Ezechiel, geht, der alttestamentliche Sprachgebrauch in den neutestamentlichen über, während auf der andern Seite auch im N. T. noch *πνεῦμα* in jenem allgemeineren, natürlichen, alttestamentlichen

Sinne vorkommt, wie außer den schon angeführten Stellen Luk. 8, 55. Off. 13, 15. zeigt; vgl. Matth. 27, 50. Luk. 23, 46. Joh. 19, 30., wo Jesus sterbend seinen Geist dem Vater, Apg. 7, 59., wo Stephanus den seinigen dem Herrn Jesu übergibt. Aber schon in diesen Stellen ist πνεῦμα nicht bloß das allgemein menschliche Lebensprinzip, sondern es erscheint noch in einer besonderen Beziehung zu Gott; ein geistliches Leben ist es, das Jesus und Stephanus gelebt haben, und das sie nun dem Herrn übergeben. So steht denn πνεῦμα im N. T. auch da, wo es zunächst nur den Menschengeist im Allgemeinen zu bezeichnen scheint, doch näher betrachtet gewöhnlich mit besonderer Beziehung auf das neue Leben der Heiligung, der Wiedergeburt. Einen merkwürdigen Uebergang vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Sprachgebrauch bilden in dieser Hinsicht diejenigen Stellen, wo von Jesu oder andern neutestamentlichen Gottesmenschen Geistesthätigkeiten und namentlich Gemüthsbewegungen ausgesagt werden in Ausdrücken, welche an die vorhin aus dem A. T. angeführten erinnern (Mark. 8, 12. Luk. 10, 21. Joh. 11, 33; 13, 21. Apg. 17, 16. vgl. Mark. 2, 8. Luk. 1, 47. 50.): es ist hier immer nicht bloß das natürliche, sondern das geistliche Leben, welches in Erschütterung geräth über die Sünden- und Todesnoth der Welt oder sich in freudiger Erholung aufschwingt in Gott. Ebendahin gehören Stellen wie Röm. 1, 9; 8, 16. Gal. 6, 18. 2 Tim. 4, 22. Hebr. 12, 9. 1 Thessal. 5, 23. Hebr. 4, 12. (persönliches Geistesleben); 1 Kor. 16, 18. 2 Kor. 7, 13. (Geisteserquickungen); 2 Kor. 2, 13. 1 Kor. 5, 3 f. Kol. 2, 5. (geistliche Amtsführung). So bahnt und kündigt sich der neutestamentliche Vollbegriff des Geistes in seinem Gegensatz zum Fleische an. Derselbe hat auch schon im A. T. seine Wurzeln (1 Mos. 6, 3. Jes. 31, 3.), aber selbst in den Evangelien, wo der Geist noch nicht ausgegossen ist, kommt er nur erst spärlich vor (Joh. 3, 6; 4, 23 f. vgl. Matth. 26, 41.), um so reichlicher dagegen in den apostolischen Briefen, wo die Hauptstellen sind, 1 Kor. 15, 44—46. Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 17 ff. — Um diesen Begriff zu fassen, müssen wir wieder auf unsere Urstelle zurückgehen, an welche auch Paulus 1 Kor. 15, 45. anknüpft. Im ersten Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging, waren die beiden Grundelemente seines Wesens, das irdische und das überirdische, der Erdenstaub und der Gotteshauch im Gleichgewicht; er war weder schon fleischlich (σαρκικὸς) noch auch schon geistlich (πνευματικὸς), sondern er war eine lebendige Seele. In diesem Zustand konnte und sollte aber der Mensch nicht bleiben, er sollte, eben weil er ein persönliches Wesen ist, sich frei entscheiden, zwischen der Herrschaft des höheren Elements über das niedrigere oder des niedrigeren über das höhere, zwischen der Hingabe an Gott oder an die Welt und ihren Fürsten, zwischen Gut und Bös. Welcher von beiden Wegen der normale, seinem Begriff allein entsprechende sey, war dem Menschen schon durch seine innere Organisation selbst angezeigt, sofern der Geist aus Gott sich durch sein eigenes Wesen als das höhere Element ausweist. Hätte der Mensch diesen normalen Weg eingeschlagen, so hätte sein Geist immer mehr Lebenskräfte von oben her, aus Gott eingeathmet und eben daher nach unten hin den Leib und auch die äußere Natur allmählig verklärt und vergeistigt, der physische Lebensbestand (ψυχικός in dem unschuldigen Sinne der ψυχὴ ζῶσα, des status integritatis) wäre auf dem Wege geradlinigter Entwicklung ohne Tod in den pneumatischen übergegangen (vgl. 1 Kor. 15, 46.). Faktisch hat der Mensch den umgekehrten Weg, den der Sünde, eingeschlagen, und dadurch ist das Unterste in ihm zu oberst gekehrt, das Oberste zu unterst. Der materielle Faktor ist übermächtig geworden, er hat mit seiner vom Satan vergifteten Lust die Seele überfluthet, und diese verkehrte Einheit von Leib und Seele, in welcher der krankhaft erregte Staubesleib das herrschende Prinzip ist, und welche nun die karakteristische Eigenthümlichkeit des empirischen Menschen bildet, nennt das N. T. Fleisch. Daher nun ψυχικός (Jak. 3, 15. Jud. 19. 1 Kor. 2, 14.) im Wesentlichen = σαρκικὸς (1 Kor. 3, 1—4. 2 Kor. 1, 12. Röm. 7, 14.). Der Geist ist nicht schlechthin entwichen, aber er ist einerseits zum bloß natürlichen Lebensprinzip herabgesunken (s. oben und vgl. ζωὴ καὶ πνοὴ Apg. 17, 25. im Unterschied von πνεῦμα καὶ ζωὴ Joh. 6, 63. Röm. 8, 10.), andererseits, was das religiös

sittliche Leben, die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott betrifft, ist er dem Sünder nicht mehr inne als lebendigmachende Kraft, welche das göttlich Gute erzeugen könnte, sondern nur noch als Gesetzesstimme, welche dasselbe bezeugt als die heilige, unverbrüchliche Norm des Menschenwesens (vgl. über diesen Unterschied von Kraft und Gesetz Hebr. 7, 16.) Das Gewissen (Röm. 2, 15.) ist es, worin der zur bloßen Form und Norm gewordene, seiner Kraft beraubte, zum Thun, zur Herstellung eines entsprechenden Lebensbestandes unfähige (Röm. 7, 18.) Geist im Sünder existirt. Bei Jesus ist niemals von einem Gewissen die Rede, weil er den Geist als Kraft besitzt. Diesen Zusammenhang der Begriffe Geist und Gewissen hebt zwar das nicht auf anthropologische Theorieen ausgehende N. T. niemals ausdrücklich hervor, deutet ihn aber doch genugsam an. Schon dies gehört hieher, daß dem Gesetz, das ja im Gewissen sich bezeugt (Röm. 2, 15.), pneumatischer Karakter beigelegt wird (Röm. 7, 14.); lehrreich ist aber in dieser Hinsicht besonders die Vergleichung von Röm. 1, 9. mit 2 Tim. 1, 3.: dort sagt Paulus von seinem jetzigen Christenstande: *Θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου*, hier sagt er: *Θεῷ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*; was also im vorchristlichen Zustande das Gewissen war, das ist jetzt der Geist, das Element, in welchem sich der Zusammenhang des Menschen mit Gott, der Gottesdienst vermittelt; wie denn ja auch Christen das auf die Stimme des Geistes in ihnen zurückführen, was von und bei natürlich gewissenhaften Leuten auf die Stimme des Gewissens zurückgeführt wird: die Bestrafung des Geistes entspricht dem bösen, sein Trostwort dem guten Gewissen, die Betrübung des Geistes (Eph. 4, 30.) der Gewissensverletzung u. s. w. Denn beim Christen bewegt sich nun das Gewissen in Kraft und Wesen des Geistes (Röm. 9, 1.), weßwegen auch das Geisteswort des Evangeliums vor Allem an das Gewissen sich wendet und da sich als Wahrheit legitimirt (2 Kor. 4, 2; 5, 11.), und das Geheimniß des Glaubens bewahrt wird in reinem Gewissen (1 Tim. 3, 9; 1, 19.). Gewissen haben auch die Heiden, aber mit wenigen Ausnahmen (Röm. 2, 14. Apg. 10, 35.) haben sie seiner Stimme nicht gefolgt, sondern Gottes Recht und Wahrheit, die darin sich bezeugen, in Ungerechtigkeit niedergetreten (Röm. 1, 18. 28. 32.). Dadurch wurde ihr Gewissenslicht immer mehr verfinstert, und Gott gab sie in Unwissenheit und thörichten Sinn dahin (Röm. 1, 21 f. 28. Eph. 4, 17 f.), richtete aber auf der andern Seite in Israel sein Gesetz durch positive Offenbarung um so nachdrücklicher auf. Auch dieses positive Gesetz aber ist von derselben Art, wie das natürliche Gewissensgesetz: es hat keine Leben erzeugende Kraft, vielmehr bringt es, dem Menschen das heilige Ideal seines Wesens und seiner Bestimmung vorhaltend, die Sünde erst recht zur Entwicklung und zum Bewußtseyn und gereicht so, statt zum Leben, zum Tode (Gal. 3, 21. Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 20; 7, 7 ff. 2 Kor. 3, 6 ff.). So stehen auch bei den gewissenhaftesten und gottesfürchtigsten unter den Menschen, wie sie abgesehen von Christo sind, ja gerade bei ihnen am meisten Fleisch und Gewissen, das Gesetz in den Gliedern und das Gesetz des *νοῦς*, der innere Mensch, einander gegenüber, und zwar in der Weise, daß das Fleisch und die daran wohnende Sünde das Hausregiment führt, während es der innere Mensch nur zu einem machtlosen Wollen bringt. Dieß ist der Zustand, welcher Röm. 7, 14–25. beschrieben wird. Das Wort *πνεῦμα* welcher im 8. Kap. die Hauptrolle spielt, kommt hier noch nicht vor; wenn die *συνείδησις* ebenfalls nicht genannt wird, so rührt dies daher, weil hier an ihre Stelle das positive, alttestamentliche Gesetz getreten ist. Der *νοῦς* ist das höchste Vermögen der *ψυχή*, in welchem sich die persönlichen Funktionen des Selbstbewußtseyns und der Selbstthätigkeit vollziehen; läßt sich der *νοῦς* bei den Heiden durch das Gewissensgesetz, bei den Juden durch das positive Gesetz überführen, so daß er demselben innerlich zustimmt und Beifall schenkt, so kommt der innere Mensch zu Stande (V. 22.), der dem Gesetz der Sünde in den Gliedern Widerstand zu leisten versucht, aber da er dies nicht vermag (V. 23.), zu Gott um Hilfe und Erlösung schreit (V. 24.). Diese Erlösung hat nun Gott durch Christum thatsächlich gestiftet (V. 25.). Er hat seinen Sohn gesandt in der Gestalt des sündlichen Fleisches und hat durch den

Tod desselben das ganze Sündenwesen im Fleisch rechtmäßig abgethan und ihm die Macht genommen (8, 3. Hebr. 2, 14.), sowie andererseits durch seine Auferweckung und Erhöhung das Geistesleben innerhalb der Menschheit real constituirt, indem Christus nun seinem ganzen, auch leiblichen Lebensbestande nach Geist geworden ist, und zwar so, daß er, weil seinem Wesen nach Herr und Haupt der ganzen Welt, zugleich Geistesquelle für alle Menschen zu seyn vermag (1 Kor. 15, 45 ff. 2 Kor. 3, 17. 1 Tim. 3, 16. Joh. 6, 51—63; 7, 37—39.). So ist in Christo die Herrschaft des Geistes aufgerichtet, welcher gleichmäßig dem Fleisch und dem Buchstaben (des Gesetzes) gegenübersteht (Röm. 7, 5 f.); durch ihn kommt die Wesensumwandlung im Menschen zu Stande, welche das Gesetz nicht zu bewirken vermocht hatte (8, 2 f.). Hat nämlich das Gewissen im Glauben das Wort von Christo angenommen, so wird nun durch die Taufe einerseits das Fleisch in den Tod Christi versenkt und damit seiner verkehrten Uebermacht entkleidet, andererseits der Geist von oben dem Menschen mitgetheilt (Apg. 2, 38. 41. Röm. 6, 3 ff. Kol. 2, 11 ff. Tit. 3, 5 f.), was wir uns als eine göttliche, durch Christum vermittelte Einhauchung, ähnlich der bei der Schöpfung (1 Mos. 2, 7.), zu denken haben (vgl. Joh. 20, 22. Apg. 2, 2—4.). Jetzt ist das pneumatische Element im Menschen nicht mehr bloß unmächtige Gesetzesstimme, sondern der Geist ist jetzt lebendigmachende Kraft (2 Kor. 3, 6.), so daß nun die Rechtsforderung des Gesetzes in den Geistesmenschen wirklich zur Erfüllung kommen kann (Röm. 8, 4.); das Fleisch umgekehrt ist nicht mehr das Dominirende, sondern es ist prinzipiell getödtet und außer Kraft gesetzt (Röm. 6, 6. 11. Gal. 5, 24. Kol. 3, 3.). So ist die Wiedergeburt geschehen; nicht mehr das Fleisch, sondern der Geist ist das Lebenselement, worin der Mensch sich jetzt bewegt (Röm. 8, 5 ff.); er ist das geworden, was er seiner ursprünglichen Bestimmung nach seyn soll, ein pneumatischer, Gott und dem Himmel angehöriger Mensch (1 Kor. 2, 14; 15, 48. Kol. 3, 3. Ezech. 2, 6. Phil. 3, 20.). Das Fleisch wird jetzt zwar ebensowenig aus dem Menschenwesen schlechthin entfernt als vorher der Geist, es gibt noch einen fortwährenden Kampf zwischen Fleisch und Geist (Gal. 5, 17.); aber der Mensch **muß** nun nicht mehr dem Fleische dienen, sondern ist befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 12. 2.); das Fleisch ist jetzt in einer ähnlichen Unmacht wie früher das Gewissen, und der Kampf, geistlich geführt, endet eben so gewiß mit dem Siege des Geistes als früher mit dem des Fleisches (Röm. 8, 13; 6, 12 f. 16 ff. Gal. 5, 16. 24 f.). Vom innersten Centrum des Gewissens aus nimmt nun der Geist immer mehr vom ganzen Menschen Besitz und erneuert zunächst den νοῦς (Röm. 12, 2. Eph. 4, 23.), so daß der pneumatische Mensch νοῦν χριστοῦ hat (1 Kor. 2, 16.), und in Folge hievon Erkenntniß und Wandel geistliche Art und Durchbildung erhalten (1 Kol. 1, 9. Eph. 1, 17. 1 Kor. 2, 15. Gal. 5, 22. 25.). Auf diese Weise gewinnt der früher unmächtige innere Mensch eine mächtige Kräftigung durch den Geist und wird nun von Tag zu Tag von oben her durch frische Kraftbegabung erneuert, während der äußere Mensch, der Leib, dem Tode anheimfällt (Eph. 3, 16. 2 Kor. 4, 16. Röm. 8, 10.). Schon bei Leibesleben können jedoch nicht bloß außerordentliche Geisteserholungen und entsprechende Geistesoffenbarungen (Luk. 2, 27; 4, 1. 14. Apg. 6, 10; 11, 28. Matth. 22, 43. 1 Thess. 5, 19 f.), sondern auch solche Zustände eintreten, wo der Geist mit zeitweiliger Suspension des gewöhnlichen Selbst- und Weltbewußtseyns und der entsprechenden Thätigkeiten ganz in Gott und in's Himmlische versenkt und ekstatisch versetzt ist (1 Kor. 14, 2. 14 ff. Off. 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10.). Durch den Tod aber kommt der Geist des Wiedergebornen zu Christus in den Himmel und hat auch hier schon, vom Leibe erlöst, eine rein pneumatische Existenz (Apg. 7, 59. Hebr. 12, 23., obwohl auch die unseligen Verstorbenen, gleich den Dämonen, Geister heißen 1 Petr. 3, 19., weil πνεῦμα oft den lediglich metaphysischen, moralisch indifferenten Begriff des immateriellen Seyns ausdrückt). Ihre eigentliche Vollendung aber findet die pneumatische Daseynsweise des Menschen erst in der Auferstehung (vgl. Röm. 1, 4.), wo eben durch die Kraft des uns seit der Wiedergeburt einwohnenden Gottesgeistes auch unser sterblicher Leib lebendig

gemacht und vergeistigt und so unser ganzer Lebensbestand der bestimmungsmäßigen Geistesherrlichkeit theilhaftig werden wird (Röm. 8, 11. 1 Kor. 15, 44. Phil. 3, 21.).

Vgl. Beck, Oehler, G. L. Hahn, Usteri, Neander a. a. O. O., Delitzsch auch in s. bibl.-prophet. Theol. S. 187 ff. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 17 ff. Schriftbeweis I, S. 254 ff. Olshausen, de trichotomia nat. hum. a. N. T. scriptoribus recepta in s. Opusc. acad. p. 154. sqq. Ackermann, Stud. u. Krit. 1839, III, S. 882 ff. Auberlen.

Geistesgaben. Das Wort Charisma ist vielleicht vom Apostel Paulus, in dessen Lehre die *χαρις* eine Grundbestimmung ist, selbst gebildet, oder er hat einen seltenen Ausdruck als den passendsten für den zu bezeichnenden Gedanken in Umlauf gesetzt. *Χαρισμα* bedeutet das Ergebniß des *χαριζεσθαι*, חֵן. Die gothische Uebersetzung gebraucht für das Hauptwort in den uns erhaltenen Stellen dreimal anst (Gunst) Röm. 6, 23. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6.; dreimal Röm. 11, 29. 1 Kor. 7, 7; 2 Kor. 1, 11. giba, Gabe, wie Luther überall hat. Auch die englische authorized version setzt meist einfach gift, die holländische Staatenbibel meist nur gave. Doch hat jene Röm. 5, 15. 16. free gift, diese hier und 6, 23; 11, 29. genadegifte. Und Gnadengabe, Gnadenerweis möchte wohl der am nächsten kommende deutsche Ausdruck seyn (lat. donativum). Treffend bezeichnet Gregor von Nazianz das Wesen der Gnadengabe, indem er sagt (orat. 40, 4.) die Taufe, die viele Namen habe, heiße auch *χαρισμα — ὡς και ὀφειλεσι*, als selbst Sündern ertheilte. Gegensatz von Charisma, als von der Gnade gewirktem, ist was aus dem natürlichen Menschen kommt, bei Tertullian ingenium; den Valentinianern wirft derselbe vor: si aliquid novi adstruxerint, revelationem statim appellant praesumptionem, et charisma ingenium (c. 4.). Was nun die Gnade des lebendigen Gottes gibt, ist im Grunde und Ziele nichts Anderes, als was er selbst im höchsten Grade ist: ewiges Leben. Daher Paulus, Röm. 6, 23. aus dem christlichen Glauben die Begriffsbestimmung aufstellt: *το χαρισμα του Θεε ζωη αιωνιος εν Χριστῳ Ιησε τῳ κυριῳ ἡμων*. Vgl. 1 Petr. 3, 7. (2 Kor. 1, 11. ist das *χαρισμα* das leibliche Leben, das Gott dem Apostel erhalten.) Der Gegensatz des ewigen Lebens ist der geistliche Tod; wie jenes von Gott, kommt dieses vom Bösen; darum geht jenen Worten unmittelbar vorher: *τα οψωνια της ἁμαρτιας θανατος* (*οψωνια* bei Suidas s. v. soviel als *χαρισματα*). Während das Leben ein freies Geschenk der Gnade ist, folgt der Tod als unvermeidlicher Lohn dem Eigenwillen. Ebenso ist 5, 15. *ὀχ ὡς το παραπτωμα, ὅτως και το δικαιωμα* das von der Gnade Gegebene, nämlich das Leben (vgl. V. 17. 18. 21.) entgegengesetzt der durch den Fall bewirkten Niederlage, welcher Zustand der des Todes ist. Aber das ewige Leben wird uns nicht mit einem Mal geschenkt (vgl. Philo, Mang. 611); sondern, da es nur allmählig in uns wächst und sich die natürlichen Eigenthümlichkeiten der Menschen aneignet, so tritt es in verschiedenen Graden und Arten auf, das Eine *χαρισμα* also erscheint (*φανερωσις*, 1 Kor. 12, 7.) in einer Vielheit von *χαρισματα*, die *ποικιλη χαρις Θεε* (1 Petr. 4, 10; 5, 10.). Erst die wiedergebornen Naturgaben sind Charismen im biblischen Sinne, obgleich in weiterer Bedeutung die Sibylle sagen kann: *πασα τε γαρ ψυχη μεροπων Θεε εστι χαρισμα* (2, 54.). Jede Zeit hat ihr bestimmtes Charisma, den christlichen Zeitgeist; derselbe wechselt, da er fortschreitet. Christus sagte zu den Seinen: „noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnet es noch nicht tragen" (Joh. 16, 12.). Wiederum sind zu jeder Zeit die Gaben mannigfaltig vertheilt, wie das *Philo*, de Sampsone p. 563 ausführt auf Grund von Jes. 11, 2., wo der Geist Jhvhs über die sechs anderen Geister übergreift. Der Geist der Weisheit und Klugheit ist der königliche, der Geist des Raths und der Kraft ist der prophetische, der Geist der Erkenntniß und der Gottesfurcht ist der priesterliche. Derselbe Geist also, der Andern in verschiedenem Maße zugemessen ist, ward für den Messias in seiner Fülle erwartet; Christus hat die sieben Geister Gottes (Offb. 3, 1.), er ist Gott und ist König, Prophet und Priester, er ist der Inbegriff aller Charismen. Doch ist auch in jedem Christen der Keim zu allen, denn sie sollen ja Christo gleich werden. Aber nicht einmal mehr die Apostel

hatten die volle Wirklichkeit, schon in ihnen legt sich Christus auseinander; Petrus ist mehr König, Paulus mehr Prophet, Johannes mehr Priester. Noch weiter breiten sich die apostolischen Gaben in der Gemeinde aus, Röm. 12, 6. 1 Kor. 7, 7.; 12, 4. Die Einheit aber dieser verschiedenen Begabungen besteht in dem Zusammenwirken zum allgemeinen Besten (προς το συμφερον, 1 Kor. 12, 7., προς την οικοδομην της εκκλησιας, 14, 12.) Was Jemand vor Andern hat, das hat er auch für Andere; nur als Dienstleistungen erfüllen die Gaben ihren Zweck (διαιρεσεις διακονιων, V. 5. ἑκαστος καθως ελαβεν χαρισμα, εις ἑαυτους αυτο διακονουντες, 1 Petr. 4, 10.). Nur durch die Gemeinde hat Jeder Alles, nur der Gemeinde fehlt es an keiner Gnadengabe (1 Kor. 1, 7.). Paulus sagt deshalb Röm. 12, 5 f., vgl. Eph. 4, 12., daß die Gläubigen Glieder Eines Leibes sind; der Leib ist der Träger des ewigen Lebens, des χαρισμα του θεου, an dem die Glieder nur Theil nehmen. Paulus gibt nun Beispiele der Gnadengaben aus der Gemeindeverfassung (V. 6—8.): Prophetie, Diakonie, Didaskalie, denen im unmittelbar folgenden der παρακαλων, der μεταδιδους, der προισταμενος entsprechen. So heißen Eph. 4, 11. dieselben Personen Pastoren und Lehrer, und auch aus Hebr. 13, 7. ergibt sich, daß bereits in der ältesten apostolischen Generation zwischen Christi Tod und etwa 64 n. Chr. die Lehrthätigkeit mit dem Vorsteheramt verbunden war. Es war also keine neue Anordnung, daß nach 1 Tim. 3, 2. ähnlich Tit. 1, 9. der Bischof διδακτικος seyn sollte. Eine größere Anzahl der mannichfachen Gnadenerweisungen desselben in der Kirche lebenden heiligen Geistes (διαιρεσεις δε χαρισματων εισιν, το δε αυτο πνευμα) führt der Apostel 1 Kor. 12. auf. Zuerst λογος σοφιας und λογος γνωσεως (der λογος sowohl ενδιαθετος als προφορικος, vgl. 2, 4 f.), Weisheit und Wissenschaft, unterschieden wie רוח חכמה ובינה in jener Jesajastelle. Es folgt an drittem Ort πιστις, jene als besondere Gabe vorkommende gewaltige Glaubenszuversicht und unerschütterliche Festigkeit, von der es weiterhin, 13, 2., heißt: πασαν την πιστιν ὡστε ορη μεθιστανειν. Zwei Aeußerungsweisen des starken Glaubens schließen sich an: χαρισματα ιαματων (V. 9. 28. 30.) und ενεργηματα δυναμεων. Die Plurale im erstern Falle weisen darauf hin, daß dem Einen gegeben ist, besonders diese Krankheiten zu heilen, dem Andern jene, und Einem auf diese Weise, einem Andern auf eine andere gesund zu machen. Aehnlich bei den verschiedenen Kraftwirkungen des Geistes. Ferner Prophetie (s. d. Art.). Der Prophet, wir könnten Prediger übersetzen, redet Erbauung und Trost und Zuspruch für die Gläubigen; der Ungläubige wird überführt und das Verborgene seines Herzens wird an's Licht gezogen, so daß er anbetend vor dem Gott niederfällt, den er nun wahrhaftig in der Gemeinde gegenwärtig fühlt (Apg. 4, 36. 1 Kor. 14, 3. 4. 22. 23—25. 31. Röm. 12, 6. 8.). Wie hier Krankenheilungen, Kraftwirkungen, Prophetie dicht beisammen stehen, so Matth. 7, 22.: προφητευειν, δαιμονια εκβαλειν, δυναμεις ποιειν. Nach der Prophetie kommen διακρισεις πνευματων, die Unterscheidung des wahren vom falschen Propheten, vgl. 14, 29. 1 Thess. 5, 19—21. 1 Joh. 4, 1. Schließlich sind, wie die ersten beiden Gaben, die σοφια und die γνωσις durch ein folgendes ἑτερῳ δε abgesondert waren, so auch die letzten beiden durch ein ἑτερῳ δε für sich gestellt; dem einen γενη γλωσσων, dem andern ἑρμηνεια γλωσσων. (S. d. Art. Zungenreden.) Die Prophetie ihrerseits wird hier als die klare verständliche Rede keiner Auslegung für bedürftig gehalten, während Philo noch sagt: ἑρμηνεια δε και προφητεια διαφερουσι (2, 164., wiewohl er den Propheten seinerseits wiederum öfter einen ἑρμηνευς Gottes nennt 2, 163. 222. 343. 417). In der Aufzählung des Korintherbriefes ist die Diakonie des Römerbriefes nicht enthalten; diese erwähnt er, wiederum mit Auslassung der διαιρεσεις πνευματων, unter den am Schluß jenes selben Kapitels des erstgenannten Briefs aufgeführten Gaben. Dort nämlich gibt er πρωτον αποστολους, δευτερον προφητας, τριτον διδασκαλους, επειτα δυναμεις, επειτα χαρισματα ιαματων (die beiden letzteren gemeinschaftliche Grundlage, die πιστις, wird hier auch nicht vorgebracht), αντιληψεις (die διακονια des Römerbriefs), κυβερνησεις (die sonst so genannten προισταμενοι, ἡγουμενοι, ποιμενες — die Presbytern und Bischöfe), γενη γλωσσων. In der sogleich

folgenden fragenden Wiederholung läßt er wieder die *αντιληψεις* und *κυβερνησεις* aus und fügt dagegen das *διερμηνευειν* hinzu. Aus allem diesen geht hervor, daß der Apostel nicht eine vollständige Aufzählung sämmtlicher Geisteserweisungen zu geben, oder auch nur die von ihm erwähnten in einer durchgeführten Reihenfolge zu ordnen beabsichtigte, sondern daß er, um die Verschiedenheit der Gaben klar vor Augen zu stellen, mehrere anführt, die im öffentlichen Gemeindeleben eine hervorragende Stellung einnehmen (aus dem Privatleben nennt er, 7, 7., die Richtungen einerseits auf die eheliche, andererseits auf die ledige Lebensweise als Charismen) und im Großen und Ganzen in geringere, größere und höchste unterscheidet. Indem er nämlich unmittelbar nach jener Aufzählung einige Charismata als *μειζονα* (V. 31.) und dann wieder besonders die Prophetie dem Eifer seiner Leser empfiehlt (14, 1.), so sondert er damit von diesen größeren einerseits die größten aus, die er vor der Prophetie an erster Stelle genannt, anderseits geringere, nämlich, wie K. 14. erhellt, Zungenreden und dessen Auslegung. Man könnte aber nach dem dreifachen Amt Christi, das sich in der Gemeinde auseinanderfaltet, die so zu sagen öffentlichen Charismen in königliche, prophetische und priesterliche eintheilen; also: Kirchenregiment; Lehrthätigkeit mit den Kraftwirkungen als beglaubigenden (Prophetie, Didaskalie, Kräfte, Zungenreden, Auslegung); Diakonie in aufopfernder Liebe für Arme und Kranke und in Dienstleistung bei den Gedächtnißmahlen des Opfers Christi (vgl. d. Art. Diakon). Wie der Apostel, Röm. 12., von den Charismen zur Liebe übergeht, so ist die Liebe, das *καθολικον δωρον*, wie sie Chrysostomus nennt, auch hier der Weg, den er ihnen zu den Gaben zeigt (12, 31 f.). Der zuerst genannte Apostolat begreift mehrere Charismen in sich: Paulus weiß sich selbst der Gnadengabe der *σοφια* theilhaft (1 Kor. 3, 10.), eine reiche *γνωσις* zeigt sich in seinen Briefen, er hatte das Charisma des Lehrers, des Propheten, selbst mit Zuständen der Entzückung (2 Kor. 12.), er durchschaut den falschen Propheten (Apg. 13, 8—11.), er vollbringt Heilungen (Apg. 14, 8 f.; 19, 12.) und Kraftwirkungen (2 Kor. 12, 12. Apg. 13, 11; 19, 12; 20, 9 f.), er kann in Zungen reden, besser als alle Korinther (1 Kor. 14, 18.). Auch Nichtapostel nehmen durch ihre reiche Begabung am apostolischen Charisma Theil. So sagen die Christen von Vienna und Lugdunum in ihrem im Jahr 177 geschriebenen Briefe, von einem Arzt Alexander, der auch damals bei ihnen den Zeugentod starb: *γνωστος σχεδον πασι δια την προς τον θεον αγαπην και παρρησιαν του λογου· ην γαρ και ουκ αμοιρος αποστολικου χαρισματος* (Euseb. KG. 5, 1, 49.). Und Eusebius sagt (de martyr. Palaest. 11.) von den Zwölfen, unter denen sein verehrter und geliebter Pamphilus den Martyrtod litt, sie seyen *προφητικου τινος η και αποστολικου χαρισματος και αριθμου* gewürdigt worden, indem er so das Höchste von ihnen aussagen will, da die Apostel und nächst ihnen die Propheten die größten Charismen erhalten hatten. Je näher Jemand der apostolischen Höhe stand, desto mehr Charismen vereinigte er in sich. Zu Vorstehern wurden nur lehrtüchtige Männer genommen, wie wir sahen. Auch prophetischer und didaktischer Beruf dürften oft vereinigt gewesen seyn. Vgl. Tit. 1, 9. *παρακαλειν εν τη διδασκαλια*. Propheten und Lehrer werden zusammengefaßt, wo erzählt wird (Apg. 13, 1. 2.) daß ihnen in Antiochia der Geist sagte, Barnabas und Paulus seyen zur Heidenmission zu berufen. Aehnlich ward Timotheus zum Evangelisten bestimmt, Apg. 16, 1. 1. Die Evangelisten, Eph. 4, 11., sind aus den Propheten und Lehrern hervorgegangen. — Auch der alte Bund war durchaus nicht ohne Charismen. Tertullian sagt adv. Jud. 8.: Merito evangelista: lex et prophetae usque ad Joannem baptistam (Matth. 11, 13.). Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes (Dan. 9, 24.) quas adventu suo adimplevit. Gott hatte seine Gaben reichlich in Israel ausgegossen: große Gemeindelenker, gewaltige Propheten, Vorbilder von Glaubensmacht, Heilkräfte — kurz Gott hatte es an Nichts fehlen lassen. Und Paulus sagt Röm. 11. daß, obgleich jetzt nur eine Auswahl aus Israel berufen sey, einst nach Eingang der Heidenfülle in das Reich Gottes auch ganz Israel werde gerettet wer-

den, denn Gottes Gnadengaben und Berufung seyen unwiderruflich. Gott könnte — dies ist des Apostels Schluß — Israel nur dann verloren gehen lassen, wenn es ihn gereute, den Abraham, den Vater der Gläubigen berufen und sein Volk mit Gnade überschüttet zu haben; allein *αμεταμελητα τα χαρισματα και ἡ κλησις τȣ Θεȣ.* Die Erkenntniß, um welche sich der ganze Römerbrief dreht, und die Paulus am Schluß in der Doxologie noch klar hervorhebt, indem er wieder auf die Befestigung der Leser im Glauben kommt, nämlich die Erkenntniß des göttlichen Planes bei Zurücksetzung Israels und Berufung der Heiden, sie ist auch das »Etwas geistlicher Gabe« (Luther) das der Apostel sich sehnt, den Römern zu ihrer Befestigung mündlich mitzutheilen. Röm. 1, 11.

Ganz im Paulinischen gelegentlich des Korintherbriefes entwickelten Sinne ist auch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche von den Gnadengaben die Rede. So sagt Justin *διαλ. Τρυφ.* 2, 82.: *παρα γαρ ἡμιν και μεχρι νυν προφητικα χαρισματα εστιν* und ferner K. 39., daß von den täglich zum Namen Christi Bekehrten ein Jeder Charismen empfange je nach Würdigkeit; »der Eine nämlich empfängt den Geist der Erkenntniß, ein Anderer des Rathes, ein Anderer der Kraft, ein Anderer der Krankenheilung, ein Anderer des Vorherwissens, ein Anderer der Lehre, ein Anderer der Furcht Gottes.« Auch hier scheint im Anfang und am Ende der Aufzählung der Charismen wieder jene Jesajanische Stelle durch. Ueber noch vorkommende Dämonenaustreibung s. Apol. I. p. 45. Ferner berichtet Irenäus (5, 6, 1.): »Viele Brüder hören wir, die in der Gemeinde prophetische Charismen haben, und in allerlei Zungen durch den Geist reden, und das Verborgene der Menschen an den Tag bringen (Wirkung der Prophetie, 1 Kor. 14, 24. 25.) zum gemeinsamen Besten (*επι τῳ συμφεροντι* weist auf 1 Kor. 12, 7.) und die Mysterien Gottes verkündigen." Und 2, 31, 2. sagt derselbe: »So weit sind sie (die Häretiker) entfernt vom Todtenerwecken, — wie der Herr erweckte und die Apostel durch Gebet, und in der Brüderschaft öfter, wenn wegen Bedrängniß die ganze Gemeinde eines Orts mit vielem Fasten und Flehen bat, der Geist des Verstorbenen zurückkam und der Mensch den Bitten der Heiligen geschenkt ward (vgl. Papias bei Euseb. KG. 3, 39, 9. 10.), — daß sie nicht einmal glauben, daß dies überhaupt geschehen könne." Und an einer bald darauf folgenden Stelle (2, 32, 4.): »Woher auch in jenes (Christi) Namen seine wahren Jünger, von ihm die Gnade empfangend, zum Wohl der übrigen Menschen wirken, wie ein Jeglicher die Gabe (*δωρεαν*) von ihm erhalten hat. Denn die Einen treiben wirklich und wahrhaftig Dämonen aus, so daß oft eben jene von den bösen Geistern Gereinigten auch glauben und in der Gemeinde sind, die Andern aber haben auch Vorauserkenntniß der zukünftigen Dinge, und Gesichte und prophetische Aussprüche, Andere heilen die Kranken durch die Auflegung der Hände und machen sie wieder gesund, ja, wie wir sagten, sind auch Todte auferweckt worden und bei uns mehrere (*ἱκανους*) Jahre verblieben. Aber wie? Es ist unmöglich, der Charismen Zahl zu nennen, welche die Kirche in der ganzen Welt von Gott empfangend, im Namen Jesu Christi des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, tagtäglich zum Wohl der Völker ausübt, weder Jemanden betrügend, noch Geld daraus gewinnend: denn wie sie umsonst von Gott empfangen hat, theilt sie umsonst auch aus.« Irenäus vergißt auch nicht »das hauptsächliche Geschenk der Liebe,« die er »kostbarer als Gnosis, ruhmreicher als Prophetie, hervorragend über alle übrigen Charismen« nennt (4, 33, 8.). Clemens v. Alex. räth *τις ὁ σωζ. πλ.* K. 34: »Erwirb dir durch deinen Reichthum für Leib und Seele solche Dienstleute, welche Gott befehligt, durch die ein sinkendes Schiff erleichtert wird, gelenkt durch die bloßen Gebete der Heiligen, und eine Krankheit in ihrer Höhe gebändigt wird, verfolgt durch Händeauflegungen, und ein Räuberanfall machtlos wird, durch Gebete der Frommen entwaffnet, und die Gewalt der Dämonen gebrochen wird, entkräftet durch strenge Befehle.« Dem Montan wirft der Gegner bei Eusebius (KG. 5, 16, 7.) vor, daß er angefangen *λαλειν και ξενοφωνειν παρα το κατα παραδοσιν και κατα διαδοχην ανωθεν της εκκλησιας εθος δηθεν προφητευοντα*, woraus hervorgeht, daß die wahre auf Ueberlieferung beruhende Prophetie noch vorhanden war. Von den Montanistischen Pseudo-

propheten sagt derselbe (§. 8.), daß sie nicht wirklich den heiligen Geist und das prophetische Charisma gehabt hätten. Er führt (K. 17. vergl. was Euseb. selbst 3, 37. sagt) Einige an, die nach den Aposteln prophetische Gaben gehabt, und fügt hinzu: *δειν γαρ ειναι το προφητικον χαρισμα εν παση τη εκκλησια μεχρι της τελειας παρουσιας ὁ αποστολος ἀξιοι.* Eusebius berichtet (5, 3.), daß, als Montan mit Alkibiades und Theodot in Phrygien ihre Lehre vom Weißagen verbreiteten, dies Vielen darum glaublich erschienen sey, weil bis damals noch sehr viele und andere *παραδοξοποιαι του θειου χαρισματος* in verschiedenen Gemeinden ausgeübt wurden (vgl. K. 8. Schluß). Tertullian bezeugt, daß noch täglich Dämonen ausgetrieben (ad Scap. 2. u. 4.), daß Heilkräfte noch geübt würden (c. 4. vgl. apologet. c. 23. u. 27.), und führt (de anima c. 9.) ein merkwürdiges Beispiel an von der Fortdauer der Prophetie, Geisterprüfung und Heilungsgabe bei einer christlichen Schwester. Cyprian beruft sich ep. 76. und an Demetrian auf damals vorkommende Teufelaustreibungen. Origenes (gg. Cels. 1, 2.) sagt aus, daß Spuren (*ιχνη*) von Wunderkräften (*τεραστιου δυν.*) noch übrig seyen bei denen, die nach dem Willen des Wortes leben. Ebenso weiterhin (K. 46.): „Auch noch Spuren jenes heiligen Geistes, der damals in Gestalt einer Taube erschien, sind bei Christen übrig. Sie treiben Dämonen aus und verrichten viele Heilungen (beides auch K. 67. berichtet, ersteres auch 7, 4. 67.) und sehen Einiges nach dem Willen des Wortes in Bezug auf das Zukünftige.“ Nachdem er hinzugefügt, daß Viele, wie wider Willen, durch Gesichte im Wachen oder Schlafen plötzlich aus Hassern zu todesmuthigen Bekennern des Christenglaubens geworden seyen, sagt er, daß er Vieles dergleichen, das er als Augenzeuge erlebt, nur darum nicht mittheile, um es nicht dem Gelächter der Heiden, die es für erdichtet halten würden, preiszugeben. Wiederum (zu Prov. 1, 6.): „Wundere dich nicht, wenn jetzt der wahrhaft göttlich Weise nicht gefunden wird; denn verschwunden (*εκλελοιπε*) sind jetzt die meisten der ausgezeichneten (*εξαιρετων*) Charismen, so daß sie entweder gar nicht oder selten gefunden werden.“ Und zu Joh. 8, 48.: „Wir vertrauen dem der da spricht: ich habe kein Dämonion; auch kann es ja nicht Blinder Augen aufthun oder diese Zeichen (*σημεια*) thun, die sowohl geschrieben stehen als auch Spuren und Ueberbleibsel (*ιχνη και λειμματα*) derselben in den Gemeinden im Namen Jesu bis jetzt vorkommen (*γινεται*).“ In eine solche Zeit läßt uns das achte Buch der apostolischen Constitutionen blicken, in welchem das Werk des Hippolytus *περι χαρισματων αποστολικων παραδοσις* enthalten ist (*Lumper*, hist. patrum VIII. p. 57). Den Heiden gegenüber rühmt zu Anfang des 4. Jahrhunderts Arnobius die Großthaten Christi noch zu jener Zeit adv. Gentes I. 16. (Er selbst war, wie Hieronymus berichtet, durch Träume zum Christenthum getrieben worden.) Chrysostomus nennt (Homil. 29. über 1 Kor.) das ganze Gebiet der Charismen ein sehr dunkles, weil die Sache selbst jetzt fehle. Während früher, sagt er in einer Homilie über die Inschrift der Apg., selbst Unwürdigen Wundergabe verliehen worden sey, werde sie jetzt nicht einmal mehr den Würdigen ertheilt, „denn die Kraft des Glaubens bedarf nicht mehr dieser Unterstützung (*συμμαχια*).“ Ausführlicheres gibt Tholuck, verm. Schr. 1. aus Chrysostomus S. 35, 36 und Augustin S. 36—38, welcher letztere, obgleich er andererseits ebenso wie jener wunderbare Heilungen berichtet, doch (civ. dei 22, 8.) zugesteht, wenn schon noch immer Wunder in Christi Namen durch seine Sakramente oder durch Gebete und das Gedächtniß der Heiligen geschähen, dieselben doch nicht mehr mit gleicher Herrlichkeit wie ehemals vorkämen. Ueber den Unterschied der Wirkungen Christi und derjenigen seiner Gläubigen spricht sich dann Cyrill von Alexandrien (zu Luk. 5, 17. Mai nov. patr. bibl. II. p. 175 sq.) dahin aus, daß Christus aus eigener Kraft als Gott und Herr Wunder gewirkt habe, nicht bloß als der göttlichen Gnade theilhaftig, welches letztere bei den Christen, die Wunder verrichten, zutreffe, und daß Christus immer heilen konnte, während keinem Christen die Heilungsgabe beständig einwohne. In den *πραξεις Ιωαννου* (15.) werden die großen alten Gaben, welche man an der Vergangenheit bewunderte, vor den Charismen genannt, deren die Kirche stets theilhaftig geblieben. S. *Tischendorf*, act. apost. apocr. p. 272.

Schlechthin zwischen natürlichen und übernatürlichen Charismen zu unterscheiden, ist zwar nicht statthaft; alle sind übernatürlich, sofern sie pneumatisch sind, denn der Geist ist's, der über die Natur herrscht; sie sind aber doch natürliche Erscheinungen des Christenthums, da es in der Natur des christlichen Geistes liegt, sich in dieser verschiedenen Weise im Gemeindeleben zu äußern. Ein reines Wunder ist irgend ein Charisma nur für den, der das Gesetz des heiligen Geistes nicht versteht, mag er auch dessen Wirkung an sich erfahren. In etwelchem Grade wunderbar ist uns indessen jetzt noch Alles; je mehr wir aber im Leben und in der Erkenntniß wachsen, desto weniger wunderbar zeigen sich uns auch die Gnadengaben. Daß der heilige Geist nicht mehr so wunderbar wirke, wie früher, darf demnach nur heißen sollen, daß wir sein Wirken nicht mehr so wunderbar finden — und zwar weil er durch die Jahrhunderte lang anhaltend wirkende Gnade jetzt mehr in seiner Gemeinde zu Hause ist. Was heutzutage gewöhnlich ist, war natürlich zuerst sehr außergewöhnlich. Dazu konnte die Erscheinungsform der Geistesgabe in der alten Kirche nur eine ganz eigenthümliche seyn. Das neue Leben mußte sowohl im einzelnen Menschenherzen als in der großen Völkergeschichte sich erst mit aller Macht Luft schaffen aus der niederdrückenden Umgebung feindlicher Riesenkräfte. Still im Judenthum vorbereitet, ereignete sich endlich im Christenthum ein Wolkenbruch des heiligen Geistes, der, was ihm entgegenstand, an vielen Orten mit einer Gewalt niederschmetterte, die wunderbar über Alles geht, was wir jetzt erleben. Nach der Sturm- und Drangzeit lief der Strom mehr und mehr in sein ruhiges Bett. Als das Christenthum den Kaiserthron bestieg, und anfing, es sich wohnlich zu machen in der Welt, deren frühere Größe es in Trümmer gesprengt, da legte es seine siegreichen Waffen ab, die urthümlichen Charismen. In jener alten Zeit war unter den Völkern der Teufel los, jetzt ward er gebunden bis auf's Ende. Daß also die Macht Dämonen auszutreiben, sowie sie einst geübt wurde, nicht mehr vorkomme, könnte man nur beklagen, wenn man das Verschwundenseyn jener Dämonen bedauerte; und daß das Zungenreden abgenommen, wäre nur dann ein böses Zeichen, wenn unabgeklärte, obschon tiefe Gefühle, klaren Gedanken vorzuziehen wären (1 Kor. 14, 14 f.). Wesentlich aufgehört hat aber in der That kein einziges der alten Charismen. Gibt es nicht noch immer Männer Gottes, die die Kirche zu leiten verstehen, die als Propheten predigen, die groß sind im Lehramt? die auch böse Geister durch die Kraft des Gebetes zu bannen wissen, und Krankenheilungen, wunderbar wie je, verrichten? Kommt nicht selbst ein Zungenreden noch heutiges Tages vor? Insbesondere aber ist unserer Zeit das Charisma der Diakonie, als innere Mission wie unter andern Namen, verliehen. Und ein Mißverhältniß zwischen Begabung und Beamtung sucht sich auszugleichen. Denn gesund kann das Gemeindeleben nur soweit seyn, als Gaben und Aemter (in ihrem wahren Sinn) sich decken; als, je nachdem ein Jeder zu einer der bestimmten Wirksamkeiten in der Gemeinde begabt ist, er auch von den Führern derselben zu ihr berufen wird.

Suicer, thesaur. eccl. s. v. Staudenmaier, Encykl. d. theol. Wissensch. 1834 S. 444 f. Neander, Gesch. d. Pflanzung der K. Tholuck, vermischte Schriften. 1839. I. S. 28 f. Trautmann, d. apostol. K. 1848. Tholuck, literar. Anzeiger. 1849. S. 60 f. Englmann, Von den Charismen. Preisschrift. Regensb. 1848. Schaff, Gesch. d. apostol. K. 2. Aufl. 1854. S. 472 f. J. P. Lange, posit. Dogmat. 1851. S. 1169 f. E. Pfeiffer, d. Charisma u. d. geistl. Amt in ihrem Untersch. u. in ihrem Verhältn. z. einander. Deutsche Zeitschr. 1853. Nr. 47. 48. Ed. Böhmer.

Geistliche Dramen des Mittelalters. Das moderne Theater hat wie das antike seine vornehmsten Wurzeln in dem religiösen Cultus. Die Anfänge des christlichen Schauspiels sind in die Liturgie der hohen Kirchenfeste organisch verschlungen und wachsen aus derselben erst allmählig zur Selbstständigkeit hervor. Als vereinzelte Beispiele früherer Zeit stehen der *Χριϛὸς πάσχων* des Gregor von Nazianz, einzelne Klosterschauspiele der karolingischen Periode und die sechs Komödien der gelehrten Benedictinernonne Roswitha zu Gandersheim im Braunschweigischen, welche um 980, um die Rei-

gung zur heidnischen Lektüre zu bekämpfen, den schlüpfrigen Dichtungen des Terenz eine Bearbeitung heiliger Legenden entgegensetzen wollte, von der es aber nicht einmal erwiesen ist, ob es damit zu wirklicher Aufführung gekommen. Allerdings liegen auch in den uralten pantomimischen Aufzügen des romanischen Südens Elemente vor, welche die Entstehung des christlichen Drama zumal in Italien, Spanien und Süd-Frankreich unverkennbar gefördert haben. Auch im Norden war aus den heidnischen Zeiten her ein Bedürfniß öffentlicher Spiele und Tänze vorhanden und durch einen Gegensatz christlicher Sitte zu überwinden. Nicht minder haben die alten Streitgedichte des Mittelalters der dialogischen Behandlung biblischer Gegenstände vorgearbeitet. Dagegen weisen allenthalben sonst die Ursprünge der neueren dramatischen Dichtung und Darstellung auf den mittelalterlichen Gottesdienst zurück. Dieser hatte in seiner mannigfachen Ausbildung und Gliederung selbst nach und nach einen der dramatischen Handlung und Wechselrede sich annähernden Karakter angenommen. Die Antiphonen und Responsorien der Messe und andrer liturgischen Gebräuche, der Wechsel in der Person, im Dienst und in der Gewandung der Geistlichen, die Umzüge in und außer der Kirche, am Palmsonntag mit der Palmenweihe, am Gründonnerstag mit der Fußwaschung, die scenische Nachbildung der Geburtskrippe und der Grabhöhle des Heilandes an Weihnachten und in der Charwoche, die Recitation des evangelischen Berichtes vom Ostermorgen, auch einzelne Gebete der alten Kirche zeugen davon, wie der Gottesdienst mit seiner die Geschichten des Heils vergegenwärtigenden Anschaulichkeit für das Volk zum Schauspiel wurde. Bald wurden besondere Chöre beigefügt, biblische Erzählungen in gereimten Dialog verwandelt, der recitativische Gesang der einzelnen Personen (dicere) von dem eigentlichen Gesang der Chöre (cantare) unterschieden, auch, wie die Reichenauer Pergamenthandschrift in Karlsruhe aus dem 12. Jahrhundert (Mone, Schauspiele des Mittelalters I, S. 8) durch eine Zeichnung des Engels und der Frauen am Grabe Jesu erkennen läßt, kostümirte Darstellungen versucht. Hieraus entstanden zunächst die Oster- und Weihnachtsspiele. Sie kommen schon im 11. Jahrhundert und früher vor. Ihr eigentlicher Zeitraum ist aber das 12. und 13. Jahrhundert. In Deutschland werden sie ludi, in Frankreich mistères, in England auch miracles (plays of miracles), in Spanien autos genannt. Der Namen mistères ward bisher für mysteria gedeutet, wird aber neuestens von Wilh. Wackernagel (Gesch. der deutschen Literatur S. 300) von ministerium, als Darstellung der ministri ecclesiae, hergeleitet, und leicht läßt sich aus der späteren Geschichte der geistlichen Spiele, aus den Darstellungen am Fronleichnamsfeste, aus der Entstehung der allegorischen Moralitäten u. dgl. erklären, wie das Wort mistères in mystères überging, weil ein Theil dieser Schauspiele nicht sowohl zur Darstellung heiliger Geschichten als zur Veranschaulichung und Verherrlichung der Geheimnisse des Glaubens dienen sollte. Die Aufführung geschah in der Kirche zur Zeit der hohen Feste, besonders Weihnachten und Ostern (Pfingstspiele finden sich in älterer Zeit nur in England, in Deutschland erst im 15. Jahrh.), durch die Geistlichen, die auch in der Regel die Verfasser waren, vor der Gemeinde, welche mit großer Vorliebe dabei zusammenströmte und keinen Eintritt zu bezahlen, wohl aber ihre Opferspenden zurückzulassen hatte. In früherer Zeit wurde nur gesungen, nicht gesprochen, jenes mit der obenerwähnten Abwechselung des freien und gebundenen Vortrags, wie denn einzelne noch aufbehaltene Osterspiele (s. Mone a. a. O. S. 15) mit Noten zu dem ganzen Text versehen sind. Eine besondere Merkwürdigkeit war, daß die Worte Gott-Vaters zumeist von drei Stimmen (Diskant, Tenor, Baß) als Andeutung der Trinität gesungen wurden. Den Inhalt dieser Darstellungen bot die h. Schrift, später auch die Legende; letztere zunächst in Ausschmückung der evangelischen Berichte, dann in selbstständigen Scenen und Spielen. Die Form bestand in Dialogen, durch eine erzählende Person eingeleitet, unterbrochen, beschlossen, dazu die liturgischen Hymnen und freiere Chöre. Außer der Weihnacht- und Ostergeschichte kommen auch andere biblische Stoffe, so schon in einer Pariser Handschrift des 10. Jahrhunderts das Misterium von den klugen und thörichten Jungfrauen, aus dem

12. Jahrhundert von dem, auch durch sein Marienleben bekannten Wernher von Tegernsee der ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi vor. Zur Heiligenlegende gehört u. A. das Mirakelspiel aus dem Leben der h. Katharina, welches im 12. Jahrh. Geoffry, ein Franzose und damals noch Laie, durch seine Schüler zu Dunstaple in England aufführen ließ. Die Literatur der älteren und späteren geistlichen Spiele findet man bei W. Wackernagel a. a. O. S. 298 ff. Ulrici, Shakespeare's dramatische Kunst, S. 2. Die Theilnahme des Volkes verhielt sich anfänglich leidend. Zuerst begann dasselbe wohl ein Lied in der Volkssprache, wie: Christ ist erstanden, mitzusingen. Auch wurden mit der Zeit taugliche Laien zu der Ausführung beigezogen. Die Marienklage, die zu den frühesten und beliebtesten Bestandtheilen des Osterspiels gehört, wurde bald auch in der Landessprache versucht. Gereimte Paraphrasen des lateinischen Bibeltextes in der Volkssprache kamen auf, und ganze Gesangstellen wurden zur Verdeutlichung in demselben Idiom wiedergegeben. Wenn dergleichen in Frankreich schon im 12., in den übrigen Ländern im 13. Jahrhundert geschah, so trat nach und nach das geistliche Spiel immer entschiedener und zuletzt vollständig in der modernen Sprache hervor. Um dieselbe Zeit ging es aus den Händen der Geistlichen in die der Laien, aus den geschlossenen Wänden der Kirche auf die Kirchhöfe, auf Straßen, öffentliche Plätze oder andere auch bedeckte Räume über. Im 9. Jahrh. soll bereits Abt Angilbert friesische Dramen gedichtet haben, und in einem der frühesten franz. Misterien finden sich zwischen dem lateinischen Text Couplets in occitanischer Mundart. Zu dieser Veränderung, die für das Drama selbst als solches ein unläugbarer Fortschritt war, trug theils die Stellung der Kirche und Geistlichkeit zu mancherlei Ausartung der älteren Spiele, theils die innere Lebenskraft der Volksentwickelung bei. Gegen Ende des 12. Jahrh. scheint entweder Unziemliches da und dort mituntergelaufen oder die Beschäftigung mit solchen Dingen überhaupt als ungeeignet für den Klerus angesehen worden zu seyn. Schon Innocenz III. erließ im Jahr 1210 ein Verbot gegen Schauspiele in den Kirchen und gegen den Antheil der Geistlichen daran (C. Jur. Can. cl. cap. XII. X. de vita et honestate Clericorum: interdum ludi fiunt in ecclesiis theatrales et non solum ad ludibriorum spectacula introducuntur in iis monstra larvarum, verum etiam in aliquibus festivitatibus diaconi, presbyteri ac subdiaconi insaniae suae ludibria exercere praesumunt. Praelibatam ludibriorum consuetudinem vel potius corruptelam curetis a vestris ecclesiis exstirpare). Eine Trierer Synode (1225) verfügt: Non permittant sacerdotes ludos theatrales fieri in ecclesiis et alios ludos inhonestos, item tripudia et choreas. Auch in Spanien untersagt in einem zwischen 1252 und 1257 erschienenen Gesetze (v. Schack, Gesch. d. dram. Lit. u. Kunst in Spanien I, S. 112 f.) Alfons X. den Geistlichen Spottspiele (juegos de escarnios) in den Kirchen abzuhalten, weil da viel Häßliches und Unanständiges vorfalle; doch, fährt er fort, gebe es Vorstellungen, die den Geistlichen erlaubt seyen, wie z. B. die von der Geburt unsers Herrn Jesus Christus, von seiner Erscheinung und von seinem Sterben und Auferstehen; aber es müsse dies in der Ordnung und mit Gottesfurcht, in den großen Städten, wo Bischöfe und Erzbischöfe sind, und auf Geheiß dieser oder ihrer Stellvertreter, und nicht um Geld zu gewinnen, geschehen. Andrerseits wollte sich der Genius der neueren Sprache und Poesie, der sich im Epos und im Liede zu hoher Vollkommenheit bereits erhoben hatte, nun auch im Drama als dem Zusammenschluß der erzählenden und lyrischen Dichtung entfalten. Ueberdem trat um jene Zeit die Spannung zwischen Geistlichkeit und Volk, sowie die Gestaltung des soliden Bürgerthums hervor. Auch waren aus dem Kreise des Kunstgesangs der Minnesänger und Troubadours Spielleute, Bänkelsänger und andere homines vagi in Menge vorhanden, die sich gerne zum Dienste des wandernden und ständigen Schauspiels hergaben. In verschiedenen Ländern und Städten ist dieser Uebergang des geistlichen Spiels aus der Kirche in's Volk verschiedentlich, rasch oder langsam, erfolgt. Von Italien, Frankreich und England kommen neben den geistlichen frühe auch schon ganz weltliche Darstellungen, an den Höfen der Großen, von Weltlichen ausgeführt, vor. Auch finden sich

einzelne Dramen, worin lateinische Partieen, die ohne Zweifel noch von Geistlichen gespielt wurden, mit Stellen in der Volkssprache abwechseln, welche wahrscheinlich den Laien zufielen. Noch im 14. und 15. Jahrh. werden Schauspiele genannt, welche bloß von Geistlichen oder ihren Schülern dargestellt wurden; so (im J. 1322) auf dem Marktplatz in Eisenach von den Predigermönchen, zu Berlin von den Franziskanern des grauen Klosters, zu Coventry gleichfalls von den gray Friars. Bei einer Aufführung in der Stiftsschule zu S. Bartholomäi in Frankfurt a. M. stellte ein Geistlicher die Person des Heilandes vor, während die übrigen Rollen an die Schüler vertheilt waren, und die Kanoniker der Kathedrale von Treviso machten sich (im J. 1260) anheischig, der Gesellschaft der Batutti jährlich für die Rollen der Maria und des Engels zwei Geistliche zu liefern. Ohnehin wurden von jeher bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch die Frauen nur von Männern dargestellt. Die Leitung der Dramen kam aus den Stiftern und Klöstern nunmehr an die verschiedenen Genossenschaften, zuvörderst die geistlichen, die sogenannten Bruderschaften, dann die bürgerlichen, die Zünfte und Innungen. Vor diesem Uebergang scheint der gesprochene Dialog herrschend geworden zu seyn, der Gesang liturgischer Schlußstücke und wirklicher Chöre aber noch nicht aufgehört zu haben.

Der äußere Umschwung war auch von Merkmalen innerer Entwickelung des Karakters und der Kunstform begleitet. Mit dem Ausscheiden aus der Kirche und ihrer Zucht verlor sich der ursprüngliche Ernst, der schon in der Kirche einigen Eintrag erlitten hatte, und machte mit der volksthümlichen Sprache auch dem Volkswitz und Humor Platz. Dabei hat das Schauspiel auch als solches an Umfang und Gliederung, theilweise auch an Leben und Bewegung gewonnen. Früher wurden zumeist einzelne kleinere Partieen der h. Geschichte oder Legende vorgestellt. Jetzt kamen größere und zusammenhängendere Darstellungen auf, das Leben des Erlösers, seine Vorbereitung durch die Propheten und Johannes, das evangelium infantiae, die Passionsgeschichte in allen Umständlichkeiten mit traditionellen Beigaben und unterhaltenden Zwischenspielen, die theils aus Typen des A. T., theils aus dem Volksleben der Gegenwart genommen wurden. Es gab zuletzt ein Schauspiel der Weltgeschichte, von der Weltschöpfung, ja von dem Falle Lucifers an, durch alle Phasen der Offenbarung, zumal des N. T., bis an das jüngste Gericht. Das Ganze ist mit Hymnen, Sequenzen und anderen Gesängen unterbrochen und in Tagewerke abgetheilt, so daß dergleichen Aufführungen acht Tage lang und länger währten. Auch wuchs die Zahl der Mitspielenden bis zu mehreren Hunderten an. Die Scene war so einfach wie möglich, auf einem leicht gezimmerten Gerüste, oder auf Brettern, über Fässer gelegt. Die Spielenden saßen oder standen im Kreise umher, und wer an die Reihe mit seiner Rolle kam, trat vor. Ein Ausrufer (expositor ludi) begann in der Regel mit einleitendem Prolog das Spiel und schloß dasselbe wieder. Nicht selten befand sich das Theater auf einem Karren, und konnte von einem Orte zum andern geführt werden. So kam es z. B. in Chester am Nachmittag zur Aufführung desselben Stückes in einer andern Gegend der Stadt, als woselbst es am Vormittag gespielt worden war. Bald wurden auf dem scenischen Gerüst zwei Stockwerke über einander gesetzt, und das untere zur Vorbereitung, Ankleidung u. dergl., das obere zur Darstellung bestimmt. Später entstanden sogar drei Bühnen und noch mehrere über einander. Die Dreizahl diente dazu, Himmel Erde und Unterwelt zu veranschaulichen; oben Gott Vater mit Christus, den Aposteln und anderen Heiligen; in der Mitte die Menschen, die noch auf Erden wandeln, hier der eigentliche Schauplatz des Spiels; unten die Hölle, in Gestalt eines Rachens, woraus der Satan und die übrigen Teufel heraufkommen. Vorhänge, die man hin und wieder zog, bewirkten die ersten scenischen Unterscheidungen. Das Kostüm war dasjenige der Zeit, mit Ausnahme Gottes und der übrigen Himmelsbewohner, die eine mehr ideale Kleidung, Christus in der Regel in Gestalt eines Bischofs, trugen.

Von den hohen Festen dehnte sich das geistliche Schauspiel auch auf andre kirchliche Feiertage aus. Epiphaniä gehörte zum Weihnachtsfest, an dessen zweitem Tage das Gedächtniß des ersten Märtyrers, von vielen dasjenige der unschuldigen Kindlein vorge-

führt wurde. Die Apostel- und besonders die Marientage, auch die Feste einzelner Heiligen wurden gleichfalls bedacht. Die hier aufgeführten Spiele hießen in Spanien Comedias de Santos und unterschieden sich in England und Frankreich später als Mirakelspiele von den ursprünglichen Misterien. Im 14. Jahrh. kamen aber dann die Frohnleichnamsfestspiele auf, zur Verherrlichung des Geheimnisses der Transsubstantiation und der Anbetung der Hostie, in Spanien Autos sacramentales genannt im Unterschiede von den Autos de nacimiento, welche dem Weihnachtsfeste angehörten und aus den ältesten Hirtengesprächen dieses Festes (eclogas) hervorgegangen waren.

Obschon der frühere, mehr epische Vortrag des expositor ludi, als welcher bisweilen ein Prophet oder Kirchenvater gebraucht wurde, allmählig dem durchgehenden Dialog gewichen war, so reihten sich doch Dialoge und Scenen nur äußerlich der Zeitfolge nach aneinander, und an eine wirkliche Handlung, an dramatische Verknüpfung, innere Motivirung ist nicht zu denken. Jene umfassenden, große Reihen geschichtlicher Begebenheiten aufführenden Darstellungen bieten ein wirkliches Gegenstück der damaligen Historienmalerei dar, welche auf einer und derselben Tafel den Verlauf, z. B. der Geschichte der Maria von ihrer Geburt bis zu ihrer Himmelfahrt, die Passion Jesu mit eingeschlossen, — so das Bild Hemmelinks in der Münchner Pinakothek — wie eine Prozession von Thaten und Ereignissen zusammenschauen läßt. Die bewegtere Sprache, der frischere aber innigere Ton tritt zuerst in den eingestreuten heiteren Volksscenen und in den elegischen Partieen, wie der sogenannten Marienklage, hervor. Auch nähert sich die ziemlich ausführliche Behandlung der Magdalena in ihrem frühern Leichtsinn und folgender Buße dem freien Ausdruck der weltlichen Lyrik jener Zeit. In diesen Bestandtheilen des älteren Drama liegt die Vorbereitung seiner späteren Erhebung und Ausbildung.

In dogmatischer Hinsicht tragen diese geistlichen Dramen den Stempel des kirchlichen Glaubens, des katholischen Bekenntnisses, der ascetischen Moral ihrer Zeit. Sie wirkten in dieser Richtung als lebendige Biblia pauperum auf das Volk, und die Kirche verband mit ihrem Besuch Ablässe, so in England bis zu 1000 Tagen. Unter Einzelnem, was in Folge solcher öffentlichen Darstellungen geschah, wird von dem Landgrafen Friederich von Meißen erzählt, daß er, als, wie oben gesagt ist, die Predigermönche zu Eisenach auf dem Marktplatz die Geschichte der klugen und der thörichten Jungfrauen aufführten, von dem hoffnungslosen Schicksal der thörichten so erschüttert worden, daß er, vom Schlage betroffen, bald darauf starb. Zum Heranziehen des Volkes dienten aber besonders auch die komischen Scenen, die in früher Zeit vorkommen. Dazu gehörten sehr bald die Figuren des Kaufmanns, bei welchem die Frauen des Evangeliums die Specereien auf dem Weg zum Grabe Jesu kauften; des Herodianischen Boten, der über die winzige Majestät seines Gebieters sich lustig macht, des Gärtners im Garten Gethsemane, des Wirthes in Emmaus u. A. m. Mit dem Heraustreten der Schauspiele in die Weltlichkeit vermehrten und steigerten sich noch diese burlesken und ironischen Partieen und, so ernsthaft in der Regel die heiligen Personen selbst auftreten, so bleiben doch Einzelne nicht davon unberührt, z. B. Noah und sein Weib, die sich sträubt in die Arche zu treten, um sich von ihren Gevatterinnen nicht trennen zu müssen; der heil. Joseph, den wie bei den mittelalterlichen Malern ein spöttischer Zug der Hahnreischaft begleitet, ja Gott Vater selbst, wenn er in einem altfranzösischen Miracle während der Kreuzigung und Grablegung seines Sohnes geschlafen hat und nach dem Zuruf des Engels: Vôtre fils bien-aimé est mort, Et Vous dormez comme un yvrogne, erwachend frägt: Il est mort? und die Antwort: Homme de bien! mit dem Ausrufe erwiedert: Diable emporte, qui en savais rien. Die Späße der französischen Spiele sind überhaupt im Durchschnitt häufiger und ausgelassener als die der anderen. Auch rührt von ihnen die Figur des Teufels her, der, in lächerlichem Aufzug, überall als der betrogene dumme Teufel erscheint und von dem Laster, als dem Possenreißer, sich prügeln und verhöhnen lassen muß.

Schon in den ältesten geistlichen Spielen kommen einzelne allegorische Personen vor;

so in Wernher's ludus paschalis die Kirche, die Synagoge, die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In dieser Richtung schlug aber später das Drama eine eigenthümliche Bahn ausschließlicher Allegorie ein. Der strenge historische Typus ging in eine freiere Darstellung religiöser und moralischer Ideen über. Es entstand eine neue Gattung von Schauspielen, welche neben den mistères und miracles sich ihr eigenes Gebiet absteckte und in einer vorzugsweise allegorischen Personification, mit einer mehr lehrhaften als erbaulichen Tendenz auftrat, die sogenannten Moralitäten. Die Ausscheidung dieser allegorischen Dramen erfolgte vornehmlich in Frankreich und England, während sie in Deutschland keinen Einfluß gewann, in Spanien sich besonders in den Autos sacramentales vollzog. Karakteristisch ist ferner, daß während die erste stehende Bühne für die französischen Misterien zu Paris in dem Pilgerhospital zu S. Trinité von einer geistlichen Brüderschaft frommer Handwerker aus Vincennes, der sogenannten Confrérie de la Passion (1402) gegründet wurde, die Einführung ausschließlicher Possen und Zotenspiele (Sotties) bereits unter Karl VI. durch eine Gesellschaft adeliger Jünglinge begonnen hatte, die unter dem Namen Enfans sans souci den Grund des französischen Lustspiels legten, und später die Erfindung der Moralitäten von den Bazochisten, der Gilde der Procuratoren und Advokaten, ausging, welche sich ihr altes Vorrecht, öffentliche Festlichkeiten zu ordnen, nicht wollten nehmen lassen und so den Anfang des eigentlichen Schauspiels machten. Die Moralitäten gestatteten eine freiere Behandlung des Gegenstandes. Die Allegorie gab zwar dem Einzelnen wie dem Ganzen einen abstrakten Typus, stellte die Figuren in die Luft, und konnte daher auch dem tieferen Bedürfniß, den Boden der Wirklichkeit wieder zu betreten und sich durch das concrete Leben zu füllen, nicht auf die Dauer widerstehen, wie denn bald auch wieder historische Gestalten und Händel aus dem Volksleben darin zum Vorschein kommen. Aber eben in dem freiern Raume konnte sich das dramatische Prinzip naturgemäßer entfalten, konnte sich die Darstellung zu einem Knoten schürzen und daraus entwickeln, bekam poetische Gestaltung, psychologische Motivirung, dramatische Abrundung, scenische Anordnung, Eintheilung und Schluß. Daher kommen auch erst bei diesen Moralitäten Akte, und sogar die Eintheilung zu fünf Akten vor. In dieser freieren Bewegung ist indessen das kirchliche Bewußtseyn, die orthodoxe Lehre noch vorwiegend, und zeigt, wie tief in alle Lebensanschauungen das pelagianische Ferment des Romanismus eingedrungen war. Eines der beliebtesten Spiele war in England das moral play of every man, worin „Jedermann“ als Repräsentant des menschlichen Geschlechts, wegen seiner Ausartung vor den göttlichen Richterstuhl geladen, von „Gesellschaft,“ „Verwandtschaft“ und „Reichthum,“ an die er sich in seinen Nöthen zuerst gewendet hat, verlassen, durch „Gutthat,“ welche ihm zwar über die ihr bewiesene Vernachläßigung Vorwürfe macht, doch zu der ihr verschwisterten „Erkenntniß“ und dem Heiligen Bekenntniß geführt, mittelst der „Buße“ zum Sakrament bereitet, auch „Stärke,“ „Schönheit,“ „Ueberlegung“ und „Besinnung“ von sich weichen sieht, so daß am Ende nur „Gutthat“ bei ihm aushält und ihn im Tode tröstet.

Nach der heiteren Seite des Lebens hin entstanden, neben den obenerwähnten Sotties, in Frankreich die Entremets, in England die Interludes, in Deutschland die Fastnachtspiele. Die Heimath dieser Spiele ist in Deutschland die Stadt Nürnberg, und ihr namhaftester Dichter Hans Sachs, der in die Fußstapfen des Hans Folz und Hans Rosenplut getreten war. Alle Thorheiten des Menschen, einzelner Stände, Geschlechter, Lebensalter und Berufsarten, kommen hier zur Sprache und unter die Geisel. Auch die politischen Gegensätze, der Kampf mit dem Adel, der Widerwille gegen die Höfe oder umgekehrt im Interesse eines Hofes gegen seine Feinde treten hervor. Besonders aber ist die Kirche und der Klerus, das Klosterleben, kirchliche Sitte und Unsitte Gegenstand mannigfacher und muthwilliger Angriffe. Wie schon in gewissen kirchlichen Zeiten, bei den Esels- und Narrenfesten, bei den Fastnachtsmummereien u. dgl. die Verspottung des Ernsten und Heiligen, oder doch die lustige Rüge des Mißbrauchs, der mit dem Geist-

lichen von den Geistlichen getrieben zu werden pflegte, zur langherigen Anschauung geworden war; so concentrirte sich dergleichen Scherz und Schimpf vornehmlich in den öffentlichen Schauspielen. Dabei machte sich mit der Zeit ein zweifaches Gericht, ein aus dem katholischen Bewußtseyn selbst entsprungenes und ein demselben widerstreitendes, geltend. Ersteres zeigt sich theilweise schon in den Osterspielen, worin der Teufel auch die Priester anschuldigt (Mone II, S. 23 f., 95 f.), und auf merkwürdigste Weise in dem ernstgehaltenen Spiel von Frau Jutten, welches schon im J. 1480 von Theodorich Schernbach verfaßt worden seyn soll und jüngst wieder von Gottsched (Nöthiger Vorrath) im Druck veröffentlicht ist. Es enthält die Geschichte der Päbstin Johanna, deren Glücksgang und Fall als ein Werk teuflischer Versuchung durchgeführt und die als bußfertige Sünderin zuletzt noch durch die Fürbitten der h. Jungfrau aus dem Pfuhl errettet wird. Dagegen finden sich frühe in Südfrankreich unverholene Angriffe auf die römische Kirche, zur Ehre der von ihr verfolgten Parteien. Schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßte Anselm Faidit von Avignon für den Marquis Boniface von Montferrat zur öffentlichen Aufführung in dessen Landhause die Heregia dels Peyres (Ketzerei der Väter), worin der Gegner die Albigenser als die eigentlichen Ketzer dargestellt sind. Im Anfang des 14., vielleicht schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts soll Luca de Grimoald beißende Komödien gegen Bonifaz VIII. geschrieben haben und durch obrigkeitliches Einschreiten zu ihrer Verbrennung genöthigt worden seyn. Im Jahr 1313, als die Söhne Philipps des Schönen den Ritterschlag erhielten, wurde bei dem damit verbundenen Hoffeste neben ernsthaften geistlichen Schauspielen auch eines vom Reinecke Fuchs aufgeführt, wie er u. a. als Priester, Epistel und Evangelium lesend, dann als Bischof, als Erzbischof und zuletzt als Pabst Hühner und Küchlein fressend erschien. Unter den Sotties der sorglosen Kinder in Paris ist eine von Pierre Gringore: le jeu du prince des sots et mère sotte joué aux halles de Paris le mardi gras 1511, worin die Narrenmutter als Kirche gekleidet im pontifikalen Mantel mit der Tiara, als Unterkleid den Narrenrock, auftritt und zu ihrer Schande entlarvt wird. Der portugiesische Dichter Gil Vicente aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts führt in seinem Auto da Feyra (Jahrmarktspiel) zu Ehren der h. Jungfrau einen Seraph vor, der den Päbsten und Seelenhirten die Gottesfurcht pfundweise feilbietet, und Merkur citirt die Roma als Repräsentantin der Kirche, welche den Frieden der Seelen um Geld verkauft, der Teufel aber protestirt dagegen. In einem andern Spiel desselben Dichters (auto da alma vom J. 1508) ist die Kirche in ernsthafter Absicht, aber gewiß mit nur komischer Wirkung als Gastwirthin vorgestellt, welche von dem Altar als ihrem reichgedeckten Tische aus die nach Erquickung schmachtenden Erdenpilger durch vier heilige Doktoren labt. Eine weit entschiedenere polemische Tendenz beseelt eine große Anzahl englischer, französischer und deutscher Dramen aus der Periode des Beginns und der Ausbreitung der Reformation. In den J. 1515 u. 1517 führte Pamphilius Gengenbach in Basel Fastnachtspiele wider das Pabstthum auf, und die berühmtesten, auch einflußreichsten solcher Art waren die Spiele des Niklaus Manuel Deutsch in Bern, der zwei derselben im Jahr 1522 in der Kreuzgasse seiner Vaterstadt öffentlich durch junge Leute vorstellen ließ und dadurch, wie Valerius Anshelm in seiner Berner Chronik sagt, ein groß Volk bewegte, christliche Freiheit und päbstliche Knechtschaft zu bedenken und zu unterscheiden. In dem ersten dieser Fastnachtspiele schildert er in einer Reihe von Selbstgeständnissen aller Klassen und Stände den traurigen Zustand des Volks und der Kirche, die üppigen Sitten, den hoffährtigen Sinn, das gleißnerische Wesen der Geistlichkeit von den untersten bis zu den höchsten hierarchischen Stufen, die Verhärtung gegen das geistliche und leibliche Elend u. dgl., und das Hervorbrechen des evangelischen Lichts vornehmlich in der Rolle des frommen bernischen Leutpriesters Berchtold Haller. Das andere Spiel knüpft an den Aufzug von der einen Seite Christi mit den Aposteln im Gefolge von Bettlern, Krüppeln und Lahmen, von der andern Seite des Pabsts und seiner Cardinäle und Courtisanen hoch zu Roß an, und läßt zwei Bauern über Alles, was Trauriges da sey

und was Besseres noththue, unter sich verhandeln. Dabei kommt der Ablaß des Franziskaners Samson besonders schlimm weg. Die derbe Sprache ist voll gesunden Witzes. Noch launiger ist Manuels Dialog über die Krankheit der Messe und deren Testament. Aehnliches bedeutet das stumme Spiel, das vor Karl V. während des Augsburger Reichstags gespielt worden seyn soll, und das neuerdings an verschiedenen Orten abgedruckt ist. In demselben trägt Reuchlin Holz herbei zu einem Scheiterhaufen, Erasmus hernach sucht vergebens die krummen Hölzer gerade zu machen, Luther bringt glühende Kohlen, so daß Alles in hellen Flammen auflodert, der Kaiser selbst umsonst mit dem Schwerte dreinschlägt und der Pabst in blindem Eifer, anstatt das Feuer mit Wasser zu löschen, es durch Oel vergrößert. Eine andre Komödie ließ Anton Schorus aus Hogstraten in Brabant durch seine Schüler in Heidelberg aufführen, worin die Religion als hülfesuchendes Weib umherzieht und an den Palästen der Könige und Großen verschlossene Thüren und schnöde Abweisungen, bei den Armen und Geringen im Volk aber Aufnahme und Pflege findet. Heywood, der Erfinder der englischen Interludes, behandelt in seinem Mery-Play between the Pardoner and the Frere, the Curate and neybour Pratte den doppelten Streit zwischen einem Bettelmönch und einem Ablaßkrämer, welchen von dem Geistlichen die Oeffnung seiner Kirche, jenem um seine Predigt zu halten, diesem, um seine Reliquien auszustellen, bewilligt ist, und zwischen diesen beiden und dem Geistlichen, der die einander prügelnden auseinander bringen will und dazu den Nachbar Pratte zur Hülfe ruft; aber das Ende ist, daß der Pfarrer und sein Nachbar den beiden andren unterliegen; ein Handel, durch welchen jeder Unfug und Betrug, der damals mit der Religion getrieben wurde, in den gegenseitigen Vorwürfen der Betheiligten zur Sprache kommt. Noch bestimmtere Angriffe auch auf die bestehende Lehre enthält the new costum, ein unter Heinrich VIII. erschienenes Moralitätenspiel, worin die perverse Doctrine ihre Irrthümer abschwören und dem Light of the Gospel sich unterwerfen muß. Eduard VI. von England soll selbst ein dramatisches Spiel gegen die römische Kirche, the whore of Babylon, geschrieben haben. Die Unhaltbarkeit der Messe, Transsubstantiation und Fronleichnamsfeier wird in dem um dieselbe Zeit entstandenen John Bon and Mast Person durch einen Bauer im Gespräche mit einem Geistlichen nachgewiesen. Die katholische Werkheiligkeit wird in dem Interlude des John Bale, Doktors der Theologie: Gods Promesses angegriffen und dagegen die protestantische Lehre von der Erbsünde und Gnade verfochten. Als Maria Stuart in Schottland anlangte, führte man geistliche Spiele auf, um darin der Königin das Gericht Gottes über den Götzendienst an der Rotte Korah und anderen Beispielen zu zeigen. Andrerseits versäumten aber auch die Katholiken nicht, den protestantischen Spielen eine Polemik entgegenzusetzen. So wurde unter Heinrich VIII. zu Greenwich in Gegenwart des Hofes eine Vorstellung in lateinischer Sprache gegeben, worin Luther und Catharina von Bora mit Schanden auftreten und die Reformation als ein Werk der Lüge, des Unglaubens und der Aufwiegelung geschildert wird. Interessant ist es, hiermit ein Auto des Calderon zu vergleichen, la cisma de Inglaterra, worin mit dem Untergange des Cardinals Wolsey und der Anna Boleyn die Verherrlichung der Königin Maria von England verbunden wird.

Vor und mit der Reformation hatten sich in Deutschland die Volks- und Schulkomödien geschieden. Ein ähnlicher Unterschied war in Italien zwischen der comedia erudita und der comedia dell'arte. Die neuere Schulkomödie ging aus der Wiederbelebung des Studiums der klassischen Literatur hervor und bestand zunächst in lateinischen Nachbildungen des Plautus und Terenz. Von bedeutendem Einfluß war hier des Johann Reuchlin Henno, der im Jahr 1497 in Heidelberg von den Studenten aufgeführt wurde. Auch von Melanchthon erzählt Camerarius, daß er zu Ehren des Reuchlin scriptum quoddam ludicrum instar comoediae durch seine Schüler habe darstellen lassen. Später nahmen auch diese Schulkomödien gern eine polemische Tendenz an, theils gegen die Jesuiten, theils gegen die Calvinisten und Wiedertäufer, so des Naogeorgus Pammachius, in dem das Pabstthum gegen Christus unterliegt, des Rivander Lutherus redivivus, ein

Angriff auf das calvinische Abendmahl, des Nikodemus Frischlin Phasma, gegen die anabaptistischen und andere Sekten gerichtet. Uebrigens ging auch die Schulkomödie wieder in's Volksspiel, wie der Gebrauch der todten Sprache in den der lebendigen, über. Selbstständig hatte sich das geistliche Volksdrama vornehmlich durch Hans Sachs ausgebildet, dem wir eine große Zahl biblischer und ähnlicher Komödien verdanken, die auch ohne erheblicheren poetischen Werth den Hauch der gesunden Frömmigkeit und Schriftkenntniß des damaligen protestantischen Bürgerthums verbreiteten. Ebenso wirkten durch das ganze evangelische Deutschland hin die beliebten biblischen Schauspiele. Man besitzt eine unübersehbare Menge von geistlichen Schauspielen des 16. bis in's 17. Jahrhundert, von den Erzvätern, dem keuschen Joseph, der gottesfürchtigen Susanna, dem frommen Tobias, von der Judith, vom armen Lazarus und reichen Manne, vom verlorenen Sohn, von dem Könige der seinem Sohn Hochzeit machte, von der Hochzeit zu Kana u. a. m., wie davon besonders Alt in Kirche und Theater S. 465 ff. ausführliche Mittheilungen macht: Dichtungen von evangelischen Pastoren und Schulmeistern, die an Festtagen zur öffentlichen Aufführung in Schul- oder Rathsälen und an ähnlichen Orten kamen. Ihnen gegenüber suchten die Jesuiten in ihren Erziehungsanstalten in die Schranken zu treten und boten weltliche Stoffe in der Auswahl, sinnlichen Reiz in den Darstellungsmitteln auf, um namentlich durch die Wunder der theatralischen Kunst in Verwandlungen, Glorien, Erdbeben u. dgl., die einfachen Spiele der Protestanten in Schatten zu stellen, durch weltlichen Prunk, Gesang und Tanz nach Art der um jene Zeit entstandenen Opern und Ballette auch dem Sinn der Großen zu schmeicheln. (Devrient, Schauspielk. I. 137, 221 ff.)

Die geistlichen Dramen des Mittelalters sind gegen das Ende des 16. Jahrh. in England zum historischen Schauspiel, dessen vollkommenste Erscheinung in Shakespeare hervortrat, noch früher in Frankreich zum modernen Lust- und Gesellschaftsspiel, später in Italien zur Oper und Pantomime, übergegangen, und nur in Spanien haben sie sich erhalten, ja durch die großen Dichter dieses Volkes, besonders Lope de Vega und Calderon de la Barca, zu einer ebenso bewundernswerthen Vollendung als unglaublichem Reichthum ausgebildet. Der standhafte Prinz, die Andacht unterm Kreuz und andere comedias divinas des Calderon entfalten eine Kraft, Innigkeit und Gluth des christlichen Glaubens, wie sie nur unter einem in diesen Ideen und Anschauungen erzogenen und genährten Volke zur Darstellung kommen kann, freilich in der Fassung des scholastischen Katholicismus, mit der Färbung seiner sinnlichen Mystik, und bei dem bunten Aberglauben, der noch immer daran hängt, unter dem engherzigen Zelotismus, der nach außen sich dadurch geltend macht. Auch dies Alles zerfiel aber allmählig von Karl V. an mit der übrigen Herrlichkeit des altspanischen Nationaltheaters.

In Deutschland hat sich die geistliche Komödie — es ist nicht sicher, ob überall unter Vermittlung der Klöster, und besonders der Jesuitenschulen — zu dem katholischen Volk in Tirol, Schwaben, Bayern geflüchtet. Bis in den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts haben sich solche öffentliche Darstellungen, wohl zumeist unter Leitung und Aufsicht von Geistlichen, wie Sebastian Sailer in Oberschwaben, wiederholt und durch neuere Dichtungen im Volkston, wie Sailers selbst, aufgefrischt; Darstellungen der Geschichte der Schöpfung, des Sündenfalls (mit der bekannten Frage Gottes an den sich versteckenden Adam: Adam, wo bist? Ich weiß schon wie oder wann? und dessen Antwort: Ja, wenn ihr's wisset, was fraget ihr dann?) des Engelsturzes, der Könige von Morgenland, — besonders aber der Passion und Auferstehung Christi. Unter dem Einfluß der rationalistischen Denkweise und bei dem allgemeinen Zerfall guter und schlechter Einrichtungen in Folge der Säcularisationen hörten auch jene geistlichen Spiele auf oder wurden, wie die oberbayerischen, von der Regierung verboten. Das einzige solche Drama, das jetzt noch in Deutschland existirt, ist die bekannte Oberammergauer Passion, welche im J. 1634 gestiftet, nach ihrer polizeilichen Unterdrückung unter König Max von dessen Nachfolger Ludwig wiederhergestellt, je im zehnten Jahre sich unter großem Herbeiströmen der Zuhörerschaft wiederholt und bei aller Verkümmerung durch moderne

Zuthaten und Umänderungen dennoch den ursprünglichen Typus der mittelalterlichen Spiele in öffentlicher Scenerie und Aufführung bewahrt, wie Ed. Devrient in einer besondern Schrift (1851) aus eigener Anschauung beschrieben hat. Namentlich hebt er hervor, wie die evangelischen Scenen theils von typischen Zwischenspielen verwandten Inhalts aus dem A. T. unterbrochen und verknüpft, theils durch einen Chor belebt und erläutert werden. Von ähnlichen Aufführungen ist in neuerer Zeit auch aus dem Kanton Wallis die Rede gewesen. (Allg. Zeitung 1851.)

Die würdigste Bewahrung und zugleich ideellste Umwandlung ist den alten geistlichen Dramen, die, wie oben erwähnt, ursprünglich aus recitirendem Gesang bestanden, im protestantischen Oratorium der neueren Zeit zu Theil geworden. Oratorium ist eine dramatisirte geistliche Musik, aber nicht für sichtbare Darstellung, nur für den hörbaren Vortrag bestimmt. Die ältesten sogenannten Oratorien gingen von dem heiligen Philippus von Neri, dem Stifter der Congregation der Priester des Oratoriums in Rom, um die Mitte des 16. Jahrh. aus, der die Absicht damit verbunden hatte, die Theilnahme des Volkes von den weltlichen Schauspielen auf geistliche Gegenstände hinzulenken. Diese umfangreichen Musikwerke bildeten sich im 17. u. 18. Jahrh. weiter aus und gingen im letzteren vorzugsweise in die Hände protestantischer, zumal deutscher Meister über, unter welchen J. S. Bach, Händel, Mendelssohn Bartholdy obenanstehen. Vor Allem die große Passionsmusik von Bach ist eine dem tieferen Sinn und keuscheren Gefühl des evang. Christenthums entsprechende Reproduktion des mittelalterlichen geistl. Drama, mit welchem an Schwung und Kraft, Wärme und Fülle heiliger Empfindung kaum einzelne der christlichen Schauspiele des Calderon mögen verglichen werden können. Grüneisen.

Geistliche Sache, s. Gerichtsbarkeit.

Geistliche Verwandtschaft, s. Verwandtschaft.

Geistliche; geistliches Amt; geistlicher Stand. — In der Sprache des N. T. bestimmt sich der Begriff des Geistlichen (als neutrum), des Pneumatischen durch einen zwiefachen Gegensatz: erstens durch den des Fleischlichen (Röm. 8, 5—9. vgl. Gal. 6, 1.), also rein ethisch; das Geistliche ist in Gesinnung, Werk und Weisheit dasjenige, was aus dem Geiste Gottes geboren wird, durch welchen im Menschen der zuvor vom Fleisch überwältigte Geist entbunden und durch die Einigung mit dem Geiste Gottes erst in sein Recht und seine Macht eingesetzt wird, erst wahrhaft zu sich selbst kommt. Zweitens aber steht das Geistliche in einem physischen Gegensatze theils zum Leiblichen (welches übrigens 1 Kor. 9, 11. selbst auch mit *σαρκικά* bezeichnet wird, aber ohne irgend eine ethische Beziehung zuzulassen); theils zum Natürlichen, Physischen, welch letzteres zwar als das Menschliche (1 Kor. 2, 13.) gegenüber dem Göttlichen, und als das der ersten Schöpfung Angehörige (1 Kor. 15, 45—47.) gegenüber der künftigen Erneuerung durch den zweiten Adam, Christus, bloß eine untergeordnete Entwickelungsstufe, also etwas relativ Berechtigtes und Gottgeordnetes, aber doch immer zugleich, wie 1 Kor. 2, 14. vgl. mit 1 Mos. 6, 3., mit der Sünde Zusammenhängendes erscheint, so nämlich, daß die göttlich geordnete Differenz von Psychischem und Pneumatischem zum feindlichen Gegensatze sich verkehrt und dadurch das Psychische selbst wieder zum Fleischlichen herabgesunken ist. (Ein ähnliches Verhältniß findet 1 Kor. 3, 1. statt, wo von den *νηπίοις* zum Voraus angenommen wird, sie seyen *σάρκινοι*, aber das Letztere, obwohl milder als *σαρκικοί*, doch jedenfalls zugleich einen sittlichen Vorwurf involvirt.) — Von diesem biblischen Gebrauche des Wortes weicht nun (da wir hier von dem alexandrinischen und gnostischen Sinne des Pneumatischen, wie von der fortdauernden Beibehaltung des Namens für allegorische Deutung im Gegensatze zur buchstäblichen, — vgl. Apokal. 11, 8. — vollständig abzusehen haben) der kirchliche Sprachgebrauch wesentlich ab, in welchem geistlich, als Prädikat für Aemter, Personen, Handlungen, Kunstprodukte, stets den Gegensatz des Weltlichen bildet und insoferne quantitativ selbst über den Begriff des Kirchlichen hinausgeht, da auch die religiösen Lebensäußerungen außerhalb des kirchlichen, d. h. gemeinsamen Lebens, geistlich genannt werden. Weltlich aber ist der Kirche von

Anfang Alles gewesen, was nicht aus dem Schooße der Heils-Offenbarung hervorgegangen war, also nicht das Heidenthum an sich nur, sondern auch der Staat, die Kunst, die Wissenschaft. Allein diese Spannung mußte schlechterdings aufhören, sobald das Heidenthum als eine Macht gar nicht mehr existirte; waren einmal die Weltreiche christlich, so sollten sie eben damit aufgehört haben, weltlich zu seyn; aber darum nun Alles, was christlich war, was christliche Namen und Formen angenommen hatte, auch geistlich zu nennen, war nicht möglich, da, wenn auch z. B. die Staatsgesetze sich nach den ethischen Grundsätzen des Christenthums modificirten, sie es doch fortwährend mit Interessen zu thun hatten, die dem irdischen Daseyn, d. h. der Welt, angehörten. Und so schied sich nun wieder innerhalb des Christenthums-Geistliches und Weltliches; und zwar so, daß die Kirche zwar den Staat mit alle dem, was an ihm hing, nicht aus sich hinaussetzte, sondern, um ihn christlich zu machen, ihn in christlicher Zucht und Ordnung zu halten, ihn sich gänzlich zu unterwerfen suchte — die Idee des Pabstthums, wie es in Gregor VII. culminirte. Damit aber ist der Begriff des Geistlichen (als neutrum) bereits kein rein ethischer mehr; dasselbe hat sich statt allen Genossen der Kirche als Christen zu inhäriren, zurückgezogen auf einen Theil derselben, der sich vorzugsweise als die Kirche betrachtete; statt ein Prädikat Aller zu seyn, verdichtete sich der Begriff des Geistlichen zu einer besondern Klasse, einer Kaste, die sich zwar in Weltliches gerne mischte, aber stets mit der Prätention, daß das lediglich geschehe, um die Zwecke des Himmelreichs zu realisiren. Je mehr aber diese sich so nennende Geistlichkeit, indem sie das Weltliche zu beherrschen bestrebt war, vielmehr selbst weltlich wurde und so die widerlichste Hypokrisie zu Tage kam: um so mehr mußte immer wieder das Bewußtseyn in der Gemeinde sich regen, daß die Kirche etwas Anderes und etwas mehr sey als die Geistlichkeit, und daß geistlich zu seyn nicht ein Amt oder Stand, sondern ein Recht und eine Aufgabe aller Christen sey; das allgemeine Priesterthum ward in der Reformation dem römischen Pfaffenthum und durch den Spener'schen Pietismus demjenigen entgegengestellt, was sich als Nachbild hievon in der lutherischen Kirche entwickelte; ja es blieben auch die Versuche nicht aus (Wiedertäufer, Quäcker, Darbisten oder Plymouther Brüder, s. d. Art.), die Christengemeinde so herzustellen, daß sie ein besonderes geistliches Amt und einen spezifisch geistlichen Stand weder bedürfe noch dulde. Diesen Extremen gegenüber hat die evangelische Kirche, ohne den Grundsatz des allgemeinen Priesterthums aufzugeben, dennoch die Nothwendigkeit eines geistlichen Amtes und Standes (des munus und des ordo) anerkannt*) und beide in ihrem Fortbestande, ihren Rechten und Ehren sicher gestellt, und es ist nun näher die Frage, wie Amt und Stand in evangelischem Geiste aufzufassen seyen?

1) Jeder Beruf hat den Zweck, daß ein Gebiet menschlicher Thätigkeiten, welche zum Wohle des Ganzen nöthig sind, weil sie irgend einem reellen Bedürfniß entsprechen, von einer Anzahl Menschen mit ungetheilter Kraft, mit einer das ganze Leben umfassenden Uebung und Erfahrung vollzogen werden. Diejenigen Thätigkeiten nun, welche dem geistlichen Amte seinen Zweck und Inhalt geben, sind, wie unsere Symbole sagen (Conf. Aug. P. I. 5. P. II. 7.) das Lehren des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente, oder wie wir umfassender sagen dürfen, die Vollziehung des Gottesdienstes und die Besorgung aller derjenigen Arbeit, welche zur Selbsterhaltung, zur steten Rei-

*) Der Name „Geistliche", „geistliches Amt" ist übrigens von Luther nur selten und mit Beisätzen gebraucht worden, die zeigen, daß ihm derselbe zuwider war (s. z. B. die Schrift an den Adel deutscher Nation: „Bischöfe, und, wie sie sagen, Geistliche" u. s. w.). Ebenso fremd ist der Name den Kirchenordnungen der Reformationszeit, die lieber: der Pfarrherr, Kirchendiener, selbst der Priester sagen. Auch die vorreformatorische Zeit läßt viel mehr die Namen sacerdotes, clerici, hören; die spirituales sind bekanntlich eine Mönchspartei. Dagegen hat die griechische Kirche in der orthod. conf. den Namen πνευματικός recipirt. Der allgemeinere Gebrauch des Wortes „Geistliche" für die Person der Kirchendiener scheint erst spätern Ursprungs zu seyn.

nigung, zur Ausbreitung der Kirche erforderlich sind. Diese Thätigkeiten sind ihr absolut nothwendig; sie gehen, selbst wenn sich nicht spezielle Anweisungen und verbindende Vorgänge im N. T. fänden, aus ihrem Wesen, aus ihrem Lebenstrieb hervor; sie existirt als Kirche nur so lange, als diese Thätigkeiten dauern, wie der Leib auch nur so lange lebt, als seine Organe in Activität sind. Allein jene Thätigkeiten vollbringen sich nicht von selbst, wie der Herzschlag und das Arbeiten der Lungen im Leibe von selbst erfolgt; es ist ein freies, sittliches Thun, das, um einheitlich und erfolgreich wirken zu können, ein Maß von Kraft und persönlicher Begabung wie von sittlicher Energie erheischt, das in der Kirche zwar immer sich vorfinden wird, weil der Herr »wohl bei uns auf dem Plan ist mit Seinem Geist und Gaben«; aber nicht jedem Genossen der Kirche sind eben diejenigen Gaben gegeben, welche zu jenem allgemeinen, öffentlichen Handeln als Organ der Kirche nothwendig sind (vgl. Jak. 3, 1. Röm. 12, 3.); und ob wir nun auf diese Verschiedenheit der Charismen uns berufen, oder (mit Schleiermacher, christl. Gl. II. §. 133. Schweizer, Entwurf der prakt. Theol. S. 24) auf den Dualismus überwiegend selbstthätiger, zur Mittheilung geeigneter und überwiegend empfänglicher Naturen unter den Kirchengenossen, oder, wie Luther so oft gethan (s. verschiedene Stellen bei Höfling, Grunds. der Kirchenverf. S. 44), einfach auf die Ordnung, die überall nur möglich ist, wo ein großer Körper durch bestimmte Organe handelt: — immer ist das Wesentliche dieses, daß eine innere Nothwendigkeit, die ebensowohl auf allgemein menschlichen, sittlichen Gründen ruht, als sie aus dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Gemeinschaft in der Kirche entspringt, dazu dränge, daß die Kirche, die congregatio sanctorum in protestantischem Sinne, das geistliche Amt aus sich heraussetze und zur Besorgung des Amtes einen geistlichen Stand schaffe, damit in ihr in ungestörter, gesegneter Ordnung evangelium recte doceatur et recte administrentur sacramenta*). Allein es bietet sich noch eine andere Betrachtungsweise dar, die im Resultat hiemit vollkommen zusammentrifft. Es ist speziell das gottesdienstliche Leben der Kirche, das vermöge des symbolischen Karakters, den aller Cultus an sich tragen muß, auch darauf hintreibt, daß die Kirche als Gesammtgemeinde dasjenige, was als wesentliche Bestimmung des geistlichen Lebens allen ihren Gliedern gemeinsam ist, was dieses geistliche Leben zu allen Zeiten und an jedem Orte karakterisirt, in concreter Gestaltung aus sich heraussetzt, es sich objektivirt, um in diesem symbolischen Leibe, dem aber die Realität dessen, was die Kirche selbst als göttliches Leben und Erbgut vom Herrn empfangen, vollkommen inwohnt, sich selbst anzuschauen. So ist für den Christen ein Tag wie der andere, an jedem gehört er dem Herrn und nicht der Welt; gleichwohl feiert die Kirche ihren Sonntag, der ist die concentrirte Darstellung dessen, was alle Zeit für den Christen heiligt, in der symbolischen, anschaubaren Form eines heiligen Tages. So weiß der Christ überall sich in des Herrn Nähe, betet überall zu ihm und bedarf nicht eines Tempels, um ihn zu finden; gleichwohl baut er ihm eine Kirche und legt in den Bau selbst, weit über die prosaische Zweckmäßigkeit als Versammlungshaus hinausschreitend, eine reiche Symbolik. Wie nun hiernach die Kirche ihr zu aller Zeit und an allem Orte pulsirendes gottesdienstliches Leben gerade darin zur schönsten Darstellung bringt und zu ihrer Selbsterbauung darin es anschaut, daß sie es symbolisch in Zeit und Raum hineinbildet, in der heiligen Zeit, im Sonntag, die Heiligung aller Zeit, — im heiligen

*) Jene Nothwendigkeit liegt auch darin klar zu Tage, daß selbst solche Sekten, die alles geistliche Amt als etwas von dem Herrn nicht nur nicht Eingesetztes, sondern sogar nicht Erlaubtes verwerfen, die, wie die Darbisten (s. die Schrift von Herzog, les frères de Plymouth et John Darby. Lausanne 1845), von dieser Opposition so zu sagen leben, dennoch nicht umhin können, eine Art Amt aus sich herauszubilden; und je mehr die Sprecher sich darauf zu gute thun, unmittelbar und eben jetzt vom Geiste des Herrn erfüllt und begabt zu seyn, um so anmaßender üben sie oft einen hierarchischen Druck auf die Religion aus. Beispiele dieser Art hat der Verfasser dieses Artikels in seiner nächsten Nähe wahrzunehmen Gelegenheit gehabt.

Raume, im Kirchenbau, die Heiligung aller Orte ausspricht: so legt sie, weil das gottesdienstliche Leben nicht ein räumliches und zeitliches nur, sondern ein sich unter allem Wechsel der Individuen stets erhaltendes persönliches Leben ist, dasselbe auch und vornehmlich in Personen nieder, die als gottesdienstliche Personen unter den übrigen Genossen der Kirche ganz so stehen, wie der Sonntag unter den Werktagen, wie das Gotteshaus unter den Wohnungen der Menschen; nicht um von den übrigen als eine geweihte Kaste sich abzusondern, sondern um, was Alle ideell in sich tragen, in sich zu sammeln und in dieser Concentrirtheit Allen zur Anschauung zu bringen*). Darum sind es nicht nur die priesterlichen Rechte, die der Gemeinde vom Herrn anvertraut und die Pflichten, die ihr übertragen sind, im engeren, kirchlichen Sinne, welche der Geistliche Amtshalber zu vollziehen hat; sondern auch die sittlichen Forderungen, die Alle angehen, werden an ihn, als Repräsentanten alles geistlichen Lebens in der Gemeinde, in höherer Potenz gemacht; die innere Abkehr von der Welt, die Freiheit vom Dienste des vergänglichen Wesens; den Ernst wie den Frieden christlichen Lebens, was Alles die Gemeinde als ihr eigenes Merkmal im Gegensatze zur gottentfremdeten Welt anerkennt, will sie im Geistlichen personificirt anschauen, und zwar nicht bloß in einzelnen Handlungen, so daß er zwar das Amt hätte, aber neben demselben in Mußestunden seyn und treiben könnte, was er wollte, sondern eben in der Person und darum im Stande des Geistlichen, in seiner ein geschlossenes Ganze bildenden socialen Stellung, soll und muß jener repräsentative Karakter sich ausprägen. Wie nahe die Gefahr liegt, daß nun eben das übrige Volk, statt den innern Lebenszusammenhang zwischen sich und dem Geistlichen zu erkennen und zu erhalten, vielmehr alle geistlichen Rechte und Pflichten verabsäumt und sie ihm überläßt, daß also die Gemeinde, indem sie ein geistliches Amt und einen geistlichen Stand aus sich heraussetzt, nun dafür ihrerseits recht weltlich wird: das liegt in der Geschichte der römischen Kirche klar zu Tage; aber es hätte dies nie in solch grundstürzender Weise geschehen können, wenn desto mehr der Klerus jenen Lebenszusammenhang festgehalten, die allgemeine Nothwendigkeit und Verbindlichkeit dessen, was ihm übertragen war, in seiner religiösen und sittlichen Bedeutung für Alle auch Allen stets lebendig vorgehalten hätte, statt durch Beanspruchung einer göttlich geordneten Aussonderung von allen Uebrigen diese erst recht weltlich, zum mindesten geistig unfrei zu machen.

2) Dies führt uns bereits darauf, daß obige Auffassung des geistlichen Amtes und Standes, obwohl weit entfernt von der geistlosen Art, wie etwa Spalding von der Nutzbarkeit des Predigtamtes schrieb, und wie jetzt noch mancher Bureaukrat dasselbe im besten Fall für einigermaßen nützlich ansieht, — dennoch einer alten und jetzt auf's Neue sich geltend machenden Ansicht gegenüber als viel zu menschlich, viel zu niedrig erscheint. Das geistliche Amt soll eine unmittelbare, directe Stiftung Christi seyn, ja selbst daß ein eigener Stand vorhanden ist, dem dies Amt anvertraut ist, soll der bestimmte Wille des Herrn seyn, so daß Jeder, der auf ordnungsmäßige Weise in diesem Amte steht, in all seinem amtlichen Thun sich als divino jure handelnd, als Mandatar des Herrn zu betrachten habe. Daß es der Wille des Herrn ist, daran zweifelt außer den der Kirche feindlichen Sekten Niemand; denn wer den Zweck will, will auch die Mittel; ebensowenig ist darüber ein Zweifel oder Streit, daß jeder Prediger, wenn er das Evangelium verkündet, wenn er tröstet oder straft, darin weder in eigenem noch in der Menschen Namen handelt, sondern daß es Gottes Wort, Gottes Gnade, Gottes Gericht ist,

*) Mehr als lebendiges Symbol von der innern Einheit und Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder, also von einem speziellen Moment ihres geistlichen-Lebens faßt Calvin den Geistlichen auf, wenn er inst. IV. c. 3. das ministerium den praecipuum nervum nennt, quo fideles in uno corpore cohaereant. Aehnlich, aber rhetorischer, definirt Möhler (d. Einheit in der Kirche S. 206) den Bischof als „die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen an einem besondern Orte; als die persongewordene, zum Bewußtseyn gekommene Liebe der Gläubigen unter einander und das Mittel, sie festzuhalten."

dem er zum Organe dient. Aber es ist ein Unterschied, ob all dies aus irgend einem ausdrücklichen Gebot, aus einer gesetzlichen Verordnung des Herrn abgeleitet wird, oder aus dem Geistestriebe, den er, ohne irgend ein Gesetz aufzustellen, seiner Gemeinde eingesenkt hat, und dem er, wie so vieles Andere, auch diese Dinge, die den Gottesdienst und die Verfassung der Kirche betreffen, überlassen hat. Den Einen genügt diese letztere Ableitung und die darauf ruhende Amtslegitimation vollkommen, die Andern aber glauben dieselbe nur dann zu besitzen, wenn sie auf eine ceremonial-gesetzliche Verordnung des Herrn sich berufen können; und während jene, wie sie einer solchen nicht bedürfen, sie auch schlechterdings nirgends im N. T. finden können, ja das Fehlen aller derartigen gesetzlichen Bestimmungen aus dem Munde des Herrn als ganz zum Karakter des N. T. im Unterschiede vom Gesetze gehörig erkennen, so glauben die Andern das, was sie nicht entbehren können, auch faktisch im N. T. zu finden. Der Ruhm der Consequenz gebührt auch in diesem Punkte unstreitig der katholischen Lehre. Ihr liegt die Anschauung der Kirche als eines Instituts zu Grunde (m. vgl. z. B. den Abschnitt über die Kirche bei Möhler), und wo dieser Gesichtspunkt voransteht, da sind wir, ob es auch unter protestantischen Formen geschähe, doch auf gut katholischen Wegen; protestantisch ist die Kirche nicht ein Institut, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen, und nur in ihr und für sie gibt es Veranstaltungen, die ihr theilweise als heiliges Vermächtniß vom Herrn zu Theil wurden, theilweise aber aus ihrem eigenen Lebens- und Gestaltungstriebe hervorgehen. Wer ein Institut stiftet, muß nicht nur bestimmte Funktionen anordnen, sondern auch die Zahl, die Qualität, die Rangordnung der das Institut besorgenden Personen sammt dem Orte, wo sie zusammenwirken sollen und den Rechten, die ihnen in Bezug auf Lohn, Ehre u. s. w. zukommen, bestimmen. Somit bedarf die katholische Kirche gemäß ihrer Anschauung von sich selbst einer statutarischen Ordnung, die vom Stifter der Kirche als ein wesentlicher Bestandtheil der nova lex (wie der Cat. rom. so gern die ganze neutestamentliche Offenbarung nennt) ausgeht. Dies Bedürfniß erwächst aber noch spezieller aus Folgendem. Die neutestamentliche Grundlehre vom alleinigen Opfer Christi (Hebr. 9, 28; 10, 10. 12.) umgeht die katholische Kirche damit, daß sie ihr Meßopfer zwar als dem Inhalte nach identisch mit jenem Opfer Christi, als Reproduktion desselben ansieht, somit nicht ein neues Opfer an die Stelle desselben zu setzen behauptet, in Wahrheit aber auf dieses ihr tägliches Opfer in Bezug auf dessen Nothwendigkeit, Kraft und Wirkung einen so absoluten Werth legt, daß die Sache schließlich ganz so steht, als hätte Christus nur zu dem Zweck einmal sich selbst zum Opfer bringen müssen, damit sie, seine Kirche, sein Institut, ein allwirksames Opfer besitze, um es Gott darzubringen (daher das Fronleichnamsfest ein viel imposanteres ist, als Charfreitag und Ostern). Wo aber ein Opfer ist, da muß ein Priester seyn; und zwar hier ein um so mehr geweihter, als die irdischen Elemente zum Opfer erst eine Verwandlung erleiden müssen, die ein vollkommenes, schaudererregendes Wunder, ein mysterium terribile ist. Die Kraft und Vollmacht, dieses Wunder zu vollbringen, den Leib Christi zu machen (conficere ist der technische Ausdruck), kann nicht in demjenigen schon mitbeschlossen seyn, was allen Christen gemein ist; das Wundersame dieses Amtes fordert eine ganz spezielle Begabung, und zwar eine weder sittliche noch intellectuelle, sondern theurgische Begabung, und diese muß nun der Herr seinen Aposteln so ertheilt haben, daß sie von ihnen durch einen besondern Akt wieder Andern mitgetheilt werden konnte, und so sich forterbt. Alle die nun, welche diese Weihe empfangen haben, bilden einen vor allen übrigen bevorzugten Stand, die Kirche im engern Sinn, von deren Heilsvermittlung als Priestern das Volk schlechthin abhängig ist. Das Amt hat sich so sehr in den Stand umgesetzt, daß, wer einmal die Weihe empfangen hat, auch wenn ihm kein Amt gegeben ist, dennoch jene Stellung und Bevorzugung unverlierbar an sich trägt — er erfreut sich eines character indelebilis. — Jene Einschiebung eines Priesterstandes zwischen Gott und Menschen, die auf die ganze alttestamentlich-theokratische Selbstanschauung der katholischen Kirche zurückweist, — jene Heilsvermittlung durch

den Priesterstand schließt ferner in sich, daß die Schlüsselgewalt, die zunächst nur dem Herrn zukommen kann, in zweiter Linie Niemanden zusteht, als wem der Herr ausdrücklich solche Vollmacht gegeben; das ist Petrus nach Matth. 16, 19., dem als dem Apostelfürsten Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. die übrigen Apostel beigesellt werden, aber auch nur sie, so daß wieder nur von ihnen die Gabe und Vollmacht auf Andere übergehen kann, vgl. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Diese Vollmacht geht zwar an sich nicht weiter, als eben nur auf's Binden und Lösen im geistlichen Sinne; allein da diejenigen, für welche es keine Absolution mehr gibt, Leute sind, deren Existenz für die Kirche, also für das einzige und allgemeine Heilsinstitut, gefährlich werden kann, so steht es bei ihr, solche, da sie selbst kein Blut vergießt, der weltlichen Macht zu übergeben, damit diese mit ihnen thue, was zur Ehre Gottes und seiner heiligen Kirche ersprießlich ist. Wie nach diesem Grundsatz die Kirche ihre geistliche Gewalt von der weltlichen getrennt, aber diese zu ihrem Büttel gemacht hat, zeigt die Geschichte alter und neuer Zeit. — Ein gleiches Verhältniß findet statt in Bezug auf Glauben und Lehre. Daß dem geschriebenen Gotteswort ein lebendiges Bewußtseyn der evangelischen Wahrheit zur Seite gehen müsse, daß jenes eine Auslegung aus diesem heraus erheischt, d. h. daß der heil. Geist in uns das Geisteswort in der Schrift erst verstehen lehren müsse, das hat die katholische Kirche keine Mühe zu beweisen; aber dieses Verständniß, dieses Charisma der Auslegung ist abermals gebunden an geistliches Amt und geistlichen Stand; es muß ja hiefür, bei der Unsicherheit und den Täuschungen, die im Bewußtseyn der Tausende vorgehen können, eine feste, gesetzliche Auctorität geben, und wer kann diese anders haben, als die Männer, denen der Herr das Weiden seiner Heerde anbefohlen? — Da aber die Heilsanstalt, um ihrer Idee zu entsprechen, einheitlich gegliedert seyn muß, so können, wie schon der Herr selbst dem Petrus den Primat zuerkannt hat, auch die Nachfolger der Apostel in Amt und Stand trotz dem gemeinsamen character indelebilis nicht Alle einander coordinirt und von einander unabhängig, sie müssen einheitlich verbunden und organisirt seyn — müssen eine Hierarchie bilden, die in einem sichtbaren Haupte ihre Spitze hat — im Pabstthum. Je einheitlicher geschlossen der Stand ist, um so strenger hebt er sich auch äußerlich von allen weltlichen Ständen ab; eine Scheidung, die durch den Cölibat (s. d. Art.) bis zur äußersten Consequenz verfolgt ist. Daneben will die katholische Kirche großmüthig ihren Laien nicht auch den letzten Schimmer eines geistlichen Karakters absprechen; sie redet z. B. Catech. rom. P. II. Cap. VII. qu. 22. von einem sacerdotium duplex, alterum interius, alterum exterius; das innerliche Priesterthum komme allen Gläubigen zu; die Weihe, die sie empfangen, sey die Taufe, der heil. Geist sey ihnen geschenkt, und ihr Opfer sey ein geistliches, das sie in Glauben und Liebe darbringen; daher denn auch Gemüthstheologen wie Hirscher (Moral I. S. 390 f. II. S. 355 f. III. S. 250 f.) die Idee des allgemeinen Priesterthums mit Liebe entwickelt haben. — Was nun die katholische Kirche für ihren Priester in Anspruch nimmt, das datirt sie nach ihrer Weise zurück auf die allererste Gründung der Kirche durch den Herrn und die Apostel selbst. Alles, was der Herr den Aposteln sagt, wird auf den Priesterstand in specie gedeutet; mitunter (z. B. Cat. rom. l. c. qu. 26.) werden auch alttestamentliche Stellen dafür in Anspruch genommen; was die Apostelgeschichte und die Episteln von den sich allmählich bildenden Aemtern enthalten, wird mit den spätern, bereits festgewordenen Verhältnissen identificirt, und wo trotz alle dem die Exegese nicht zum Beweise ausreicht, steht die Tradition willfährig zu Diensten.

Aber so festzusammenhängend auf jener Seite das ganze Gewebe der Vorstellungen ist, so schwer erscheint es, wenn auf evangelischem Boden, d. h. im Kreise eines extremen Kirchenthums, ähnliche Vorstellungen gehegt, ja zu Fundamentalartikeln erhoben werden, während sowohl die letzte Consequenz — d. h. der baare Katholicismus, als andererseits der Nachweis der Conformität mit Schrift und Symbol noch augenfällig fehlt. Es ist der neuesten Zeit vorbehalten gewesen und in Folge der durch die Unions-

frage hervorgerufenen Steigerung des spezifischen Lutherthums geschehen, daß für das lutherische Pfarramt und den lutherischen geistlichen Stand wieder Ansprüche auf spezielle göttliche Einsetzung erhoben werden, die wir allerdings nicht berechtigt sind, aus hierarchischen Gelüsten abzuleiten, wie ja auch der römische Priesterbegriff manchen feurigen Vertheidiger gefunden hat, dessen Motive höher und edler waren; Ansprüche, die wir uns vielmehr vorerst und im Allgemeinen nur aus einem allzu ungestümen Drange zu erklären wissen, jeden leisen Anklang an reformirte Ideen, also namentlich an das selbstständigere Hervortreten des Laien-Elementes in der Kirche zu vertilgen. Eine Reihe von Schriften (Kirche und Amt, Aphorismen von W. Löhe; das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche von Münchmeyer; das Amt des Neuen Testaments nach der Lehre der Schrift und der lutherischen Bekenntnisse von demselben; ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbol, daß das evangelisch-lutherische Pfarramt das apostolische Hirten- und Lehramt und darum göttliche Stiftung sey von Wucherer; Acht Bücher von der Kirche von Kliefoth; wozu noch Sartorius, alt- und neutestamentlicher Cultus, S. 192 ff. zu rechnen ist, nebst verschiedenen Aufsätzen in Rudelbachs und Guerikes Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche. — 1849 von Karrer und Francke, 1851 die Berichte über eine zu Leipzig gehaltene lutherische Conferenz, 1852 Aufsätze von Flörcke und Münchmeyer) — vertritt jene katholisirende Richtung, wogegen mit siegender Klarheit Höfling (in der Schrift: Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 3. Aufl. Erlangen 1853, und in mehreren Artikeln der Erlanger Zeitschrift für Prot. und Kirche v. J. 1852), ebenso Jul. Müller (in Schneiders Zeitschrift für christl. Wiss. 1852, Nr. 6 f.) und Harleß (Kirche und Amt nach lutherischer Lehre) die ächt evangelische Anschauung erhärtet haben. Eine Rekapitulation des Streites ist nicht dieses Orts; wir fassen die Punkte, um die es sich zur Orientirung handelt, in Folgendem zusammen. 1) Von der katholisirenden Auffassung des Begriffs der Kirche, als wäre sie in erster Linie eine Anstalt, statt eine Gemeinschaft, war oben schon die Rede. Dieses Anstaltliche besteht (nach Kliefoth u. A.) in den Gnadenmitteln; sie sind der reelle Bau der Kirche, und erst durch sie sammelt und erhält sich als zweites Moment die Gemeinschaft. „Was auf den Grund 1 Kor. 3, 11. 12. gebaut wird“ (sagt Flörke, in Rudelb. Zeitschr. 1852, S. 13), „das sind nicht Seelen, sondern Dinge, Lehren, Ordnungen, mit einem Worte, das Material des Gemeinwesens.“ In jener Stelle ist allerdings dies Material etwas Anderes, als Menschenseelen, aber ebensowenig ist es Gottes Wort und das Sakrament, sondern die menschliche Fortarbeit am Gottesreiche überhaupt; aber was ist jenes Material nach 1 Petr. 2, 5. Eph. 2, 20 f. anders, als eben Menschenseelen? und wo ist irgend ἐκκλησία im N. T. im Sinne einer Anstalt, wie das Gesetz des A. T., wie die Theokratie, wenn auch in ganz neutestamentlicher Form gemeint? Jener Grundbegriff ist ein πρῶτον ψεῦδος. „Kirche ist ein christlich heilig Volk“, das ist Luthers Definition. (Vgl. die angef. Schrift von Harleß S. 2.) 2) Damit verwandt ist eine Ueberspannung des Realismus im Sakramentsbegriff, der, wenn er ausschließlich betont wird, wenn ganz nur das Objektive im Auge behalten wird, bei einer Denkweise, die in möglichst weiter Entfernung von allem Reformirten die Wahrheit sucht, leicht so weit kommt, daß zur Transsubstantiation nur noch ein kleiner Schritt wäre. Wird vollends derselbe Ultra-Realismus auf Beichte und Absolution angewendet, dann freilich muß derjenige, der Taufe und Abendmahl spendet, der Brod und Wein segnet, der mit richterlicher Vollmacht Sünden behält und Sünden vergibt, ein Mann seyn, hoch über allem Volke stehend, und muß eine Amtsgewalt haben, die in aller Form von dem Herrn selbst ihm ausgestellt ist. Daß man recht treu am lutherischen Bekenntniß festhalten und doch gerade im Geiste dieses Bekenntnisses jene Ueberspannung als unevangelisch bekämpfen kann und muß, zeigt eben die erwähnte Controverse. Eine ältere Streitigkeit, die gegen Spener und einige seiner Freunde ausbrach (s. Walch, Einleitung in die Relig. Streitigk. in der luth. K. II. S. 459. Val. Löscher, Timoth. Verin. p. I. c. 4.), hatte einen ganz nahe verwandten Gegenstand, näm-

lich die sogenannte Amtsgnade; die lutherischen Orthodoxen sprachen dieselbe auch dem gottlosen Prediger in dem Maße zu, daß dieser nicht bloß ein Werkzeug, sondern auch eine Werkstätte des heil. Geistes sey, und stützten sich „auf die göttliche Verheißung und Einsetzung, da Gott personam cum re, causam ministerialem cum instrumento als Eins nehmen und also, wo nur sein Wort noch rein gelehrt und bekannt werde, gewiß auch ein ministerium erhalten wolle, wäre es auch unter ganz unwürdigen Leuten.“ Das ist so ziemlich dieselbe Art der Beweisführung, wie die neuerlich angewandte; während der unbefangene Wahrheitssinn Spenern Recht geben mußte, der es wohl zugab, daß sich Gott solcher Menschen auch als seiner Werkzeuge bedienen könne, aber daß sie, um Werkstätten des heil. Geistes zu seyn, auch seine Wohnstätten seyn müßten. — 3) In exegetischer Hinsicht kommt in Betracht, a) daß der Herr den Aposteln Matth. 28, 19. 20. den Auftrag gegeben hat, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen. Aber α) schon diese Einsetzung hat gar nicht die Form einer Amts-Instruktion, sondern sie geschieht in der freien, geistigen Weise, wie etwa ein scheidender Meister diejenigen, die ihn hörten, die seine Gedanken in sich aufgenommen haben und ihm mit persönlicher Treue zugethan sind, beauftragen kann, sein Werk fortzuführen. Daß die Apostel das als ein Amt erkannten, das lag nicht unmittelbar in des Herrn Worten, sondern in der Sache, in dieser ein ganzes Menschenleben und des Menschenherzens höchste Kraft und Hingebung erheischenden Größe des Werkes selber, sowie in der Hoheit des Meisters, der als König seines Reiches sie in seine Dienste nahm (Apostelgesch. 1, 17. spricht nicht hiegegen, da Petrus von seinem jetzigen Bewußtseyn aus redet). Und wenn sie sich mit den Trägern der alttestamentlichen Offenbarung vergleichen, so mußte ihre Sendung ihnen, 2 Kor. 3, 5 ff. als etwas viel Herrlicheres denn alles Theokratische des A. T. erscheinen. Wie wenig wir aber da, wo im N. T. vom Amte die Rede ist, gleich mit unsern kirchenamtlichen Begriffen dreinfahren dürfen, leuchtet aus 2 Kor. 3, 7. ein, wo auch dem Moses eine *διακονία* zugeschrieben wird, aber die ganze Beschreibung (als *διακονία τοῦ θανάτου ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις*) eben nicht auf die Form einer Amtsthätigkeit, sondern auf das Gesetz selber, auf den Inhalt und seine göttliche Kundgebung paßt. — Aber auch jene Matthäusstelle als Amtsinstruktion vorausgesetzt, wie soll es gelingen, die direkte Abstammung des kirchlichen Pfarramts daraus abzuleiten? Was dort befohlen wird, ist rein die Missionsthätigkeit; was geschehen soll, wenn aus Unterrichteten und Getauften eine Gemeinde geworden, wie diese organisirt, welcher Cultus eingerichtet werden soll, davon ist lediglich nichts gesagt. Ebensowenig ist ein Wink gegeben, daß, wenn die Apostel von ihrem Posten dereinst abtreten, schon durch Uebertragung ihres Amtes an Andere für den Dienst gesorgt seyn müsse; und daß in den Schlußworten (ich bin bei euch alle Tage *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*) sich bereits verrathe, daß der Herr in der Person der Eilfe alle künftigen Pfarrer, aber auch nur diese und sonst Niemand anrede, ist eine Exegese, zu der sich ohne Vorurtheil Niemand entschließen kann. Und Matth. 9, 38. sagt Jesus nicht: die Erndte ist groß, wenige sind der Arbeiter, darum sollt ihr euer Amt dereinst durch Ordination vervielfältigen und einen geistlichen Arbeiterstand einsetzen; sondern er sagt: bittet den Herrn der Erndte, daß Er Arbeiter sende. Ebenso behält er Matth. 16, 18. es sich selbst vor, in Zukunft (*οἰκοδομήσω*) auf den Felsen seine Gemeinde zu bauen, ohne daß er irgend eine Anweisung in Betreff dieses Baues der Gemeinde, irgend einen Plan oder Bauriß beifügte; den folgenden Vers hiefür zu nehmen, wäre doch etwas zu abenteuerlich. — Wir halten es gerade für eine Frucht der göttlichen Weisheit unsers Herrn, daß er alles Derartige dem Geiste überlassen hat, den er seiner Gemeinde einhauchte, und der, was nöthig war, aus lebendigem Triebe hervorgehen ließ; darum soll man aber auch die schlichten Worte des Herrn nicht pressen, um mühsam herauszubringen, was doch nur Menschengedanken sind. — β) Mehr Ausbeute scheint für den Amtsbegriff in den Stellen vorzuliegen, in welchen den Jüngern die Schlüsselgewalt übermacht wird. Aber abgesehen davon, daß auch dort gerade das fehlt, was man will, nämlich die Anweisung, diese Schlüsselge-

walt als eine nur immer Einzelnen zustehende Amtsbefugniß wieder in bestimmter amtlicher Form auf Andere zu vererben, muß doch immer, wenn wir nicht schnurstracks in's katholische Beichtwesen hineingerathen sollen, die Realität der Absolution von der wirklichen Bußfertigkeit des Sünders abhängig gedacht werden; diese zu erkennen, und somit in Wahrheit, auf gültige Weise zu absolviren, ist nur möglich durch den heil. Geist; diesen, und nicht irgend eine Amtswürde hat daher ganz unmittelbar der Herr mit jenem Auftrag den Jüngern verheißen, und daß darum das wahre Binden und Lösen von jedem Christen, wofern die Gabe des heil. Geistes ihm inwohnt, ausgeübt werden könne, das ist evangelische, speziell sogar lutherische Lehre, siehe z. B. Luthers Predigt an Quasimodogeniti in der Kirchenpostill und die von Harleß a. a. O. S. 15 citirten ausführlicheren Erklärungen Luthers (denn wenn „in der Noth“ jeder Trost von einem Christenmenschen als Absolution gültig ist, so wäre diese Ausnahme von der Regel gar nicht möglich, wenn nicht der Schwerpunkt eben wo anders läge, als in der Amtsbefugniß). Das Amt ist da, damit es in der Gemeinde niemals an einem lebendigen Mittelpunkt, an einem dazu befähigten Manne fehle, dem Jeder mit Vertrauen in Gewissensnoth nahen darf, der sich verpflichtet hat, jedem solchen Anliegen Gehör zu geben: aber gebunden kann an ihn Keiner deßwegen seyn, weil er solches Amt hat. Es bleibt vollkommen wahr, daß man das allgemeine Priesterthum nicht mit dem geistlichen Amte identificiren darf; es sind Alle Priester, aber nicht Alle sind Pfarrer, die Gemeinde ist kein Volk von Pastoren. Aber das Pastorat, als eine an Einzelne übertragene Amtsbefugniß und Amtsverpflichtung, geht doch nur aus jener der Gemeinde eingepflanzten geistlichen Lebenswurzel hervor; es gehört, ohne in allen Individuen gleich real zu seyn, zu ihrer Idee, und diesen ihren idealen Inhalt macht sie, ohne darum die freie Macht des Geistes darauf beschränken zu wollen und zu können, im Amte zu einer sichtbaren, praktischen Realität. — γ) Was sofort die Einsetzung des heil. Abendmahls betrifft, so ist da auch jede Spur verschwunden, die auf irgend eine Amtsbefugniß deutete. Nicht das Administriren, sondern selbst zu essen und zu trinken hat der Herr befohlen; wer nach ihm in der Mitte der Jünger, d. h. der Gemeinde, danken und das Brod brechen soll, das anzuordnen kommt ihm in jener Stunde nicht in den Sinn; und ebensowenig sagt 1 Kor. 10. und 11. Paulus auch nur ein Wort darüber, wer von Amtswegen die Abendmahlsfeier leiten soll, sie wird durchweg als gemeinsame Feier behandelt; will man aber 41, 34. (τὰ δὲ λοιπὰ, ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι) so deuten, daß er gerade das Pfarramtliche erst persönlich zu ordnen sich vorbehalten habe, so wäre dies selbst erst zu beweisen, ehe man Beweise darauf stützt; es gab noch allerlei Anderes in Korinth zu ordnen. Die Stellen in der Apostelgeschichte aber — 3, 46; 20, 7. — wo vom Brechen des Brodes in den Häusern die Rede ist, lassen zwar wohl denken, daß bei solchen Versammlungen die Apostel (um modern zu sprechen) das Präsidium führten; allein ebenso denkbar ist, daß wenigstens beim Brodbrechen in jedem Hause, wo sich die Versammlung einfand, der Hausvater die Stelle des Herrn vertrat; jedenfalls legt die Apostelgeschichte darauf, wer es gebrochen, wer es ausgetheilt, gar kein Gewicht. — δ) Die Stelle endlich Eph. 4, 11. widerstrebt der Benützung für jene Ansichten schon darum, weil wir doch fragen müssen: wo und wann hat denn der Herr Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer eingesetzt? Will man die Amtswürde auf buchstäbliche Verordnungen gründen, so muß man diese nachweisen, das ist aber im vorliegenden Falle unmöglich. Offenbar ist das ἔδωκε lediglich auf die Charismen zu beziehen, die der Herr der Gemeinde gibt, und die nun bloß noch eine bestimmte äußere Form, einen freien Spielraum suchen, um sich zu bethätigen; diese Form, diese Freiheit ihnen zu schaffen und sie gegenseitig zu ordnen, das ist Sache der Gemeinde; so falsch ist es daher, wenn man sagt: das Amt bestimmt der Herr, die Gemeinde stellt ihm nur die Personen dazu, daß vielmehr gerade umgekehrt die Personen mit ihrer Begabung von dem Herrn erweckt, geschaffen werden, die menschliche Form aber für ihre Wirksamkeit im Ganzen, d. h. eben das Amt, gibt ihnen die Gemeinde. Den clerus naturalis schafft der Herr; aus ihm den

clerus positivus zu nehmen und zu machen, ist Aufgabe der Kirche. — Daß aber in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen bereits Aemterbestellungen vorkommen, begreift sich daraus, daß jetzt das Gemeindeleben sich bereits entwickelte; und daß die Apostel selbst die Personen für die Aemter wählten, erklärt sich so natürlich aus dem persönlichen Uebergewicht, das sie als Stifter der Gemeinden fortwährend besaßen; die Gemeinden mußten es ihnen danken, aber das hebt den Karakter jener Fürsorge als einen wesentlich der Gemeinde zukommenden im mindesten nicht auf, und erst die aufstrebende Hierarchie hat in der nachapostolischen Zeit, freilich bald genug, die Laien von den Bischofswahlen ausgeschlossen. (Ueber die neutestamentliche Lehre vom Amte vgl. man Jul. Köstlin, das Wesen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geschichte des N. T., Stuttg. 1854. S. 52 ff., wo auch aus den Gleichnißstellen Matth. 20, 1 ff. 24, 45 ff. Luk. 12, 42 ff., dann aus Matth. 10, 41. Luk. 11, 49. gezeigt wird, daß es allerdings im Sinne des Herrn lag, daß seine Gemeinde Führer haben müsse und werde; aber daß von irgend einer gesetzlichen Amtseinsetzung auch hier keine Spur ist. Zugleich s. desselben Schrift: Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 65 ff.)

Allein jene Auffassung erscheint wieder aus anderem Gesichtspuncte gefährlich. Gibt mir die Kirche als Gesammtgemeinde oder, je nach ihrer Verfassung, als Einzelgemeinde, das Amt, so bin ich ja, sagt man, von ihr abhängig, muß lehren und thun, reden und schweigen, wie sie will. Abhängig bin ich allerdings insofern, als ich von derjenigen Macht, die mich in's Amt ruft, auch entlassen werden kann, sey dies nun ein Bischof oder ein Gemeinderath. Aber jeder Anfänger weiß, daß jedes öffentliche Amt seine Pflichten und Rechte in sich selber hat, daß die Idee des Amts nicht von den Personen abhängt, die zufällig es zu besetzen haben. Einen Schulzen wählt die Bürgerschaft, sie darf ihm aber nicht vorschreiben, was er zu thun hat, das sagt ihm das Gesetz. So stehe ich als Diener des göttlichen Wortes im Dienste einer geistigen, unsichtbaren Macht, im Dienste der Wahrheit; man kann mich mit äußeren Mitteln hindern, die Wahrheit zu sagen, wie auch Paulus vor Felix und Festus trotz seinem Apostelamte nicht reden konnte, so lang er wollte: aber jenem Dienste untreu zu werden, kann mich Niemand zwingen. Es ist darum eine schnöde Verdrehung, wenn Alles, was hierarchischen Velleitäten gegenübertritt, als demokratisches Gelüste verdächtigt wird. Wer aber wähnt, er könnte nicht im Namen Gottes vor die Menschen treten, wenn er nicht auf irgend einen Buchstaben, gleichsam als Diplom, sich berufen oder seine Befugniß durch Succession rückwärts auf eine apostolische Amtseinsetzung gründen könnte, der muß noch wenig von Geist und Wahrheit wissen und confundirt die menschliche und göttliche Seite des Amtes. Ohne daß wir den Unterschied zwischen weltlicher Obrigkeit und geistlichem Amte verkennen, dient uns jene doch insofern zur Parallele, als sie in ihren Amtshandlungen ebenfalls das Bewußtseyn haben muß, daß sie im Namen Gottes, als von ihm bestelltes Werkzeug seines Willens Recht spricht, — ein Bewußtseyn, dem die Schrift, Röm. 13, 1 ff., ihre volle Sanction verleiht; und doch ist nirgends eine Spur von einem göttlichen Akte vorhanden, durch welchen an irgend einem Punkte in der Geschichte jene Einsetzung der Obrigkeit erfolgt wäre (die Berufung und Salbung der jüdischen Könige dafür zu nehmen, wäre absurd): es muß also doch möglich seyn, daß man sich als Träger und Vollstrecker göttlicher Wahrheit und Gerechtigkeit weiß und in Gottes Namen handelt, auch ohne daß man eine unmittelbar von Gott gegebene, auf die Person lautende schriftliche Bestallung für sich aufzuweisen hat. —

Gehen wir zu demjenigen über, was näher als Funktion des geistlichen Amtes bezeichnet werden muß, so ergibt sich der Cyklus der Amtshandlungen daraus, daß, wie oben gesagt ist, das Amt nur das Organ ist, wodurch die wesentlichen Lebensthätigkeiten der Kirche selbst vollzogen werden. (Daß wir unter diese auch die Verkündigung des Wortes und die Administration der Sakramente befassen, stößt abermals wider diejenigen Vorstellungen an, wornach in Predigt und Sakrament Gott unmittelbar mit den Menschen handelt; inwiefern jedoch die sakramentale Seite in ihrem Unterschiede von der

sakrifiziellen auch dann unangetastet bleibt, wenn beides zusammen unter die der Kirche zugehörigen Thätigkeiten gerechnet wird, darüber s. d. Art. Gottesdienst.) Im Gottesdienste nun prägt sich das geistliche Leben der Gemeinde in seiner ganzen Eigenthümlichkeit, in seinem idealen, himmlischen, von der Welt abgekehrten Wesen am unmittelbarsten aus; deßhalb ist auch im Gottesdienst der Geistliche diejenige amtliche Person, durch welche alle zu demselben gehörigen Funktionen ausgeübt werden, oder, wofern dies der Natur der Sache nach, wie beim Gemeindegesang, nicht möglich ist, so hängen doch auch diese Funktionen von der Bestimmung des Geistlichen ab; im Gottesdienst ist er der lebendige Mittelpunkt, durch den die Andacht im ganzen Kreise der versammelten Gemeinde bestimmt wird, wie er selbst wieder durch die allgemeine Ordnung des kirchlichen Lebens (Fest, Evangelium, Liturgie ꝛc.) in seinem Handeln bestimmt wird. Die Theilnahme der Gemeinde-Aeltesten an der Austheilung des Abendmahls in der reformirten Kirche ist zwar ein Laien-Element innerhalb des Gottesdienstes, das die lutherische Kirche nicht kennt; allein auch dort nehmen die Laien doch nur eine dienende Stellung ein, ohne den Pfarrer aus seiner centralen Stellung zu verdrängen. Diese seine centrale Stellung im Gottesdienst fordert, daß er auch äußerlich der Gemeinde gegenüber als der in seinem priesterlichen Amte begriffene erscheine, d. h. in geistlichem Gewande. Die römische Kirche ist ihrer Neigung zu äußerem Formenreichthum auch hierin gefolgt und hat in den geistlichen Gewändern eine, theils durch die hierarchischen Rangunterschiede, theils durch die Menge einzelner Funktionen bestimmte, dem Volke größtentheils unverständliche Symbolik ausgebildet. (S. die katholischen Liturgiker Marzohl, Hnogek, Lüft, F. X. Schmid, die übrigens selbst nicht durchweg im Stande sind, die Symbolik des ganzen priesterlichen Kleidermagazins klar zu deuten.) Die evangelische Kirche — wiewohl es von Anfang, zumal von reformirter Seite her, an Lust nicht fehlte, alle geistliche Tracht abzuschaffen — hat doch mit richtigem Takte eine geistliche Amtskleidung beibehalten, aber, wie sie mit Vermeidung alles Prunkes und aller kleinlichen Unterschiede sich auf das Einfachste beschränkte, so kennt sie auch keine Auszeichnungen, weil im Gottesdienste der General-Superintendent keine andere, noch weitere Funktion hat, als der Pfarrer und Diakonus.

Dem gottesdienstlichen Leben der Kirche aber steht die Arbeit derselben gegenüber, die zu ihrer Selbsterhaltung, Reinigung, Erweiterung nöthig ist, sowie die Bestimmung und Aufrechterhaltung der äußeren Form ihrer Verfassung. Ob auch in diesen Dingen der Geistliche das einzige berechtigte Organ der Kirche sey, ist die Frage. Eine extreme Ansicht muß, analog dem hierarchischen Geiste der römischen Kirche, auch in diesen Beziehungen den Laien fern halten, weil er ja kein geistliches Amt hat; daher wird z. B. die innere Mission als Eingriff der Laien in die Seelsorge ungern gesehen, während man doch wenigstens die Theilnahme der Schullehrer an der Katechese nicht hindern will und kann, zumal da die altlutherischen Kirchenordnungen den Küster vielfach damit betrauen. Je nachdem ein Wind durch die Zeit geht, je nachdem etwa die politischen Strömungen sich da oder dorthin wenden, kann allerdings das Laienelement der Kirche gefährlich werden, wie es freilich auch schon Zeiten gegeben hat, wo es Laien gab, die viel kirchlicher waren, als der rationalistische Klerus. Aber prinzipiell liegt, sobald wir von freieren Anschauungen ausgehen, kein Recht vor, die Laien in der Gemeinde da, wo sie kraft ihres allgemeinen Priesterthums und kraft persönlicher Begabung mitwirken können, auszuschließen; ist unter ihnen ein reges kirchliches Leben, so ist die Geistlichkeit desto mehr genöthigt, hinter keiner ihrer Verpflichtungen zurückzubleiben. In wie weit diese Frage speziell auf das Kirchenregiment Anwendung findet, darüber s. insbesondere die Ausführung von Höfling a. a. O. Es sey hier nur erwähnt, daß in den neueren Kontroversen in dieser Beziehung wieder großes Gewicht auf die Bezeichnung des Geistlichen als des Hirten seiner Heerde gelegt wird, der sonach nicht bloß zu lehren, sondern ebenso zu regieren habe. Wie man das exegetisch rechtfertigen will, ist nicht klar, da nur Eph. 4, 11. das Wort von einer amtlichen Thätigkeit in der Gemeinde gebraucht ist, wo es sich eben erst darum handelt, in welchem Verhältnisse die Hirten zu den Lehrern

gedacht werden, ob dies zweierlei Aemter sind, oder, wenn nur eines, ob das Weiden als Hirte nicht eben nur der Gleichnißausdruck für das Lehramt selbst ist. Omne simile claudicat; wollte man aus dem Gleichniß einen stricten Beweis für Amtsbefugnisse ableiten, so würden die Laien als Schafe allerdings in eine sehr demüthige und unselbstständige Stellung zum Pastor kommen, die den Begriff des allgemeinen Priesterthums geradezu unmöglich machte.

Die evangelische Auffassung des geistlichen Amtes bringt es endlich mit sich, daß zwar das Amt als das Allgemeine, Objektive, seine Auctorität immer der Person verleiht, die sein jeweiliger Träger ist und somit die Person um des Amtes willen respectirt wird, daher die Amtshandlungen auch eines persönlich unwürdigen Mannes dennoch volle Geltung haben. Aber wie schon in der Predigt der Eindruck, den sie macht, niemals so unabhängig ist von der Persönlichkeit, daß die Gemeinde dadurch erbaut würde, wenn sie nur orthodox und dazu vielleicht auch formell gut gearbeitet ist: so kann Amt und Person noch weniger in Bezug auf die ganze sittliche Haltung der letztern in dasjenige Verhältniß gesetzt werden, das der katholische Priesterbegriff zuläßt und das dort faktisch existirt. Man mag es als ein Abkommen von höherer Kirchlichkeit ansehen, daß in unserer Zeit die Gemeinden vielfach das Amt erst respektiren lernen, wenn die Person des Geistlichen ihnen diese Achtung einflößt: immerhin liegt darin eine heilsame Mahnung, den Begriff des geistlichen Amtes nicht bis zur Annäherung an den Meßpriester und Popen anzuspannen, sondern den menschlichen, psychologischen und ethischen Potenzen, durch die sich das Höchste und Göttlichste immer wieder auf Erden vermittelt, wahrheitsgetreu Rechnung zu tragen. Jene sittliche Qualität aber, die das geistliche Amt von seinem Träger fordert, ist keine von der jedem Christen geziemenden sittlichen Haltung spezifisch oder graduell verschiedene. Nur liegt es in der symbolischen Stellung, wie wir sie oben als die des Geistlichen erkannt haben, daß die Gemeinde an ihm, weil er eben in seiner Person das geistliche Leben der Christen darstellen soll, das Geistliche im Gegensatze des Weltlichen schärfer ausgeprägt sehen will. Was irgend, auch ohne sündhaft zu seyn, doch an's Weltleben, an Weltverkehr, Weltvergnügen erinnert (z. B. in der Kleidung, in der Wahl der Gesellschaft, in Nebenbeschäftigungen), das will man am Geistlichen nicht sehen; „er ist geworden, wie Unser Einer,“ das ist, wenn es auch als Lob gemeint seyn soll, jedenfalls ein zweideutiges Lob; und immer haben die Gemeinden, die in dieser Beziehung die strengsten Anforderungen an ihre Geistlichen gemacht haben, diese am höchsten in Ehren gehalten. Der Pietismus, wie er überhaupt in dieser Beziehung das sittliche Gefühl schärfte, so mußte er auch für den Geistlichen die Lebensordnung strenger fassen; ihm gegenüber war es kein rühmliches Verfahren, daß die Orthodoxie desto mehr Freiheit zur Schau trug (vgl. z. B. die Predigt von Mayer zum Leichenbegängniß eines während des Tanzens todt zur Erde gefallenen jungen Geistlichen, welche Tholuck in seinem „Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrh.“ S. 272 ff. mittheilt).

Was schließlich die Literatur über das geistliche Amt betrifft, so weit sie nicht im Bisherigen schon genannt ist, so müssen wir die verschiedenen Rubriken, die unter diesem Begriffe zusammenlaufen, unterscheiden. 1) Sofern das Amt seine bestimmte Stellung zum Ganzen der Kirche, zur Gemeinde, zum Staat erhält, ist es unter der Kirchenverfassung zu betrachten, daher wir auf diesen Artikel verweisen. 2) Sofern es sich geschichtlich gegliedert hat, somit als Presbyterat, Episkopat u. s. w. auftritt, ist es wiederum Gegenstand besonderer Artikel (s. z. B. den Art. Bischof); die ersten Anfänge dieser Gliederung aber, wie sie im N. T. vorliegen, sind sowohl in den Commentaren (namentlich über den 1 Korinther-, den Epheser- und die Pastoralbriefe), als in allen kirchengeschichtlichen Handbüchern behandelt. Außer der oben schon genannten Schrift von Köstlin muß für diesen Punkt noch an Rothe's Anfänge der christl. Kirche (Bd. I.) 1837 und die darüber gepflogenen Verhandlungen erinnert werden. Ueber die verschiedenen Namen: Priester, Pfarrer u. s. w. s. Hagenbach, theol. Encyklop. 2. Aufl.

S. 37 ff. Ueber die Beiordnung des Laienelements s. Hundeshagen: „über die Erneuerung des evang. Aeltesten- und Diakonenamtes.“ Heidelb. 1854. 3) Die Bearbeitung der Gesammtheit aller das geistliche Amt constituirenden Thätigkeiten endlich liegt vor theils als Pastoraltheologie in wissenschaftlicher Form, theils als praktische Anweisung, in welch letzterer Beziehung an Chrysostomus de sacerdotio, Ambrosius de officiis ministrorum, Gregor d. Gr. liber pastoralis curae, Rhabanus Maurus de institutione clericorum, Bernhard v. Clairvaux de moribus et officiis episcoporum, Luther's Pastoralregeln zusammengestellt von Conrad Porta u. d. T.: pastorale Lutheri (1582), an die vielen einschlägigen Stellen in Spener's pia desideria, an A. H. Francke's monita pastoralia, an Baxter: der evang. Geistliche, Löhe, der evang. Geistliche, und vornehmlich an Harms' Pastoraltheologie erinnert wird, sofern dieselbe ihrer Haltung nach mehr unter die praktischen als unter die wissenschaftlichen Werke zu rechnen ist. Eine Bearbeitung der Apostelgeschichte für den Pastoralzweck hat Brandt gegeben unter dem Titel: apostolisches Pastorale (Stuttg. 1848). Eine neueste Schrift: das geistliche Amt und der Pastorenstand, von Cunz, 1855, erwähnen wir, aber ohne sie an Werth den älteren genannten Arbeiten gleichstellen zu können. Aus der kathol. Kirche der neueren Zeit gehören aus gleichem Grunde J. M. Sailers Vorlesungen über Pastoraltheologie hieher. — Ueber die Vorbildung zum geistlichen Amte endlich s. d. Art. Seminarien. Palmer.

Gelasius I., Papst von 492—496. Er gehört zu den Inhabern des römischen Stuhles, welche sich früh für die Entwickelung und Erweiterung der päbstlichen Macht und Hoheit bemerklich gemacht haben. Während zu seiner Zeit die kirchliche Praxis dem römischen Oberhirten für die Bestimmung des kirchlichen Glaubens und Lebens noch keine Prärogative über die ganze Christenheit und deren Bischöfe zugestand, obschon sie theoretisch bereits aus dem angeblich ererbten Primate Petri abgeleitet wurden, erhob sich Gelasius für die Erweiterung der Macht des römischen Oberpriesterthums, indem er demselben die höchste richterliche Entscheidung in der Kirche, aber auch die Beaufsichtigung der Rechtgläubigkeit und der Erfüllung der Kirchengesetze in der ganzen Christenheit vindicirte, ohne sich, wie dies noch kurz vor ihm der Fall war, auf kaiserliche Erlasse oder Synodalbeschlüsse zu berufen. Daher erklärte er in seinem Briefe an Faustus (*Mansi* Sacrorum Conciliorum nova et ampliss. collectio. T. VIII. Pag. 19): Quantum ad religionem pertinet, nonnisi apostolicae sedi juxta canones debetur summa judicii totius. Er stützte sich in seiner Anforderung auf den bekannten Satz von dem durch Petrus übertragenen und mit Paulus geübten Primate, und verwarf geradezu die Begründung seiner Ansprüche durch Synodalbeschlüsse. Sonach erhob er die Autorität des römischen Stuhles über die Autorität der Concilien. In dem ihm beigelegten Decretum de libris recipiendis et non recipiendis lesen wir (bei Mansi a. a. O. S. 157) den Satz: sancta Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri Primatum obtinuit: Tu es Petrus etc. Cui data est etiam societas b. Pauli Apostoli. Jenem Grundsatze gemäß erklärte er in seinem Briefe an die Bischöfe von Dardanien (bei Mansi a. a. O. S. 54), daß der römische Stuhl nicht bloß das Recht habe, zu beschließen und zu beurtheilen, sondern daß auch eine Appellation von dem Stuhle zu Rom unzulässig sey, daß ihm mit allgemeiner Zustimmung der Kirche der erste Rang (prima sedes, bei Mansi a. a. O. S. 51) zustehe, kraft dessen er jede Synode durch seine Autorität bestätige und nach seinem Vorrange (pro suo scilicet principatu) durch eine beständige Leitung auch beaufsichtige. Das Schisma zwischen der abend- und morgenländischen Kirche, das schon vor ihm begonnen hatte, dauerte auch unter ihm fort; durch eine Synode, die er 495 in Rom hielt, konnte er es nicht beseitigen. Er schrieb De duabus in Christo naturis adversus Eutychen et Nestorium, — ein Werk, dessen Abfassung von Gelasius von Baronius u. A. ohne Grund bezweifelt wird, da sie ihm schon von Schriftstellern seiner Zeit beigelegt wird. Anders verhält es sich mit dem sogenannten Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis, ein

Werk, das durch eine zweite von Gelasius zu Rom gehaltene Synode (496) entstanden seyn soll, aber entschieden einer spätern Zeit angehört. Der bekannte Hincmar, Erzbischof von Rheims, war es, welcher zuerst das Werk dem Gelasius beilegt, während der Text hinlänglich beweist, daß es durch mehrere Verfasser entstanden ist. Höchst wahrscheinlich ist es in seiner jetzigen Gestalt erst im 6. Jahrh. zusammengestellt worden, da weder Ketzer, noch ketzerische Schriften aus dem 5. Jahrhundert angeführt werden. Es gibt eine Feststellung der kanonischen Schriften des A. und N. T., zählt die vier ersten ökumenischen Concilien auf, gibt ein Verzeichniß derjenigen Kirchenväter, die als vollkommen orthodox gelten, fügt aber auch ein Verzeichniß solcher hinzu, die von dem Vorwurfe nicht frei geblieben seyen, den Kirchenglauben nicht ganz rein bewahrt zu haben. In diese Klasse werden namentlich Clemens von Alexandrien, Arnobius, Lactanz, Tertullian, Eusebius Pamphili u. A. gesetzt. Ihre Namen zeigen, welche Grenzen man bereits der Orthodoxie zu setzen angefangen hatte. Außerdem wird dem Gelasius noch die Abfassung mehrerer anderer, minder wichtiger Schriften zugeschrieben, namentlich auch noch ein Liber Sacramentorum, herausgegeben von Jos. Maria Thomasius (Rom. 1680). Am wichtigsten sind seine Briefe. Auch wirkte er zu seiner Zeit auf die Abschaffung der Lupercalien. Er gehört zu den Heiligen der römischen Kirche; ihm ist der 18. November geweiht. Vgl. Mansi a. a. O. Schröckh, Kirchengesch. XVII. S. 181 ff.; *Regenbrecht*, de canonibus Apostolorum et codice Eccl. hispanae Diss. Vratisl. 1828., besonders in Beziehung auf das Decretum Gelasii.

Gelasius II., Pabst, vorher Johann von Gaëta, aus adeliger Familie stammend, fand seine theologische Bildung in Monte Casino unter dem Abte Oderisius, und erhob sich bald zu den hohen kirchlichen Würden. Pabst Urban II. ernannte ihn zum Kanzler, Paschal II. zum Cardinaldiakon, nach dem Tode dieses Pabstes wurde er von der dem Kaiser Heinrich V. entgegenstehenden Partei zum Pabste erwählt (18. Jan. 1118) und am 24. Febr. zu Gaëta geweiht. Auch Gelasius wollte sich, wie sein Vorgänger, dem Kaiser wegen der Investitur nicht unterwerfen; es gelang zwar dem General Heinrichs, Cencius Frangipani, den Pabst gefangen zu nehmen, doch wurde er durch das Volk genöthigt, denselben wieder freizugeben. Gelasius flüchtete nun nach Gaëta, der Kaiser aber hatte in Rom eine so starke Partei gewonnen, daß er Gregor VIII. als Gegenpabst einsetzen konnte (14. März 1118). Darauf begab sich Gelasius nach Capua, hielt hier ein Concil und schleuderte den Bann gegen den Kaiser und Gregor VIII.; auf einem Concil zu Köln wiederholte sein Legat Cono den Bann gegen den Kaiser, dennoch vermochte dieser den Gegenpabst in Rom zu schützen. Gelasius irrte als Flüchtling umher, kam endlich nach Frankreich und starb hier schon am 29. Jan. 1119 im Kloster Clugny. S. Vita Gelasii von Pandulph aus Pisa bei *Muratori*, Scriptores Rerum Italicarum III. Pag. 367; Mansi a. a. O. XXI. S. 162; 166 f. Schlosser's Weltgeschichte III. 1. S. 239 ff.

Neudecker.

Gelasius, der Cyzicaner, war, wie er selbst angibt, der Sohn eines Presbyters in Cyzicus in der Propontis. Er hatte sich selbst dem geistlichen Stand gewidmet, ob er es aber darin wirklich bis zum Bischof gebracht, und dieses Amt in Cäsarea und Palästina verwaltet habe, ist mehr als zweifelhaft. Auf einer nach Bithynien unternommenen Reise fand er viele Anhänger der Irrlehre des Eutyches, welche, begünstigt von dem Kaiser Basiliscus, sich Manches gegen die Katholiken erlaubten, und dabei sich sogar rühmten, den Beschlüssen des Concils von Nicäa treu zu seyn. Dieses bestimmte Gelasius zur Abfassung einer die Verhandlungen und Beschlüsse obengenannten Concils enthaltenden Schrift unter dem Titel: *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων*. Außer einem in seinem väterlichen Hause vorgefundenen alten Pergamentbuch, das früher im Besitz des Dalmatius, Erzbischofs von Cyzicus, und auf welchem alle Verhandlungen jener Synode vollständig verzeichnet gewesen seyn sollen, will er noch die Schriften eines Eusebius und Rufinus benützt haben, welche beide nach ihm dem Concil beigewohnt haben. Sein Werk zerfällt in drei Bücher, deren erstes mit der

Schilderung des Kampfes zwischen Constantinus und Maxentius beginnt und mit dem Sieg des Ersteren über Licinius schließt. Das zweite bespricht den Grund und die Ausbreitung der arianischen Irrlehre, theilt die Gespräche und die gegenseitigen Disputationen der Arianer mit den Rechtgläubigen, insbesondere auch über die Lehre von der Göttlichkeit des h. Geistes mit. Das dritte Buch setzte die geschichtliche Darstellung fort bis zum Tode des Constantinus und der kurz zuvor durch einen orthodoxen Priester vollzogenen Taufe desselben; von diesem dritten Buch hat sich aber Nichts als drei Briefe des Constantinus erhalten; alles Uebrige wird, vielleicht in Folge absichtlicher Zerstörung, vermißt. Im Werke finden sich zahllose Irrthümer und falsche Angaben, schwerlich aus irgend einer der von dem Verfasser angeführten Quellen geschöpft, sondern von ihm selbst ersonnen; wir verweisen bloß auf II, 11—24., wo die Disputationen über Trinität und h. Geist angeblich mitgetheilt werden, während doch die Lehre vom h. Geist auf dem Nicänum gar nicht verhandelt ward. Darum fand schon Cave in der Schrift nur die Gebilde eigener Phantasie des Gelasius, und setzt hinzu: „sed ut verum fatear, prolixae istae disputationes ex ipsius Gelasii, saltem antiquissimi codicis ab eo usurpati auctoris cerebro mihi fluxisse videntur.“ Noch stärker spricht sich Elias Dupin über ihn aus, indem er ihn einen „mauvais compilateur“ nennt, „qui a recueilli sans jugement ce qu'il a trouvé de bon et de mauvais sur le concile de Nicée, sans examiner si cela était vrai ou faux.“ Die Zeit der Abfassung der Schrift wird von Bähr in's Jahr 476 gelegt. Gedruckt wurde das Werk zuerst Lutet. 1599, dann 1604. Ebenso ward die Schrift (und zwar der griechische Text und eine lateinische Uebersetzung) in die verschiedenen Sammlungen der Concilien aufgenommen; das Wesentliche in deutscher Sprache findet sich in G. D. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen (Leipzig 1780) I. S. 416 ff. Vgl. *Cave*, hist. litt. scr. eccles. I. p. 454 sqq. *Du Pin*, nouvelle bibl. des aut. eccl. IV. p. 280. Schröckh, Kirchengesch. V., S. 354 f. und 386 f. Dr. Pressel.

Geld bei den alten Hebräern. Ob die Hebräer vor dem Exile Geld oder nur als Tauschmittel Metallstücke von bestimmtem Gewichte gehabt haben, ist eine bis in die neuesten Zeiten herab vielfach behandelte und verschieden beantwortete Frage. Bei der Entscheidung darüber kommt es zunächst auf den Begriff an, welchen man mit dem Worte Geld verbindet. Versteht man darunter eigentliche Münzen, d. h. unter Auctorität des Staates geprägte Metallstücke, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß solche weder als eigenes vaterländisches noch von fremden Völkern herübergenommenes Tauschmittel bekannt gewesen sind, da sich keine Spur davon in den biblischen Büchern findet; belegt man aber mit dem Namen Geld Metallstücke von bestimmtem Gewicht und Werthe, welche auf ihnen irgendwie deutlich bezeichnet und mit irgend welcher Bürgschaft für ihre Richtigkeit versehen sind, so wird man nicht umhin können, den Gebrauch solchen Geldes schon in alter Zeit zu statuiren. Dafür spricht der Ausdruck 1 Mos. 23, 16.: „Sekel Silber gangbar dem Kaufmann,“ ferner daß wo im Gesetz von Opfergaben oder von Straf- und Lösegeldern die Rede ist, neben dem Darwägen (2 Mos. 22, 16.) noch viel häufiger von einem bloßen Geben und Darbringen gesprochen wird, z. B. 2 Mos. 21, 19. 20. 30. 32; 30, 12 ff. 3 Mos. 5, 15; 27, 3—7. 4 Mos. 14, 26. Weiter gehört hierher, daß 2 Kön. 12, 11. geradezu ein Zählen des Geldes (וַיִּמְנוּ אֶת־הַכֶּסֶף) genannt ist; daß neben dem ganzen Sekel auch halbe, drittel und viertel erwähnt werden; daß 1 Sam. 9, 8. Sauls Knappe einen Viertel-Sekel Silbers bei sich hat, wo gewiß an ein erst vorhergehendes Abwägen nicht gedacht werden kann. Stellen wie Jos. 7, 21. Richt. 17, 2—4. führen gleichfalls darauf hin, daß unter dem Sekel nicht eine gewogene Masse, sondern ein besonderes Stück Metall zu verstehen ist. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß wenn Metall überhaupt als Aequivalent von Waaren im Handel gilt, sich bald das Bedürfniß herausstellen wird, Gewicht und Werth der Metallstücke zu fixiren und durch irgend welche Bezeichnung leicht kenntlich zu machen, um so im Kleinverkehr des lästigen Wägens überhoben zu seyn. Daß daneben größere Summen, wo es auf das richtige Gewicht ankam, nachgewogen wurden (1 Mos. 23, 16. 2 Mos. 22, 16.

2 Sam. 18, 12. 1 Kön. 20, 31. Jes. 33, 18. Jerem. 32, 9. 10.) ist auch ganz natürlich, und so ist leicht einzusehen, wie dieser Ausdruck auch nach dem Exile, wo die Juden mit dem Gebrauche geprägter Münzen bekannt waren, beibehalten wurde, vgl. Jes. 46, 6; 55, 2. Zach. 11, 12. Esra 8, 25. 26; 29, 33. Esth. 3, 9; 4, 7. Matth. 26, 15. Als Einheit dieser Rechnungsmünze, um sie so zu nennen, diente der Sekel, שֶׁקֶל, ursprünglich Name eines Gewichtes (s. d. Art. Maße und Gewichte), der nachher auf das entsprechende Metallgeldstück übertragen wurde. Dieses Sekels bediente man sich zu Kauf und Verkauf, wie z. B. liegender Grundstücke 1 Mos. 23, 15. 16. 2 Sam. 24, 24. Jerem. 32, 9., von Sklaven, 1 Mos. 37, 28. Hos. 3, 2. Matth. 26, 15; 27, 3—9.; zu bürgerlichen und priesterlichen Abgaben, 1 Kön. 15, 20. Nehem. 5, 15. 1 Makk. 10, 40. 42. 2 Mos. 30, 15; 38, 26. Neh. 10, 32., als Lösegeld für Gelübde, 3 Mos. 27, 3—7. 4 Mos. 3, 47., als Entschädigungs- und Sühngeld, 1 Mos. 20, 16. 2 Mos. 21, 32. 5 Mos. 22, 19. 29., als Lohn für gethane Leistungen, Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 10. 2 Sam. 18, 11. 12. Zach. 11, 12. Joh. 7, 50., als Pachtzins, Hohel. 8, 11., als Geschenk, 1 Mos. 45, 22. Der Werth einzelner Gegenstände wird in Sekeln bestimmt, wie 3 Mos. 5, 15. 1 Kön. 7, 1. 16. 18; 10, 29. (2 Chron. 1, 17.) 2 Kön. 6, 25. Jes. 7, 13., wobei an Stellen wie 4 Mos. 7, 13 ff., es schwankend bleibt, ob unter dem Sekel das Gewicht oder die Münze zu verstehen ist. Dieser Sekel ist von Silber, weßhalb denn auch häufig, wie 1 Mos. 20, 16; 37, 38; 45, 22. Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 2—4. 10. 2 Sam. 18, 11. 12. 1 Kön. 10, 29. 2 Kön. 6, 25 u. a., wo Luther »Silberlinge« übersetzt, der Name שקל weggelassen und bloß כֶּסֶף gesetzt wird. Es werden zwar auch »Sekel Goldes« erwähnt 4 Mos. 7, 14. 26. 32 ff. 86. Richt. 8, 26. 2 Kön. 5, 5., allein hierbei ist nur das Gewicht zu verstehen, eben so wie 2 Sam. 12, 30. das Talent Gold, und wie 1 Sam. 17, 5. 7. Sekel Erzes und Eisens genannt werden; nur 1 Chron. 21, 25. kommt ein »Sekel Goldes« als Münze vor, es steht aber sehr zu bezweifeln, ob es je wirklich dergleichen gegeben habe. Außer dem einfachen Sekel wird im Pentateuch noch ausdrücklich ein »Sekel des Heiligthums« שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ 2 Mos. 30, 24; 38, 24. 25. 26. 3 Mos. 5, 15; 27, 3. 4 Mos. 3, 50; 7, 13. 19 ff. 86. angeführt, dessen Gewicht auf 20 Gerah גֵּרָה bestimmt wird, 2 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. 4 Mos. 3, 47; 18, 16. Ezech. 45, 20.; die Hälfte dieses heiligen Sekels, מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל 2 Mos. 30, 13. 15. also 10 Gerah, hieß Beka בֶּקַע 2 Mos. 38, 26. Jedenfalls war der heilige Sekel schwerer als der gewöhnliche, und da 1 Kön. 10, 17. drei Minen Goldes in der Parallelstelle, 2 Chron. 9, 16., durch 300 Sekel Goldes ausgedrückt werden, die Mine also 100 Sekel, d. i. gewöhnliche hat, während die heilige Mine 50 enthält, so läßt sich daraus schließen, daß der heilige Sekel das Doppelte des gewöhnlichen, mithin das Beka des Pentateuch gleich dem gewöhnlichen Sekel gewesen sey, womit auch die Angaben der Rabbinen (vgl. *R. Mosis Maimonidis* constitutiones de Siclis, quae illustravit Joann. Esgers. Lugd. Bad. 1718. Pag. 19) übereinstimmen. Auch Drittel-Sekel שְׁלִישִׁית הַשֶּׁקֶל werden erwähnt, Neh. 10, 33. und Viertel-Sekel רֶבַע הַשֶּׁקֶל 1 Sam. 9, 8., die bei den spätern Juden den Namen זוז führen (Targ. Jonath. zu 1 Sam. 9, 8.). Der Werth des (heiligen) Sekels wird auf 274 Par. Gran Silber, etwa 26 Sgr. unseren Geldes berechnet, worüber das Nähere im Art. Maße und Gewichte. Größere Summen wurden nach Minen מָנֶה Esra 2, 69. Nehem. 7, 71. 72. und Talenten כִּכָּר 1 Kön. 16, 24. 2 Kön. 5, 5. 22. 23; 15, 19. berechnet, die daher auch zugewogen werden 1 Kön. 20, 39. Esth. 3, 9., und deren Werth zum Sekel sich gerade so verhält wie der des gleichnamigen Gewichtes, nämlich 1 Talent = 3000 Sekel, 1 Mine = 50 heilige oder 100 gewöhnliche Sekel (s. Art. Maße und Gewichte). Ferner wird als Geldstück in 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. Hiob 42, 11. das Wort קְשִׂיטָה gebraucht, dessen Bedeutung dunkel ist. Der Etymologie nach bedeutet es: appensum oder justo pondere praeditum, kann also recht wohl, wie Bertheau S. 24. Anm. vermuthet, nur allgemeine Bezeichnung für Geldstücke überhaupt seyn; Gesenius u. A. berechnen aus Combination mit L. 23, 16. den Werth zu 4 Sekeln.

In dem Exile werden sich die Juden nach dem in Babylon herrschenden Geldsysteme gerichtet haben; nach dem Exile gebrauchten sie auch persische Münzen, wie dies aus der Erwähnung von Dariken, einer persischen Geldmünze, אֲדַרְכֹּנִים 1 Chron. 29, 7. Esra. 8, 27. דַּרְכְּמֹנִים Esra 2, 69. Nehem. 7, 70—72., hervorgeht. Wenn 1 Chron. 29, 7. solche Dariken schon unter David erwähnt werden, so bezeugt dies nur das späte Zeitalter des Chronisten. Ihr Werth wird auf zwei attische Golddrachmen oder 20 att. Silberdrachmen berechnet, d. i. 5 Thaler Preuß., s. Böckh, S. 130; über die Ableitung des Wortes vgl. *Gesen.* thes. pag. 353 sq. — In den griechischen Zeiten unter den ptolemäischen und syrischen Herrschern haben sich die Juden ohne Zweifel des ptolemäischen und syrischen Geldes bedient, da diese Herrscher die Prägung von Geld als ein Regal ansahen. 1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31. 2 Makk. 3, 11; 4, 8 u. a. wird nach Talenten und 2 Makk. 4, 19; 10, 20; 12, 43. nach Drachmen gerechnet. Als die Juden unter den Makkabäern sich von der syrischen Oberherrschaft befreiten, erhielt Simon der Makkabäer von Demetrius Nikanor die Anerkennung der Selbstständigkeit 1 Makk. 14, 38. im J. 143 oder 142 v. Chr., und damit zugleich auch das Recht, Münzen zu schlagen, welches Demetrius Sohn und Nachfolger Antiochus VII. Sidetes ausdrücklich bestätigt, 1 Makk. 15, 6. Solche Makkabäermünzen haben sich bis auf unsere Zeit erhalten. Obgleich sie schon Salomo Jarchi und Moses ben Nachman erwähnen, wurden sie von christlichen Gelehrten erst seit dem 16. Jahrh. berücksichtigt (zuerst von *Wilh. Postellus* in seinem Alphabetum duodecim linguarum. Paris. 1538); dann, als einmal die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt war, von vielen beleuchtet, aber von keinem gründlicher als dem gelehrten Spanier *Franc. Perez Bayer* (De numis Hebraeo-Samaritanis. Valentiae Edetanorum. 1781. 4.), worüber zwischen ihm und Ol. Gerh. Tychsen, der zwei Jahre vorher (die Unächtheit der jüdischen Münzen mit hebr. und samarit. Buchstaben. Bützow. 1779.) die Aechtheit aller solcher Münzen geläugnet hatte, ein ärgerlicher Streit ausbrach, dessen Frucht Bayers Vindiciae numorum Hebraeo-Samaritanorum. Valent. 1790. sind. Vgl. über diesen Streit *Eckhel*, Doctr. numor. vett. T. III. p. 458—463. Hartmann, Tychsen. II, 2. S. 295 ff. Von Bayer bis auf die neueste Zeit ist das Material so ziemlich dasselbe geblieben, erst jüngst haben die Bemühungen von de Saulcy eine bedeutende Anzahl weiterer Münzexemplare zu Tage gebracht und so der Forschung eine ganz neue Grundlage gegeben, wodurch denn auch die bisherigen Annahmen vielfach verändert und geradezu umgeworfen werden. Dies in der hebräischen Münzkunde Epoche machende Werk führt den Titel: Recherches sur la numismatique judaique par *F. de Saulcy*. Paris. 1854. 4., vgl. die Recens. Ewalds in: Göttinger Anzeigen. 1855. St. 65. S. 641 ff. und dazu noch besonders die vortreffliche, das Wesentliche der neuen Ergebnisse kurz und bündig darlegende Abhandlung Ewalds „Ueber das Zeitalter der ächten Münzen althebräischer Schrift," in den „Nachrichten von der G. A. Universität und der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen." April 26. Nr. 8. 1855. S. 109 ff. Bisher nämlich war die allgemein verbreitete Annahme, daß alle die Münzen, welche auf der einen Seite gewöhnlich in althebräischer Schrift die Legende שקל ישראל mit der Bezeichnung des 1—4. Jahres, oder den Namen שמעון, auf der andern die Legende ירושלם קדשה oder ירושלים הקדשה oder לחרות ירושלם, לחרות ציון, לגאלת ישראל mit Angabe des Jahres tragen, von Simon dem Makkabäer herrühren, wo denn das erste Jahr der Befreiung Israels das J. 170 der seleucidischen Aera, d. i. 143 oder 142 v. Chr. seyn würde. Diese Annahme wird nun durch die erwähnten neueren Ergebnisse ganz umgestoßen, wonach sich die Sache Ewald zu Folge in folgender Weise umgestaltet. „Von den bis jetzt bekannt gewordenen Münzen mit althebräischen Inschriften können wir vier wesentlich verschiedene Arten unterscheiden, nämlich: 1) Hasmonäer-Münzen, d. i. Münzen der Fürsten, welche eine eigenthümlich jüdische Münzprägung in Jerusalem zuerst gründeten, der Hasmonäer. Diese Fürsten bezeichnen sich beständig mit ihrem eignen Namen als die Prägherren; der Mannes- und Würdenname (letzterer als הכהן הגדול, wozu

auch noch חבר היהודים d. i. nach Ewalds vortrefflicher Erklärung חָבֵר „Feldherr der Judäer“ kommt, ganz wie 1 Makk. 13, 42. [ἐπὶ Σίμωνος] ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγοῦ καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων) steht auf dem vorderen Felde von einem Oelkranze umgeben; auf dem hintern Felde erscheint in einem Perlenkranze ein Doppelfüllhorn mit einem Granatapfel in der Mitte, ein Bild, welches noch unter den Herodäern wiederkehrt und erst unter den spätern Hasmonäern auch wohl mit dem Seleucidischen Anker vorne und einem großen Sterne hinten wechselt. Sprache und Schrift ist althebräisch, erst bei den etwas spätern Hasmonäern geht dieses allmählig in das Griechische über. Eine Bezeichnung von Jahren in irgend welcher Art findet sich auf keiner von allen diesen Hasmonäermünzen. Von dem Hohenpriester Simon haben sich aus den wenigen Jahren, die er seit der Errungenschaft des Münzrechtes noch lebte, bis jetzt noch keine Stücke wiedergefunden. 2) Von diesen unterscheiden sich die Münzen des letzten Hasmonäers, welcher, wie wir jetzt aus seinen Münzen wissen, ursprünglich Mattathias hieß, griechisch aber sich Antigonos nannte, unter welchem Namen er bisher nur bekannt ist. Sie zeigen vieles an die der ersten Hasmonäer Erinnernde, kehren aber doch nicht ganz zu der ursprünglichen Art der Hasmonäischen zurück; auch scheint ihr Gewicht ein anderes zu seyn. Hierdurch geben sie sich so eigenthümlich, daß sie passend mit dem Namen Antigonos-Münzen bezeichnet werden können. Sie haben auf der einen Seite die griechische Inschrift *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΙΓΟΝΟΥ*, zum Theil im Felde selbst, umgeben vom Oelkranze, zum Theil außerhalb desselben; auf der andern Seite aber am Rande die ächte alte Hasmonäische Bezeichnung in althebräischer Schrift, unter Vermeidung der Bezeichnung „König“; zwischen den Füllhörnern erscheint jedoch in der damaligen Landessprache auf eine ganz neue Weise das Wort הכה, vollständig oder verkürzt. Dies הכה erklärt Ewald scharfsinnig und gewiß richtig durch הָכָה gleich הָכֵן, noch später הָכִי also und hält es für Bezeichnung der Richtigkeit des Gepräges und Gewichtes, wie ähnlich Wörter als: so! richtig! sich auch auf muhammedanischen Münzen in gleicher Bedeutung finden. 3) Die dritte, ihrem Ursprunge nach dunkelste Art von Münzen sind die Siklos-Münzen, so benannt, weil die meisten davon als volle (שקל), halbe (חצי) oder viertel- (רביע) Siklen bezeichnet sind, während diese Bezeichnung als Siklen überhaupt in keiner andern Art aller dieser Münzen wiederkehrt. Sie tragen keine Bezeichnung von einem Fürsten, Könige oder Hohenpriester, und während die Münzen der beiden ersten Arten zwar nach den Herrschern, aber nicht nach den Jahren ihrer Herrschaft bestimmt werden, bezeichnen diese die Zeit nach Jahren „der Erlösung Zions לגאלת ציון“ oder „der Freiheit Zions לחרות ציון“; diese Zeitrechnung geht aber auf allen bis jetzt gefundenen Münzen dieser Art nur bis in's 4. Jahr. Mit diesem Rühmen der errungenen Freiheit steht ferner in engem Zusammenhange die Umschrift vieler ירושלים הקדשה „das heilige Jerusalem,“ etwas stärker lautend, als sollte sie bloß den Prägort bezeichnen. Als Sinnbild erscheinen der Opferbecher, wie es scheint in verschiedener Gestalt und Stellung, eine dreifache Blüthe, ein Baum, ein Weinblatt u. a. Es finden sich von dieser Art auch Silbermünzen, während von den andern bisher nur Erzmünzen aufgefunden sind, auch sind sie durchgängig mehr als die andern gut erhalten und gut geprägt.“ De Saulcy will diese Münzen in die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Alexander und unter den Hohenpriester Jaddua setzen, wogegen sich aber gewichtige Bedenken erheben; mit größerer Wahrscheinlichkeit setzt sie Ewald in die Zeit der zwei großen römischen Kriege, welche auf kurze Zeit die ersehnte alte Freiheit ganz im Sinne der Heiligherrschaft zurückführten. 4) „Die vierte Art sind die Simon-Münzen, welche die Inschrift שמעון oder שמעון נשיא ישראל „Simon Fürst Israels“ tragen. Dieser Simon ist der, welcher den letzten großen Aufstand unter Hadrian erregte und den Beinamen Bar Kokab führt. Diese Münzen richten sich stark nach dem Muster der vorigen Art, unterscheiden sich aber durch gewisse feinere Kennzeichnen; so setzen sie zu לגאלת oder לחרות nicht ציון, sondern ישראל, auch wohl ירושלם, was aber stets ohne י in der letzten Sylbe geschrieben wird, anders als auf den Münzen der vorigen

Art. Die auf ihnen gezählten Jahre reichen nur bis in das zweite, was mit der Geschichte jenes Aufstandes übereinstimmt. Die Bilder entsprechen sehr merklich denen der dritten Art, nur daß hier einige neue erscheinen, namentlich das Bild eines Tempeleinganges, welches erst in der Zeit recht verständlich ist, wo man sich nach der Zerstörung des Herodäischen mit der Hoffnung auf einen neu zu bauenden begnügen mußte.« Den besten Beweis für die Richtigkeit der erwähnten Zeitbestimmung gibt der Umstand, daß nicht ganz selten Stücke sich finden, bei denen das neue jüdische Gepräge auf römische Münzen jener Zeit nur leicht aufgedrückt ist, so daß noch deutliche Spuren der früheren Inschrift erscheinen.

Außer diesen Münzen mit altjüdischen Inschriften finden sich auch bronzene von Herodes und seinen Nachfolgern Archelaus, Herodes Agrippa und Agrippa II., und kleine Bronze-Münzen der ersten römischen Kaiser von Augustus bis Nero, welche Eckhel u. A. mit gutem Grunde für in Judäa geprägt halten. Neben diesen ächt jüdischen Münzen erhielt sich griechisches Geld fortwährend in Kurs. So rechnete man nicht bloß in den Zeiten der Makkabäer, sondern noch zu Jesu Zeit nach Drachmen, δράχμαι, der gewöhnlichsten griechischen Silbermünze aus 6 Obolen bestehend, Luk. 15, 8. 9., etwas über 7 Sgr. Die späteren Juden setzten 4 attische Drachmen einem Sekel gleich, Joseph. Antiqu. III, 8, 2., daher die Doppeldrachme, δίδραχμον, statt des gesetzlichen halben Sekels als Tempelsteuer eingefordert wurde, Matth. 17, 24. Joseph. bell. Jud. VII. 6, 6. Der Stater, στατήρ, war eine griechische Münze, die in Silber und Gold ausgeprägt wurde. Der gangbarste Stater, der attische Silberstater, war 4 attische Drachmen (τετράδραχμον) und somit einem hebr. Sekel gleich, weßhalb er, Matth. 17, 27., als die Tempelsteuer für 2 Personen gegeben wird. Die kleinste griech. Münze war das λεπτὸν Mark. 12, 42. Luk. 12, 59; 21, 2. Dies λεπτὸν bestimmen die Meisten nach den Worten λεπτὰ δύο, ὅ ἐστι κοδράντης. Mark. 12, 42. als die Hälfte eines römischen Quadrans; Andere, indem sie auf das ὅ statt ἅ Gewicht legen, aus der Vergleichung von Matth. 5, 26. mit Luk. 12, 59. als einen ganzen Quadrans, vgl. Cavedoni, S. 78—81. Von römischen Münzen werden im N. T. erwähnt: 1) der Denar, δηνάριον, eine römische Silbermünze, die der Drachme gleichgalt, aber um etwas geringer ausgeprägt war, etwa 6½ Sgr. Der Denar diente als Steuermünze und war mit dem Bilde des Kaisers versehen, Matth. 22, 19. Mark. 12, 15. 2) Das As, ἀσσάριον, Matth. 10, 29. Luk. 12, 6., eine Kupfermünze, Anfangs 1/10, dann 1/16 Denar, also etwa 4—5 Pfennige. 3) Der Quadrans, κοδράντης, gleich ¼ As, Matth. 5, 26. Mark. 12, 42. — Ueber die Talmudischen Münzen, die uns hier weniger angehen, vgl. Bertheau, S. 45 ff.

Was den Werth des Geldes bei den alten Hebräern betrifft, so finden wir zur Bestimmung desselben nur dürftige Fingerzeige, aus denen jedoch deutlich hervorgeht, daß es im Ganzen eine ziemlich hohe Währung hatte. Für diese Bestimmungen können zunächst Stellen wie 2 Kön. 6, 25; 7, 1. nicht gebraucht werden, da in denselben von abnormen Zuständen, von großer Theuerung und großer Wohlfeilheit die Rede ist, doch läßt sich aus andern der Werth des Geldes erkennen. So wird ein Widder 3 Mos. 5, 15. auf 2 Sekel Silber (1 Thlr. 22 Sgr.) geschätzt; ein schönes Pferd aus Aegypten wird nach 1 Kön. 10, 29. 2 Chron. 1, 17. für 150 Sekel, d. i. 130 Thlr. gekauft. Zwei Sperlinge kauft man zur Zeit Jesu für 1 As Matth. 10, 29. und fünf für 2 As Luk. 12, 6. Etwas mehr Anhalt ist für die Werthbestimmung von Grund und Boden gegeben. Abraham (1 Mos. 23, 15. 16.) und Jakob (1 Mos. 33, 19.) kaufen einen Acker um 400 Sekel; David die Tenne Arafna für 50 Sekel, 2 Sam. 24, 24. (nach 1 Chron. 21, 25. für 600 Sekel Gold); Omri den Berg Samarien um 2 Talente Silber (2600 Thlr. nach gewöhnlichen Sekeln), 1 Kön. 16, 24. Während der Belagerung Jerusalems kauft Jeremi (22, 9.) von dem Sohne seines Vaterbruders einen Acker für 17 Sekel (doch erklären Manche den Ausdruck: »sieben Sekel und 10 Sekel Silber« durch: 7 Sekel Gold und 10 Sekel Silber). Der Töpferacker wird Matth. 27, 7. für 30 Silber-

linge gekauft. Etwas hoch erscheint der Pacht von 1000 Sekeln für einen Weinberg, Hohel. 8, 11., doch ist dabei in Anschlag zu bringen, daß auch Jes. 7, 23. 1000 Reben auf 1000 Sekel geschätzt werden. Das Lösegeld für das Leben eines Sklaven ist nach 2 Mos. 21, 32. dreißig Sekel, was der gewöhnliche Kaufpreis eines Sklaven gewesen zu seyn scheint, denn Hosea (3, 2.) kauft sich ein Weib für 15 Sekel Silber, 1 Homer Waizen und 1 Lethech Gerste, und damit hängt auch zusammen, daß dem Judas für den Verrath an Jesus 30 Silberlinge gegeben werden, Matth. 26, 15.; Joseph wird von seinen Brüdern für 20 Sekel verkauft, also noch geringer als ein Sklave. Wie Dienstleistungen bezahlt wurden, ersieht man aus Richt. 17, 10., wo der Jahreslohn eines Hauspriesters in 10 Sekeln Silber nebst Kleidung und Nahrung besteht. Die 30 Sekel Lohn, welche Sacharia (11, 12.) für das Hirtenamt bekommt, können kaum hierher gezogen werden, da sie mit der symbolischen Bedeutung des Ganzen zusammenhängen. Der alte Tobias setzt dem Begleiter seines Sohnes 1 Drachme täglich als Lohn aus, und Matth. 20, 1 ff. ist der Tagelohn für einen Arbeiter 1 Denar.

Die ausführlicheren Nachweisungen und Berechnungen der angeführten Gegenstände sind außer einigen ältern Schriften (bes. *Eisenschmid*, de ponderibus et mensuris Vett. ed. 2. Argentorat. 1737; auch nebst andern hieher gehörigen Schriften in: *Ugolini* thesaur. antiqq. Vol. XXVIII.) hauptsächlich die neueren von: Böckh, Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums. Berl. 1838. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen. Gött. 1842. S. 5—49. Cavedoni, biblische Numismatik oder Erklärung der in der heil. Schr. erwähnten alten Münzen. Aus dem Ital. übers. und mit Zusätzen versehen von A. v. Werlhof. Hannover 1855. **Arnold.**

Gellert, Christian Fürchtegott, geboren 1715 zu Haynichen (unweit Freiberg) in Sachsen, war der dritte Sohn eines Predigers, der über 50 Jahre seine Stelle bekleidete, und seine fromme Mutter, eine geborne Schütz, erreichte ein Alter von 80 Jahren. Seinen ersten Unterricht erhielt Gellert in der Schule seiner Vaterstadt, die zu den kleineren des Landes gehörte. Schon frühzeitig erwachte in ihm der Trieb zur Dichtkunst; ein gelungenes Geburtstagsgedicht auf seinen Vater *) gab ihm den Muth, sich weiter in Versen zu versuchen. Auf der Fürstenschule zu Meißen legte er den Grund zu seinen weiteren Studien und schloß Freundschaft mit Gärtner und Rabener, mit denen er zeitlebens verbunden blieb. Seit 1734 studirte er zu Leipzig Theologie. Mosheim und Ernesti waren seine theologischen Ideale. Nur mit Schüchternheit wagte er nach 4 Jahren den ersten Predigtversuch in seiner Vaterstadt, nachdem er schon bei einer frühern Gelegenheit, da er als Jüngling von 15 Jahren bei einer Kinderleiche die Grabrede halten wollte, das Unglück gehabt hatte, stecken zu bleiben. Dieser Vorfall scheint entscheidend auf die Wahl seines Berufs gewirkt zu haben. Aengstlichkeit verließ ihn nie mehr, auch war sein Gedächtniß ihm untreu, und so war bei all seinen schönen Gaben zum religiösen Volkslehrer die Kanzel dennoch nicht der Ort, wo er sein Licht sollte leuchten lassen. Auch seine schwache Brust hielt ihn vom Predigen ab. Dagegen wies ihm die Vorsehung andere Bahnen an, in denen er seine Gaben zum Wohl seiner Mitmenschen verwenden konnte. Vorerst übernahm er auf des sächsischen Superintendenten Valentin Ernst Löscher's Empfehlung die Erziehung zweier junger Edelleute, der Herren von Löttichau unweit Dresden. Sodann bereitete er seinen Schwestersohn auf die Universität (Leipzig) vor, wohin er ihn auch 1741 begleitete. Hier studirte er gewissermaßen zum zweitenmal und gab zugleich, um sich seinen Unterhalt zu gewinnen, jungen Leuten Unterricht. Um eben diese Zeit trat er auch als Schriftsteller auf, indem er in die von J. J. Schwabe herausgegebenen „Belustigungen des Verstandes und Witzes“ einige seiner „Fabeln und Erzählungen,“ auch andere Gedichte einreihen ließ. Später gab er selbst in Verbindung

*) Das baufällige Pfarrhaus mußte mit 15 Stützen gehalten werden, und diese verglich er den Kindern und Enkeln des Vaters, deren Zahl gerade der der Stützen entsprach.

mit seinen Freunden, zu denen besonders Joh. Elias Schlegel und dessen Brüder gehörten, die „Vermischten Beiträge“ heraus. Nachdem er 1744 die Magisterwürde erhalten, trat er als Docent auf, und nun erschienen in kurzen Zwischenräumen seine Fabeln und Erzählungen, seine Lust- und Schäferspiele, sein Roman, „die schwedische Gräfin,“ seine „geistl. Oden und Lieder,“ und vermischte Aufsätze in Poesie und Prosa. Gellerts Verdienste um die Literatur zu würdigen, ist hier unsers Ortes nicht. Aber daß eben der Mann, der als heiterer Fabeldichter tief in das Leben des deutschen Volkes (besonders der Mittelklasse desselben) eingriff, der Mann, „der Verse und Comödien schrieb,“ zugleich als geistlicher Liederdichter Epoche machte und durch seine ganze persönliche Erscheinung ein erbauliches Zeugniß für die praktischen Wirkungen des Christenthums ablegte, zu einer Zeit, als dasselbe bereits von dem auch in Deutschland (unter Friedrich d. Gr.) sich verbreitenden Deismus her schwere theoretische Anfechtungen erlitt, das sichert ihm eine nicht unbedeutende Stelle in der Geschichte der Kirche, oder besser in der religiösen Culturgeschichte Deutschlands. Im Jahr 1751 ward Gellert außerordentlicher Professor der Dichtkunst und Beredsamkeit in Leipzig mit einem Gehalt von nicht mehr als 100 Thalern. Seine Vorlesungen, anfänglich über Literatur, später über die Moral, erfreuten sich eines außerordentlichen Zudranges, so daß der Raum der gewöhnlichen Hörsäle nicht hinreichte. Auch erhielt er von allen Seiten, von Hohen und Niedern die rührendsten Beweise der Hochachtung und Liebe*). Wie sehr er mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit die Studirenden von Ausschweifungen abzuhalten und ihnen Liebe zur Religion und Tugend einzuschärfen suchte, hat u. a. Göthe (a. m. Leben, Buch VII.) mit Anerkennung der trefflichen Gesinnung des Mannes (wenn auch nicht ohne Beimischung von Ironie) dargestellt. Daß eine durch Gellert's Leben sich hindurchziehende hypochondrische Stimmung seinem Vortrage etwas Weinerliches und seiner Sittlichkeit etwas Peinliches geben mochte**), das zu dem munteren und schalkhaften Wesen, welches sonst wohl aus seinen Schriften hervortritt (man denke an die „Betschwester“) einen merkwürdigen Contrast bildete, mag immerhin zugegeben werden, obgleich die treue Anhänglichkeit an das Christenthum aus dieser Stimmung herzuleiten nur Solchen einfallen kann, die weder die Natur des Christenthums noch die tiefern Bedürfnisse des menschlichen Herzens kennen. Wie hoch ihn Friedrich d. Gr. schätzte***), ist bekannt. Gerne hätte er ihn in den preußischen Staatsdienst gezogen; Gellert zog vor, in Leipzig zu bleiben, wo er nach vielen körperlichen und geistigen Leiden, aber nichtsdestoweniger in freudigem Vertrauen auf die Durchhülfe seines Gottes und das Erbarmen seines Erlösers starb, den 13. Dez. 1769 in seinem 55. Lebensjahr.

Gellert's Name als geistlicher Liederdichter war lange Zeit ein gefeierter Name, und wenn auch jetzt das unbedingte Lob von verschiedenen Seiten her beschränkt und herabgestimmt worden ist, so dürfte es doch auch der schonungslosesten Kritik nicht gelingen, den Dichter aus den Herzen des Volkes und seine Lieder aus der Kirche zu verdrängen. Gleich nach ihrem ersten Erscheinen (1757) wurden mehrere derselben in die damaligen neuen Gesangbücher von Zelle, Hannover, Kopenhagen, sowie in die der reformirten Gemeinden von Leipzig und Bremen aufgenommen. Auch in der römisch-katholischen Kirche fanden sie Beifall, und ein böhmischer Geistlicher schrieb alles Ernstes an den Dichter, er möge doch bei seinen Ueberzeugungen von der Nützlichkeit der guten Werke in den Schooß der Kirche zurückkehren, mit deren Lehrbegriff seine Lieder besser überein-

*) Bekannte Anekdoten von dem Bauern, der ihm aus Dankbarkeit für seine Fabeln einen Wagen Brennholz vor's Haus führte und von dem Prinzen Heinrich von Preußen, der ihm einen Schimmel schenkte. Ein preußischer Offizier drückte ihm ein Papier mit hundert Thalern in die Hand: „Sie haben mein Herz durch Ihre Schriften gebessert und gegen dieses Glück vertauschte ich die ganze Welt nicht.“

**) Er hielt die Sonntagsfeier so strenge, daß er sich ohne die größte Nothwendigkeit nicht erlaubte, am Sonntag einen Brief zu schreiben oder einen Boten abzufertigen.

***) Er nannte ihn le plus raisonnable de tous les savans allemands.

stimmten, als mit dem der lutherischen; wogegen freilich Gellert protestirte, indem er in der Rückantwort dem Briefsteller das richtige Verhältniß des Glaubens zu den Werken mit Anführung von Stellen aus Luther's Schriften auseinandersetzte. An dem großen Segen, den Gellert's Lieder zu ihrer Zeit und noch in spätern Zeiten gestiftet haben, hat unstreitig die eigene Herzensfrömmigkeit Gellert's, die der treuste Ausdruck seines Wesens war und von allem Gemachten und Erkünstelten sich fern hielt, den größten Antheil.

„Diese Arbeit," sagt Cramer, sein Biograph (er spricht von der Herausgabe der geistlichen Oden und Lieder), „war seinem Herzen die feierlichste und wichtigste, welche er in seinem Leben unternommen hatte. Niemals beschäftigte er sich mit derselben, ohne sich sorgfältig darauf vorzubereiten und ohne mit allem Ernste seiner Seele sich zu bestreben, die Wahrheit der Empfindungen, welche darinnen sprechen sollten, an seinem eignen Herzen zu erfahren. Er wählte seine heitersten Augenblicke dazu, machte auch zuweilen einen Stillstand in dieser Arbeit, in der Absicht und Erwartung, die Gesinnungen, die er durch seine Lieder in seinen Mitchristen erwecken wollte, in seiner Seele stärker werden zu lassen." Hierin haben wir den Schlüssel zu der Wirkung, welche die Gellert'schen Lieder hervorbrachten. Das Geheimniß derselben liegt offenbar in ihrer religiösen Conception und in einer gewissen Leichtigkeit und Natürlichkeit des Ausdrucks*). Vom Standpunkte der objektiven Kritik aus wird sich Vieles sowohl gegen die ästhetische als gegen die dogmatische Correktheit der Gellert'schen Lieder einwenden lassen. Zu Kirchenliedern eignen sich viele derselben nicht; manche von denen, die man aus Verehrung gegen den Gellert'schen Namen in christliche Gesangbücher aufgenommen hat, sind bloße „Lehrlieder"**), wie Cramer (im Unterschiede von den eigentlichen „Lehrgedichten") sie nennt, aber eben darum keine eigentlichen Lieder zum Singen, sondern zum Lesen und Auswendiglernen in den Schulen zu empfehlen. Dagegen haben allerdings andere wieder einen kirchlichen Karakter und einen gewissen lyrischen Schwung, so daß sie sich wenn auch den Stempel ihrer Zeit an sich tragend, eben als Zeugnisse ihrer Zeit neben den besten Stimmen der ältern und neueren Kirchenliederdichter dürfen hören lassen. Wir erinnern an das Weihnachtslied: „Dies ist der Tag, den Gott gemacht," an das Osterlied: „Jesus lebt, mit ihm auch ich," und an andere. Besonders eigenthümlich aber und in Gellert's Wesen gegründet ist der sanft rührende, elegische Ton der Ergebung und des Vertrauens, der sich in Liedern ausspricht, wie in dem Communionsliede: „Ich komme, Herr, und suche Dich" oder in den Liedern: „Ich hab in guten Stunden," „Was ist's, daß ich mich quäle," „Auf Gott und nicht auf meinen Rath" u. a. m. Es ist die fromme Subjektivität des Dichters, die den Grundton dieser Lieder bildet, eine Subjektivität, die aber in tausend Herzen ihren Widerhall gefunden hat und dadurch wahrhaft objektiv geworden ist. Gellert's Oden und Lieder sind in's Französische, Dänische, Russische und Holländische übersetzt und von verschiedenen Componisten mit Melodieen versehen worden, unter denen die bekanntesten die von Doles (1758), von Phil. Em. Bach (1758), von J. A. Hiller (1792).

Auch die prosaischen Schriften Gellert's, wie namentlich seine „moralischen Vorlesungen"***) und seine kleineren Abhandlungen, apologetischen und paränetischen Inhaltes†), sowie seine „Briefe" haben zu ihrer Zeit auf die religiöse Denkweise vortheilhaft eingewirkt; obgleich auch hier den strengen Forderungen der Wissenschaft, in Absicht auf Schärfe der ethischen und dogmatischen Begriffe in keiner Weise Genüge geschieht. Um Gellert

*) Schon Friedrich d. Gr. sagte zu ihm: „Er hat so etwas Coulantes in seinen Versen."

**) Z. B. „der Wollust Reiz zu widerstreben" oder: „dein Heil, o Christ! nicht zu verscherzen," oder: „du klagst und fühlest die Beschwerden."

***) Nach seinem Tod herausgegeben von J. A. Schlegel und G. L. Heyer. Lpz. 1770. II. Dazu: Garve, Ch. Anmerkungen über Gellert's Moral, seine Schriften und seinen Karakter. Lpz. 1770.

†) Namentlich Betrachtungen über die Religion (Leipz. 1760). — „Warum es nicht gut sey, sein Schicksal vorherzuwissen" — „Von den Trostgründen wider ein sieches Leben" u. s. w.

auch hierin gerecht zu beurtheilen, darf man indessen nicht vergessen, daß sein Leben und Wirken in jene Uebergangsperiode fiel aus der Zeit einer abgestandenen Orthodoxie in die einer noch suchenden und schwankenden Aufklärung. Die Vermengung des spezifisch Christlichen mit dem schlechthin Religiösen und dieses wieder mit dem Moralischen, wie es in dem herrschenden Sprachgebrauch von „Religion und Tugend“ hervortritt, macht sich auch in den Liedern Gellert's und in seinen übrigen Schriften geltend; so zwar, daß er überall die positiven Dogmen des Christenthums, wenn auch oft unverbunden mit dem herrschenden Denksystem, zu retten und zu bewahren sucht, als Geheimnisse, vor denen sein Geist „in Ehrfurcht stille steht,“ ohne daß er sich aufgefordert fände, in dieselben sich weiter zu vertiefen. — Sein Leben ist beschrieben von Joh. Andr. Cramer (1774). Seine sämmtlichen Schriften sind zuerst 1766, dann 1769 ff. in Leipzig herausgegeben und oft nachgedruckt worden. Die neueste rechtmäßige Ausgabe ist die der Weidmann'schen Buchhandlung in Leipzig. 10 Thle. 8. Leipz. 1839 mit Bildniß. — Vgl. weiter über ihn: die verschiedenen Literaturgeschichten von Gelzer, Gervinus, Vilmar u. A. Koch, Geschichte des Kirchenlieds III. S. 22 ff. Gellertbuch von Ferd. Naumann. Dresden 1854 (darin: Schubert, aus Gellert's Leben und Hagenbach, Gellert als geistlicher Liederdichter).

Hagenbach.

Gelübde (votum, εὐχή Act. App. 18. V. 18. vgl. 21. V. 23 ff. ἐπαγγελία Const. Ap. III. 2, 2; IV. 14; VII. 41, 5 [fin.]) ist jedes Gott geleistete Versprechen, durch welches derjenige, der es leistet, sich in seinem Gewissen Gott gegenüber binden will. Das Neue Testament bietet in den soeben angeführten Stellen und wahrscheinlich auch Act. App. 5, 1—4. (vgl. V. 4. οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ) Beispiele von Gelübden, von denen freilich Eines — nämlich das l. c. 21, 23 ff. erwähnte — eine wirkliche Verpflichtung gegenüber von Gott nicht involvirt, sondern den Ausspruch Calvin's (Instit. IV. 19, 26.) rechtfertigt: observandum est simplicioribus, Paulum nunquam caput sibi totondisse ad sanctificationem aliquam, sed duntaxat, ut fratrum infirmitati serviret. *Soleo ejusmodi vota appellare charitatis, non pietatis* h. e. *non suscepta ad cultum aliquem Dei, sed ad tolerandam infirmorum ruditatem.* Hoc fecit, ut Judaeis se tantisper accomodaret (1 Kor. 9, 10.), wozu wir aber bemerken müssen, daß es dem Begriff eines Gelübdes widerspricht, wenn dabei von der Verpflichtung Gott gegenüber als erstem Zwecke abstrahirt wird, weßhalb die Calvinischen sogenannten vota caritatis den Namen von Gelübde gar nicht verdienen. Gemäß der gegebenen Definition ist ein Gelübde zu betrachten als eine Einleitung zu einem Opferakte*), in welchem der Mensch Gott etwas darbringt, und sofern in dem mit dem Gelübde geleisteten Versprechen bereits ein geistiges Opfer vor Gott gebracht wird, so kann man das Gelübde selbst schon als ein unvollkommenes Opfer betrachten, welches dann mit der Erfüllung des Gelöbnisses vervollständigt wird. Die Bedeutung der Gelübde für das christliche Leben hängt also ab von der Bedeutung, welche dem Opfer auf christlichem Gebiet eingeräumt wird — und dies ist eben eine Hauptfrage, in der sich die römische und die evangelische Kirchenlehre von einander scheiden. Da das Neue Testament und ihm gemäß die evangelische Kirche nur Ein, ein für allemal vollbrachtes, versöhnendes und Gnade vermittelndes Opfer kennt, nämlich das Opfer Jesu Christi, und allen menschlichen Opferakten nur insoweit eine Berechtigung zuerkennt, als sie der Wiederhall einer göttlichen Gnadenmittheilung sind, d. h. für empfangene Gnade danken und zeugen, oder einer bevorstehenden neuen Gnadenmittheilung zu willigem Empfang kraft des von Gott schon gewirkten Heilsverlangens schon entgegenkommen: — so kann nach evangelischen Grundsätzen auch den Gelübden, als einer besondern Art von Opfern, nur insoweit Raum gegeben werden, als sie eine besondere Form sind, in welcher der Christ sich zur Erfüllung der Pflicht dankbaren Gehorsams gegen Gott anschickt. Daraus ergeben sich nun folgende Bestimmungen:

*) Sacrificiorum praeparatoria erant vota. *Böhmer*, Jus eccl. Prot. Tom. III. lib. III. tit. 34. §. 5.

1) kein Gelübde kann Gott gegenüber den Menschen zu etwas verpflichten, zu was er nicht an sich schon, sey es überhaupt, sey es um besonderer jeweiliger individueller Verhältnisse willen, verpflichtet ist. 2) Die Gelübde dienen deßhalb nicht dazu, den Kreis der wirklichen Pflichten gegen Gott zu erweitern, sondern nur dazu, die Erfüllung schon vorhandener Pflichten auf eine dem subjektiven Bedürfniß entsprechende wirksamere Weise zu sichern, d. h. sie haben rein pädagogische Bedeutung *). — 3) Eben deßhalb bedürfen sie einer göttlichen Legitimation, um nicht zu willkürlich ersonnenen Experimenten herabzusinken: diese Legitimation ist gegeben in dem Taufsakrament, welches als Aufnahme in den Neuen Bund ein Gelöbniß des Täuflings als Erwiederung der göttlichen Zusage und Gnadenzueignung fordert **) — ein Gelöbniß, welches, weil den ganzen Kreis der Christenpflichten umfassend, alle sittlich zulässigen Gelöbnisse in sich begreift, also daß alle weiteren außerordentlichen Gelübde, welche ganz individuelle nicht dem Kreis der allgemeinen Pflichten angehörige Leistungen versprechen, nichts anderes enthalten dürfen, als Consequenzen der im Taufgelübde übernommenen Pflichten, wie sie sich nach den besondern individuellen jeweiligen Verhältnissen, in denen sich der Gelobende befindet, ergeben. 4) Demnach sind alle Gelübde des Christen nur Rückerinnerungen an das Taufgelübde oder spezielle Anwendungen desselben auf besondere Verhältnisse und Zustände, und es kommt ihnen keinerlei besondere Verdienstlichkeit zu, außer dem Verdienst, welches nach evangelischer Lehre allerdings in gewissem Sinn jeder aus dem Glauben durch die Liebe entsprungenen Thätigkeit eignet ***). — 5) Wenn ein Gelübde auf Leistungen lautet, die nicht allgemeine Christenpflicht sind, sondern erst durch besondere Verhältnisse oder individuelle Zustände, wie sie im Lauf der Zeit eintreten, sittlich geboten sind für den Gelobenden, so darf das Gelübde nicht als absolut bindend für alle Zeiten betrachtet und geleistet werden, weil mit dem an sich als möglich vorauszusetzenden Aufhören jener besonderen Umstände die versprochene Leistung ihren sittlichen Werth verliert, der ihr nur aus jenen besonderen Verhältnissen, nicht aus dem Gelübde selbst abgesehen von diesen Umständen erwuchs, ja die versprochene Handlung sogar direkt in Widerspruch kommt mit neu eintretenden Obliegenheiten (dieser Kanon ist von den Reformatoren besonders bezüglich der vota monastica und jeglicher vota continentiae geltend gemacht worden, vgl. *Conf. August.* abus. II. et VI.: dann die betreffenden Artikel der Apologie: *Art. Smalc.* XIV. de votis monasticis. *Conf. Helv.* II. art. 29. init. *Declaratio Thorun.* ap. Niemeyer p. 679 n. 8, 9, 12. cf. n. 7. *Conf. Tetrapol.* c. XII. de Monachatu, und *Conf. Bohem.* a. 1535 art. 19. de coelibatu, welche, dem Priestercölibat günstig, dennoch dem votum castitatis bei den Priestern die absolute Verbindlichkeit abspricht, ebenso *Conf. Bohem.* a. 1575, 1608. art. 21.). — 6) In dem durch die bisherigen Bestimmungen bezeichneten Sinne bilden die Gelübde auch in der evangelischen Kirche ein integrirendes Moment des Gottesdienstes, welches im öffentlichen Cultus der Gemeinde, wie im Privatcult der einzelnen Kirchenglieder, sich in den Gebetsverkehr des Menschen mit Gott verflicht †), ja bisweilen zu neuen kirchlichen Organisationen treibt, mögen sie nun von der ordentlichen Kirchengewalt selbst ausgehen oder durch die freie gemeinsame Thätigkeit der Individuen verwirklicht werden, welche durch die solche Bildungen veranlassenden Umstände besonders dazu aufgefordert sind und disponible Kräfte genug besitzen, um gegen Gott sich zu solchen Unternehmungen verpflichten zu können (hier verdient besondere Erwähnung die Declarat. Thorun. art. de cultu Dei n. 5. ap. Niemeyer p. 678, wo als Bestandtheile des rechten cultus Dei neben Lob- und Dankgebet, Anhörung des göttlichen Worts und dem Gebrauch der Sakramente noch genannt wird: jusjurandum legitimum, quo Deum cordium inspectorem, ut veritatis testem et falsitatis vindicem appellamus: de-

*) Vgl. **Calvin**, Inst. IV. 13. 5.

) **Calvin, Inst. IV. 13. 6.

***) Apolog. Conf. Aug. 3. de dilect. et impl. legis.

†) **Calvin**, Instit. IV. 13, 6.

nique *votum sacrum, quo vel nos ipsos vel res aut actiones nostras Deo velut sacrificium quoddam spirituale consecramus et devovemus:* eine Stelle, für welche in der puritanischen *Confessio fidei* c. 22. de juramentis votisque licitis, eine Analogie sich findet: vergl. jedoch auch *Calvin,* Inst. IV. 13, 1—6.). — 7) Dennoch ist nach evangelischen Grundsätzen das Gelübde nur dann in der Sphäre des kirchlichen Rechtsgebiets begriffen, wenn es entweder durch äußerliche Kundgebung oder durch seine Erfüllung aus der rein innerlichen Sphäre des Gebetsverkehrs mit Gott heraustritt (dadurch unterscheidet sich das Gelübde vom Eid, der seiner Natur nach rechtliche Beziehungen nach außen bedingt). Das rein geistige innerliche Gelübde muß dem Gewissen des Einzelnen anheimgestellt bleiben und es ist keiner menschlichen Gewalt, und wäre sie noch so sehr göttlich autorisirt, verstattet, in die Geheimnisse der einzelnen Gewissen sich einzumischen, ehe sie durch Aeußerungen und Handlungen der betreffenden Individuen dazu veranlaßt wird. Sobald jedoch dies Gelübde äußerlich kundgegeben wird, so kann dasselbe, sofern es ein feierlicher Gebrauch des göttlichen Namens ist, Gegenstand der kirchlichen Seelsorge und Zucht, ja im Interesse der öffentlichen Sittlichkeit sogar Gegenstand der bürgerlichen Polizei und Justiz werden: wenn es auf eine Leistung an dritte Personen gerichtet ist*) und äußerlich sich in der Art kundgibt, daß die bedachte Person davon Notiz zu nehmen im Stande ist, so nimmt es den Karakter eines feierlichen Versprechens an, das dem damit Bedachten von dem Gelobenden insinuirt wurde, und kann unter Umständen den Ersteren zu gerichtlicher Klage im Fall der Nichterfüllung berechtigen: soll jedoch dadurch das Gelübde nicht in die Sphäre des gemeinen Verkehrs herabgezogen werden, so muß das Klagrecht entweder beschränkt werden auf den Fall, wo das Gelübde zum Besten einer pia causa geleistet wird **), oder wenigstens der, welcher den göttlichen Namen zu Erledigung gemeiner Verkehrsangelegenheiten mißbraucht, wegen dieser unziemlichen Form', die er gewählt hat, in Anspruch genommen werden, wenn auch unbeschadet des Rechtsanspruchs der in dem Gelübde bedachten Personen, die ja vielleicht ganz unschuldig seyn können und unbetheiligt bei dem vorliegenden Mißbrauch. — 8) Aufhebung oder Commutation eines Gelübdes durch menschliche Gewalt ist nach evangelischen Grundsätzen nur dann zulässig, wenn die Dispensation oder Commutation sich ausschließlich auf etwaige durch das Gelübde entstandene äußerlich rechtliche Verbindlichkeiten bezieht; Gott gegenüber bleibt das Gelübde verbindlich und somit auch vor dem Forum der Kirche, solange die angelobte Handlung physisch und moralisch möglich ist; wo über diese Frage rein individuelle Zustände entscheiden, muß die Kirche häufig die Sache dem Gewissen des Gelobenden und dem Urtheil Gottes überlassen. — 9) Im Uebrigen gelten auch für das Gelübde die beim Eid erforderlichen drei Bedingungen, judicium in jurante (vovente), veritas in mente, justitia in objecto ***). Dagegen finden diejenigen Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Gelübde, welche auf der Annahme beruhen, daß es Gott wohlgefällige Handlungen gebe, zu denen der Mensch nicht an sich verpflichtet ist, und daß durch die Gelübde, wenn sie solche Handlungen versprechen, der Kreis der Christenpflichten†) erweitert und mit ihrer Erfüllung ein besonderes Verdienst erworben werde, in der evangelischen Kirche keine Anwendung.

Verfolgen wir nun näher die Ausbildung, welche die Gelübde in der christlichen Kirche erfuhren im Laufe der Zeiten, so muß vor Allem erinnert werden, daß dieses Mo-

*) Dies ist das sogenannte votum reale.

**) Dies ist denn auch die gemeine Rechtsregel, wobei hinsichtlich der nähern rechtlichen Bestimmungen das römische Recht seine Anwendung findet, vgl. fr. 2. D. de pollicitatione (50, tit. 12.).

***) Zur justitia in objecto gehört jedoch auch das, daß der gelobten Handlung eine Bedeutung zukommt, welche es rechtfertigt, sie zu isoliren und zum Gegenstand eines förmlichen Gelübdes zu machen.

†) c. 1. C. XVII. qu. 1.: sunt quaedam, quae etiam non voventes debemus; quaedam etiam, quae, nisi voverimus, non debemus; sed postquam ea Deo promittimus, necessario reddere constringimur (Cassiodor). cf. Tertull. de jejuniis c. 11.

ment des Cultus in die christliche Kirche aus der alttestamentlichen Theokratie sich fortpflanzte. Die ältesten Beispiele, die wir von besondern Gelübden in der christlichen Kirche finden, zeigen das alttestamentliche Gepräge: so die des Paulus in Apg. 18, 18. und 21, 23 ff.; ebenso das, was Hegesipp (*Euseb.* H. E. II. 23, 5.) über das Nasiräergelübde des Jakobus andeutet; auch die apostolischen Constitutionen wenden auf die in der ältesten christlichen Kirche einen besondern geehrten Stand bildenden *παρθένοι* *) alttestamentliche Stellen über die Gelübde an IV. 14. Diese betrachten nun das Gelübde der Ehelosigkeit bereits, sowohl bei Wittwen als Jungfrauen, als ein für alle Zukunft bindendes III. 2, 2. *διγαμία δὲ μετὰ ἐπαγγελίαν παράνομον, οὐ διὰ τὴν συνάφειαν, ἀλλὰ διὰ τὸ ψεῦδος* und IV. 14. warnt der Verfasser eben aus diesem Grund diejenigen, welche ewige Jungfrauschaft geloben wollen, zur Vorsicht, *μὴ προχείρως τι ἐπαγγείλασθαι· ἐπείπερ καὶ ὁ Σολομών φησιν· ἀγαθὸν τὸ μὴ εὔξασθαι, ἢ τὸ εὔξασθαι καὶ μὴ ἀποδοῦναι*: übrigens zeugt es von Nüchternheit, daß der Verfasser den *παρθένοι* zugleich insinuirt, ihr Gelübde (*ἐπάγγελμα*) dürfe nicht seinen Grund haben in einer *διαβολῇ γάμου*, sondern nur in der *σχολῇ εὐσεβείας*, welche der ehelose Stand gewähre **). Wir sehen aus diesen Stellen, daß schon in der alten Kirche der Eintritt in den ehelosen Stand durch ein förmliches Gelübde vermittelt wurde, dessen Unabänderlichkeit vielfach angenommen wurde. Es kann deßhalb nicht auffallen, wenn das Concil von Ancyra (a. 314) c. 19. gegen diejenigen, welche von dem Gelübde der *Παρθενία* abfallen ***), dieselben Strafen verhängt, mit denen die alte Kirche die *δίγαμοι* bedrohte, während noch Cyprian, ep. 4. (ed. *Goldhorn*), ihnen den Rücktritt in die Ehe räth, wenn sie ihr Gelübde nicht durchführen wollen oder können: und da schon bei Origenes die falsche Unterscheidung von praecepta und concilia evangelica dazu benützt wird, dem ehelosen Stand eine besondere Verdienstlichkeit und Heiligkeit zu vindiciren (in ep. ad. Rom. 3. cf. in Num. Hom. 6.), auch sonst diese Unterscheidung sich in der alten Kirche findet, so waren alle Prämissen gegeben zu der spätern römisch-katholischen Lehre von den Gelübden, für welche auch die Augustinische Lehre von der Gnade, wie sie in dem Concil. Arausicanum. II. c. 9. de obligatione votorum (nemo quidquam domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit, quod voveret, sicut legitur: quae de manu tua accepimus, damus tibi) bezüglich der Gelübde formulirt ist, nur eine neue Grundlage schuf, von der aus die spezifische Verdienstlichkeit der außerordentlichen Gelübde mit um so größerem Schein behauptet werden konnte. Die weitere Ausbildung des Gelübdewesens knüpfte sich vorzugsweise an die mit der Verweltlichung des gemeinen Christenhaufens schon vor Constantin und noch mehr seit seiner Zeit sich befestigende Ansicht theils von der spezifischen Erhabenheit der Kleriker über die Laien, theils von der besondern Heiligkeit eines der Welt entsagenden Anachoreten- und Mönchslebens, wie es seit der decianischen Verfolgung in Egypten sich zu organisiren begann, dann an die Verehrung von Reliquien und die damit vorausgesetzte Verehrung der Märtyrer und Heiligen, wie sie in Folge der schon von Origenes und Cyprian ausgesprochenen Ansicht von den Prärogativen des Märtyrerthums sich bald unter dem Volk bilden mußte und dann auch von Kirchenlehrern (Basilius, den beiden Gregoren und Ambrosius) empfohlen wurde, ferner an das aufkommende Wallfahrtswesen, an die nunmehr sich entfaltende äußere Herrlichkeit des Cultus und die Inanspruchnahme irdischen Besitzes seitens der Kirche, endlich an die seit Gregor dem Gr. nachweisbaren Seel- und Stillmessen. Mit all diesem war dem Drang durch Gelübde in besonderer Weise den Gegenständen religiöser Verehrung sich zu verpflichten und angenehm zu machen, reichliche Gelegenheit zu der mannigfaltigsten Befriedigung gegeben; und die Zweifel, welche ein Helvidius, Aërius, Jovinian und Vigilantius gegen die Ver-

*) Vgl. Athenagoras Apol. c. 28.: dann öfters Tertullian und Cyprian.

**) Aehnlich Ignat. ad Polycarp. c. 5.

***) Athanasius sieht auch in jeder Nichterfüllung eines Gelübdes ein Sacrilegium de pass. et cruc. Dom. opp. I. p. 993.

dienstlichkeit, ja theilweise sogar gegen die Zulässigkeit mancher der genannten Formen des christlichen Cultus und Lebens aussprachen, konnten um so weniger Eindruck machen, da selbst solche Kirchenlehrer, welche gegen das Abergläubische und Sittenverderbliche in den genannten Erscheinungen zeugten, doch von der Sache selbst nicht lassen wollten und im Gefühl des Widerspruchs, in welchem sie sich befanden, nur um so leidenschaftlicher gegen die kecken Reformatoren auftraten. Trieb doch ein Ambrosius das Anwerben von Jungfrauen für den Stand der Gottgeweihten virgines so weit, daß er laute Vorwürfe darüber hören mußte*); und ebenso wenig scheut er sich, nachdem schon Cyprian (de opere et eleemosynis) Aehnliches gesagt hatte, die Loskaufung der Sünden mit Geldopfern an die Kirche und die Armen zu empfehlen (de Elia et jejunio c. 20) in einer Weise, die an die Ablaßprediger des Mittelalters erinnert. Es lag in der Natur der Sache, daß auf Grund derartiger Anschauung bei Gelübden bald nur diejenigen Leistungen und Handlungen in Betracht kamen, welche man als solche ansah, zu denen man an sich nicht verpflichtet sey, die aber doch besonders verdienstlich seyen**). Auch kann es nicht auffallen, wenn die christliche Staatsgewalt bald das Gelübdewesen in's Auge faßte und es theilweise unter den Schutz der Gerichte und der Polizeigewalt stellte, und zwar geschah dies auch hinsichtlich der vota personalia, z. B. der vota castitatis***), wie denn das Concil. Turon. II. (a. 567) c. 15. geradezu verlangt, daß ein Mönch, der heirathet, excommunizirt und selbst mit Hülfe des Richters von seiner Frau getrennt werde — noch bestimmter aber hinsichtlich der vota realia, wie die Aufnahme der Sätze des Ulpian über die Gelübde in die Digesten (fr. 2. D. 50. tit. 12. de pollicit.) beweist. Im Uebrigen gehörten in der alten Kirche die Gelübde vor das bischöfliche Forum, wie z. B. aus Concil. Chalcedon. c. 16. hervorgeht; der weltliche Arm war meist nur zur Exekution des bischöflichen Spruchs behülflich. — Fassen wir nun speziell das votum castitatis in's Auge, welches lange das Wesentlichste unter den Klostergelübden blieb und dem Mönch mit dem Kleriker gemeinsam ist, so finden wir bereits bei Tertullian (de uxor. I. c. 4.) und Cyprian (ep. 4. al. 62.) die Bezeichnung der virgines als Bräute Gottes oder Christi, was dann für alle Zukunft eine stehende Redensart blieb. Dabei wurden mit den virgines in eine Kategorie gestellt die viduae, welche für die Zukunft der Ehe entsagten. Die virgines und viduae bildeten einen besonderen Stand in der Kirche, obwohl damit vorerst keinerlei geschlossenes Zusammenleben verbunden war und noch bis in den Anfang des Mittelalters herein Zeugnisse sich finden, welche zeigen, daß es Personen beiderlei Geschlechts gab, die ihr Keuschheitsgelübde weder in einem Kloster noch in dem klosterartigen Verein der Kanoniker erfüllen zu müssen glaubten, sondern in ihren bisherigen Verhältnissen blieben, vgl. Conc. Mogunt. 888. c. 26. und Conc. Vern. 755. c. 11. — Der Eintritt in diesen Stand der virgines war schon frühe mit gewissen Feierlichkeiten und Förmlichkeiten verbunden: Eintragung ihrer Namen in die Kirchenliste (κανών) Socrat. H. E. I. 13. Chrysost. de Sacerd. III. 16., Annahme einer besondern Tracht (die mitra od. mitella, d. h. eine sonst nur den Frauen zukommende Kopfbinde, so in Afrika nach dem Zeugniß des Optat. Milev. VI. 4., der auch eine feierliche professio erwähnt, dann die Annahme des Schleiers, für den schon Tertullian auf Grund lokaler Gewohnheiten streitet, die pulla, tunica, das furvum pallium, das Cingulum laneum *Hieron.* de laudibus Asellae; ad Gauden. de Pacatulae educ., ad. Marc. de aegrot. Blaesillae) †),

*) De virginib. l. I. et III.

**) So schon *Tertull.* de jejuniis c. 11., dagegen hat *Clemens*, Alex. Paedag. III. c. 12. §. 89. (p. 112 ed. Sylb.) noch reinere Grundsätze.

***) Bezüglich der Priester Novell. Just. XXII. c. 42.; bezüglich der Nonnen C. Imp. Justinian. 17.

†) Diese Tracht wurde mit der Zeit ein so spezifisches Zeichen der professio Virginitatis, daß später die bloße Annahme derselben auf die Dauer als thatsächlicher Vollzug des Gelübdes galt, der für die Zukunft band; so bestimmt z. B. c. 8. C. XXVII. qu. 1. und c. 4. X. de regular. III. 31. Dies hängt zusammen mit der durch die Selbstständigkeit der Klöster und das Zurücktreten der unmittelbaren Einwirkung der Bischöfe begünstigten Entwicklung, welche zwei Klassen

welche unmittelbar an den priesterlichen Segen sich anschloß (*Hieron.* ad Demetr.) cf. Synod. Rom. ad. Gallos Episc. a. 384—98. ap. Bruns. II. p. 274. c. 1. Ganz nach Analogie der Taufhandlung wurde diese Feierlichkeit an bestimmte Tage fixirt; der gewöhnliche Tag für diese besonders glänzende Feier war Ostern (Ambros. Exhortat. ad Virginit.: venit Paschae dies, in toto Orbe Baptismi sacramenta celebrantur, *velantur sacrae Virgines;* cf. ad Virginem lapsam c. 5.*). Zur Vornahme dieser Feierlichkeit war nur der Bischof berechtigt. Es war natürlich, daß dieser solennen Ablegung des Gelübdes nach Analogie des Katechumenats eine Prüfungszeit voranging, in der man von Stufe zu Stufe das Maß der Verbindlichkeit zunehmen ließ, wie denn schon bei Hieron. ep. 22. (25.) ad Paulum die Aufnahme in's Kloster eine zweite Taufe heißt. Die Nothwendigkeit eines solchen Noviziats ergab sich schon aus der Sitte, daß Eltern ihre noch unmündigen Kinder dem *ehelosen* Stand weihten: und Hieronymus entwirft mit Bezug auf diese Sitte einen Plan, wornach solche Kinder methodisch vom siebenten Jahr an auf die Ablegung des feierlichen Gelübdes vorbereitet werden sollten (ad Gaudent. de Pacatul., ad Eustoch. de custod. Virg.). Doch war ein förmliches Noviziat erst möglich mit dem Aufkommen der Klöster, in welche die Novizen vorläufig einzutreten pflegten, cf. Synod. Aurel. V. c. 19.**); übrigens enthielt schon früher das Noviziat, auch wenn nicht sofort der Eintritt in ein Kloster und die Entfernung aus der bisherigen Umgebung erfolgte, eine von der Kirche gegen den Novizen vertretene Verpflichtung zu Ablegung des Gelübdes, und schon Ende des 4. Jahrhunderts bedroht eine römische Synode (Synod. Rom. ad Gallos Episc. bei *Bruns* p. 275. c. 2.), eine puella, quae nondum velata est, sed proposuerat sic manere, mit einer längern Kirchenbuße, falls sie durch Eintritt in die Ehe ihrem Vorhaben untreu wird***), obwohl auch für Apostasie von dem bereits abgelegten feierlichen Gelübde dieselbe Synode, c. 1., bloß eine sehr lange Buße vorschreibt und an eine Ungültigkeitserklärung der Ehen solcher virgines oder eine Forderung ihrer Rescission nicht entfernt denkt; daß bei diesem Institut des Noviziats, besonders wenn der Novize durch seine Eltern Gott zu solchem Stand geweiht wurde, was, wenn er unmündig war, selbst gegen seinen Willen geschehen konnte, das zum Begriff des Gelübdes gehörende Recht freier Entschließung des Novizen sehr beeinträchtigt wurde, ist evident und Bestimmungen, wie die des Concil. Tolet. IV. c. 49. und des Conc. Aurel. V. c. 19. (cf. c. 2. C. XX. qu. 1: c. 6. 7. ib. und c. 1. C. XX. qu. 2.) führen direkt zu völliger Aufhebung der freien Entschließung des Novizen †), zumal wenn man mit dem Concil. Turon. II. c. 15. und Conc. Parisiens. V. c. 13. dazu fortging, die nachträglich geschlossenen Ehen von Nonnen und Mönchen zu zerreißen, oder wie gewisse Fanatiker, die Augustin, de bono viduit. c. 10., bekämpft, solche Ehen geradezu für nichtig zu erklären (die Rescission solcher Ehen verordnete auch **Justinian**, Const. Imp. Justinian. 17. vgl. auch *Innocent.* I. ep. ad. Victric. c. 9. u. 10. C. XXVII. qu. 1.).

———

von virgines schuf: solche, die feierlich vom Bischof consecrirt wurden und solche, die ohne solche Feierlichkeit in's Kloster traten; bis endlich diese Consecrationen fast ganz abkamen und eine Ausnahme von der Regel bildeten. Vgl. **Thomassin.** I 3, 49.

*) Vgl. *Gelasius* (494) ap. c. 11. C. XX. qu. 1., wo Epiphan., Paschae dies und die natalitia Apostolorum als Tage für die Einkleidung der virgines festgesetzt sind, eine Regel, von der abzuweichen nur dann erlaubt ist, wenn Todesgefahr zur Eile drängt (sicut de baptismate dictum est!), also ganz nach Analogie der für die Taufe geltenden Gesetze.

**) Welche die gemeinrechtliche Bestimmung einer 3jährigen Dauer des Noviziats (Nov. 5. c. 2.) in dem Fall, wenn das Noviziat in demselben Kloster absolvirt wurde, in welchem der Novize nach Ablegung des Gelübdes bleiben wollte, dahin ermäßigte, daß ein Noviziat von einjähriger Dauer genüge.

***) Wahrscheinlich ist dies auch der Sinn des Concil. Aurelian. V. c. 19. cf. *Innocent.* I. ep. ad. Victricium.

†) Diesen Unfug beseitigte aber schon die mittelalterliche Kirche durch gesetzliche Bestimmungen: c. 10. C. XX. qu. 1. und das Decretalenrecht (c. 14. X. de regul. III, 31.) sanktionirte den humaneren Grundsatz des erwähnten Kanons.

Die sichernde Schranke, welche in den Bestimmungen über das kanonische Alter und deren Anwendung auf die Novizen lag, wurde theilweise auch illusorisch, indem die zweite trullanische Synode, c. 40., schon mit dem 10. Lebensjahr den Eintritt in's Kloster und die Ablegung des bindenden Gelübdes gestattet, während Basilius, ep. ad Amphiloch. c. 18. et 19. bis zum 16. Jahr das Keuschheits- und Mönchsgelübde bei Jünglingen für auflösbar erklärt und die zweite arelatensische Synode, wie aus c. 52. erhellt, das 25. Jahr, die zu Agde sogar das 40. (c. 19.) für Nonnen und eine altirische (bei *Bruns* II. p. 307) c. 17. für Mönche das 20. Jahr als den Termin, von dem ab die Fähigkeit zu Ablegung des Klostergelübdes beginne fest setzt (*Gregor* M. c. 5. C. XX. qu. 1. das vollendete 18. Jahr). Auch der Grundsatz der ältern Kirche, daß erzwungene oder erschlichene Gelübde nicht binden, wurde in den späteren roheren Zeiten ignorirt. Wirksamer waren die Bestimmungen, wornach das Recht des Herrn an den Sklaven, des Staats an den Curialen, des Vaters an das Kind und des Einen Ehegatten an den Andern, die Wirkungen eines Gelübdes, besonders des Klostergelübdes, annulliren konnte in gewissen Fällen, wie umgekehrt die durch das Klostergelübde begründete Herrschaft des Abts über den Mönch die Wirkung jedes andern Gelübdes aufheben konnte und somit das im Klostergelübde mit enthaltene Gelübde der *Obedientia* in gewissen Fällen andere Gelübde wirkungslos machte. Schon Gelasius I. fordert c. 12. D. 54. Auslieferung der Knechte, die ohne den Willen ihrer Herren sich in's Kloster begeben: nur gegen jüdische Herren sicherte die Kirche die Freiheit christlicher Sklaven (c. 13, 14. ib.), doch sollte nach einem Gesetz Gregors I. (c. 15. ib.) ein heidnischer Sklave, den ein Jude nur zum Wiederverkauf in der Fremde gekauft hatte und nicht sogleich wieder veräußern kann, nur dann durch den Uebertritt zum Christenthum frei werden, wenn ihn sein jüdischer Herr über drei Monate behielt und der Sklave erst nach Verfluß dieser drei Monate sich dem Christenthum zugewendet hatte; außerdem sollte der Jude ihn wieder an einen Christen verkaufen können. Uebrigens ist hiebei zu beachten, daß nach einer auch in's Dekret Gratians aufgenommene Constitution Justinans (c. 20. D. 54. cf. Auth. de Monachis Nov. 5. c. 2.) die Ablegung des Klostergelübdes absolut frei machte, weil der dreijährige durch Justinian festgesetzte Noviziat dem Herrn hinlänglich Gelegenheit gab, sein Recht an den Sklaven geltend zu machen; Novizen vor Ablegung ihres Gelübdes und solche Mönche, die ihr Gelübde verletzten, konnten, wenn sie zuvor Sklaven gewesen, von ihren Herrn wieder in die Sklaverei zurückgeführt werden (Nov. 5. c. 2.), Bestimmungen, welche Nov. 123. c. 35. auf die Adscriptitii und Coloni und c. 15. ib. auf die Curialen ausgedehnt werden, während selbst die Annahme der Bischofswürde nur den Sklaven und Adscriptitius, nicht aber den Curialen frei machte (Nov. 123. c. 4.), die Annahme des ordo clericalis den Adscriptitius gar nicht von seinen Obliegenheiten entband und den Sklaven erst nach Verfluß eines Jahres gegen die Ansprüche seines Herrn sicherte (ib. c. 17.). — Auch der rechtzeitig geltend gemachte Wille des Vaters konnte die vota eines Kindes nichtig machen, jedoch nur solange, als das Kind unmündig war, was nach den Bestimmungen der Kanones bis zum 12. Jahr bei Mädchen, bis zum 14. bei Knaben statt hatte (c. 14. C. 32. qu. 2. c. 1. C. XX. qu. 2: c. 2. ibid.); hatte das Kind dieses Alter überschritten, so konnte es selbst gegen den Willen seines Vaters das Noviziat antreten und das Klostergelübde gültig ablegen und die weltliche Gesetzgebung schützte solchen Ungehorsam gegen die Strafe der Enterbung, Nov. 123. c. 41. und l. 55. 56. C. de Episc. (I. 3.), was den Klöstern Aussicht auf Erbschaften eröffnete. Daß die Kirche übrigens auch bei unmündigen Kindern ihre vermeintlich richtigeren Ansichten über das, was zu ihrem Seelenheil dient, gegen den Willen des Vaters mit Erfolg geltend machen konnte und so die selbstgezogene Schranke zu umgehen wußte, versteht sich von selbst und scheint auch in einer Bestimmung des Concil. Tolet. III. c. 10. angedeutet, wo unvernünftigem Widerstreben gegen das Vorhaben eines Novizen mit Censuren gedroht wird. — Auch das Recht des Einen Ehegatten an den andern hat die Kirche in ihren gesetzlichen Bestimmungen über die Gelübde geachtet; das weltliche Recht war hier gleichgültiger gegen das Recht der

Ehe (Nov. 123. c. 40. und Nov. 117. c. 12.), wie es denn auch hinsichtlich der Ehescheidung weniger streng war; allein die Kirche bestund darauf, daß kein Ehegatte ohne die Zustimmung des andern das Klostergelübde gültig ablegen könne (c. 19. C. XXVII. qu. 2. Gregor I.: etsi hoc lex humana concessit, lex tamen divina prohibuit, cf. c. 20. ibid. und die vielen Citate aus den Vätern in C. XXX. qu. 5.). Die Zustimmung des andern Theils involvirte natürlich auch ein Keuschheitsgelübde, da die Ehe nach den Grundsätzen der Kirche auch bei solchen ebenso, wie bei den Klerikern, als fortbestehend betrachtet wurde und nur der volle Gebrauch der in ihr liegenden Rechte aufgehoben blieb, somit eine Wiederverheirathung der sich Separirenden unmöglich war; wurde ja doch selbst die einem Klostergelübde erst folgende Ehe lange nicht für nichtig geachtet, sondern nur der Nichtgebrauch der ehelichen Rechte gefordert, Conc. Tolet. I. c. 19. (und früher wurde selbst dies nicht für immer verlangt, sondern nur eine längere Buße auferlegt, Conc. Elib. c. 14., doch behandelt schon Gregor der Gr. solche Ehe als nichtig, c. 39. C. XXVII. qu. 1.). Es lag in der Natur der Sache, daß die Kirche vielfach die Forderung wirklich aussprach, daß dem Keuschheitsgelübde eines Ehegatten, wenn es gültig sein solle, ein förmliches Keuschheitsgelübde auch seitens des andern Gatten folgen müsse. Es ist übrigens zu bemerken, daß die alte Kirche nicht immer und überall eine völlige Gleichstellung beider Ehegatten in Bezug auf die Gelübde beabsichtigte; so spricht z. B. Augustin (c. 11. C. XXXIII. qu. 5.) den Grundsatz aus, daß ein Weib, auch wenn ihr Mann in ein Gelübde gewilligt habe, verbunden sey, falls derselbe seine Zusage nachträglich zurücknehme, ihm zu gehorchen, während ein Mann zu gleicher Rücksichtnahme auf die Sinnesänderung seines Weibs nicht verbunden sey; und obwohl im Allgemeinen der Grundsatz feststand, daß ein Ehegatte die Gelübde des andern nur dann irritiren könne, wenn diese seinen ehelichen Rechten zu nahe treten, so hat doch auch hier die ältere Kirche dem Mann ein ausgedehnteres Recht der Einsprache verstattet (c. 4. C. XXXIII. qu. 5.: nihil de tua veste, nihil de tuo auro vel argento vel quacunque pecunia aut rebus ullis terrenis tuis sine arbitrio ejus facere debuisti). — Daß ein bloßes Verlöbniß dem Klostergelübde nicht im Wege stund, ist natürlich und die Kanones erklären sich auch in diesem Sinn (c. 27. 28. C. XXVII. qu. 2.). — Eine Folge des Klostergelübdes, sofern es das Gelübde des Gehorsams neben dem der Keuschheit und der Armuth enthielt, war nun auch dies, daß es die Gültigkeit weiterer Gelübde von der Zustimmung des Abts abhängig machte, beziehen sich dieselben nun auf den Uebertritt in ein anderes Kloster, oder auf die Annahme des ordo clericalis oder irgend eine andere Leistung (Conc. Agath. 27. Poenit. Theodori l. II. c. 6. §. 9. bei Wasserschleben, Bußordnungen. *Gregor* M. c. 1. D. 58. und c. 5. X. de regul. III. 31.); die spätere Zeit wollte jedoch jeder Zeit den Uebergang in ein Kloster mit strengeren Regeln gestatten (c. 1. C. XX. qu. 4.), was dann später gemeines Recht wurde (c. 18. X. de regul. III. 31.). Zu beachten ist übrigens, daß der Uebergang vom Mönchsstand zum Klerikat mit Einwilligung des Abts keineswegs von allen im Klostergelübde enthaltenen Verbindlichkeiten löste, was namentlich in einer Zeit von Wichtigkeit war, in welcher das Cölibatgesetz noch nicht vollkommen ausgebildet war und die niedern ordines, welchen die Ehe erlaubt ist und noch kein votum castitatis involviren, noch eine selbstständige Bedeutung hatten (vgl. Nov. 5. c. 8.), zumal da dieser Uebergang vom Kloster in den Klerikat immer häufiger wurde trotz den Einwendungen, die viele Kirchenlehrer dagegen erhoben, freilich ohne darin konsequent zu bleiben (vgl. die verschiedenen Kanones in C. XVI. qu. 1.). — Außer den zwei Gelübden der Keuschheit und des Gehorsams involvirte das Klostergelübde noch das Weitere der Armuth; dieses hatte schon im heil. Antonius einen Gewährsmann (s. d. Art.). Zunächst hatte jedoch dieses Gelübde nur den Sinn, daß der Einzelne kein Eigenthum mehr besitzen will; der Orden, das einzelne Kloster konnte Eigenthum besitzen und es lag der ganzen Organisation das Vorbild des sowohl in vor- und außerchristlichen Kreisen als in der jerusalemitischen Urgemeinde vorliegenden Experiments der Gütergemeinschaft zu Grunde, wie es denn wirklich in der alten Kirche nicht an Versuchen fehlte, die paupertas evan-

golica in diesem speziellen Sinn wenigstens auf den Klerus auszudehnen; so z. B. von Seiten Augustin's, c. 18. C. XII. qu. 1. cf. c. 5. 7. 10. und 11.; die heilige Schaar der virgines und viduae lebte vielfach sammt dem Klerus von den Oblationen der Gläubigen, wie die Bestimmungen der Constitutiones apost. zeigen: und es suchte darin eine ursprünglich der ganzen Christengemeinde geltende Idee ihre freilich entstellende Verwirklichung (cf. *Tertullian.* Apolog. c. 39.: omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores und Recogn. Clem. X. 5.). Mußten doch die kirchlichen Kanones vielfach gegen zähe Vorurtheile das Recht der Kleriker, zu testiren und zu erben, in Schutz nehmen, c. 19—21. C. XII. qu. 2. Bei den Mönchen und Nonnen dagegen gehörte die paupertas zu ihrem ganzen Stand und von den Klöstern hat später Augustin die Sache auf seine in klösterlicher Zucht zusammenlebenden Kleriker übertragen, was dann in dem Institut der vita canonica sich fixirte. Daß durch das Klostergelübde auch das Recht zu testiren, wie das, ein peculium zu besitzen, verloren ging, beweisen die Aussprüche Gregors des Gr. (c. 7. C. XIX. qu. 3. und c. 5. X. de regul. III. 31.), sowie selbst die beschränkenden, das Erbrecht der Kinder, Eltern und Ehegatten von solchen Mönchen oder Nonnen innerhalb gewisser Gränzen sichernden Kaisergesetze (Nov. 123. c. 38. und c. 42. und Nov. 5. c. 5—7. auch Novell. 76.), bei welchen doch der Grundsatz festgehalten ist, daß, soweit nicht Rechte Dritter dadurch verletzt werden, Habseligkeiten solcher Mönche und Nonnen, die nicht vor ihrem Eintritt in's Kloster ihr Eigenthum veräußert oder darüber verfügt haben, in Folge des Eintritts selbst dem betreffenden Kloster zufallen; auch die Novella Leonis Imp. 5. geht von diesem Grundsatz nicht ganz ab, nur will sie den Kirchen und armen Verwandten das Vermögen eines Mönchs in gewissen Fällen theilweise zuwenden und nicht den Klöstern, unter Berufung auf das Armuthsgelübde der Mönche und Nonnen, welches durch eine solche Vermehrung des Reichthums der Klöster illusorisch werde (quod si quis dicat, hoc solo nomine, quod monachus sit, monasterium omnia esse percepturum: haud scio, si istius modi, quae monachos deceant, statuat: primum enim, an, qui homines opum contemptum professi sunt, hos ita illas amplecti ac quacunque ratione retinere convenit); freilich will dies Gesetz sogar durch theilweise Herstellung der Testirfreiheit der Mönche die Interessen der übrigen Gesellschaft wahren; cf. Novell. Leonis 6. und Sozomen. I. c. 9. (über ein Gesetz Constantins). — Daß die Aussichten der Klöster auf die Erwerbung der Güter ihrer Novizen, bald zu Erschleichung und Erzwingung des Klostergelübdes führte, zeigen die in den Kanones enthaltenen Verbote solcher Mißbräuche; c. 5. und 4. C. XX. qu. 3. Zu all dem muß endlich bemerkt werden, daß die ältere Kirche von einem Recht, vom Klostergelübde zu dispensiren, nichts wußte, man müßte denn gerade darin eine Dispensation suchen, daß sie anfänglich solche, die sich einer Apostasie von diesem Gelübde schuldig machten, nach längerer Buße wieder zur Communion zuließ, ohne z. B. bei Verehlichten immer auf Rückkehr zum votum castitatis zu dringen; allein es war dies eigentlich keine Dispensation, sondern nur eine aus Achtung vor dem höheren Recht der Ehe fließende Ergebung in eine vollendete Thatsache.

Wenden wir uns nun zu einer Darstellung der in den Dekretalen aufgestellten und von der herrschenden Theologie des Mittelalters ausgebildeten Theorie über die Gelübde und Klostergelübde, so kommen hier folgende Momente in Betracht 1) die sich bildende Unterscheidung eines forum externum vom forum internum und die damit gegebene Möglichkeit bei einem Gelübde, das in foro externo nicht beachtet, d. h. dessen Erfüllung nicht durch Censuren erzwungen wird, doch noch die Verbindlichkeit vor dem forum internum aufrecht zu erhalten und denjenigen, der ein Gelübde nicht erfüllt, als bußfällig zu behandeln. 2) Die Ausbildung des Dispensationswesens und die damit zusammenhängende Ausbildung des Ablaßwesens, wodurch es möglich wurde, durch Annullation, Commutation und Redemtion die Verbindlichkeit eines Gelübdes vor dem forum externum zu beseitigen und so dem in foro interno anwendbaren Heilmittel der Absolution das in foro externo wirksame der Dispensation an die Seite zu setzen. 3) Was ferner die Gegenstände der Gelübde betrifft, so bildete sich hier ein großer Reichthum einzelner Arten von

Gelübden aus in Folge theils der mannigfaltigen Formen des Mönchsthums und der sonstigen Ascese theils der Ausbildung, welche der Meßcult und das Ablaßwesen erfuhr, theils der Kreuzzüge, welche zu dem besonders begünstigten votum peregrinationis ultramarinae Anlaß gaben, dem sogar die Rechte der Ehe weichen mußten, indem ein Mann es auch gegen den Willen seiner Frau gültig ablegen und nur der Pabst wieder davon dispensiren konnte c. 9. u. 8. X. de voto III. 34. u. c. 5. Extrav. comm. V. 9., theils der mannigfaltigen Formen der, heiligen Personen, Gegenständen, Orten und Zeiten zugewendeten religiösen Verehrung. 4) Endlich war von tief eingreifender Bedeutung, daß jetzt die Lehre von den Gelübden und Klostergelübden dogmatisch bearbeitet, in den Dekretalensammlungen die darüber bestehenden Gesetze zusammengestellt und der feinern wissenschaftlichen Erörterung dadurch die Grundlagen gegeben wurden, wie umgekehrt die Dogmatik in diesen Gesetzen ihren Wiederhall gefunden hat. Vgl. das dritte Buch der Dekretalen, wo der 34. Titel von den Gelübden handelt: dann den liber sextus III. tit. 15. u. Thomas Aquin. Summa II. 2dae qu. 88, wo die Lehre de voto als Theil der Lehre von der Gottesverehrung neben der Lehre vom Gebet, Opfer und Eid abgehandelt wird, und ibid. qu. 186—189, wo die Lehre vom Mönchsstand, als der höchsten Stufe der perfectio, die Lehre des Thomas von den besonderen Gaben und Stufen der Gnade und damit seine ganze Ethik abschließt (vergl. qu. 171 die Einleitung). — Gehen wir nun über zur Darstellung der Theorie, so läßt sie sich in folgende Sätze fassen: Thom. Aqu. Summa II. 2. qu. 88. a. 1.: ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem *deliberatio*, secundo *propositum* voluntatis, tertio *promissio (sc. deo facta)*, *in qua perficitur ratio voti:* superadduntur vero quandoque et alia duo ad quandam voti confirmationem sc. *pronuntiatio oris* *) — — et iterum *testimonium aliorum.* Der Zweck dieser zwei letzten superaddita ist, beim Ersten sui ipsius excitatio (sicut circa Orationem dictum est), bei'm zweiten, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. (Ueber den Unterschied des Gelübdes vom bloßen Vorsatz vergl. auch c. 3. X. de voto III. 34.) Ueber das Verhältniß der deliberatio und des propositum zur promissio sagt Cajetan in seinem Commentar richtig, daß der Inhalt der deliberatio und des propositum entweder unmittelbar identisch seyn könne mit dem Inhalt der promissio oder außer diesem auch noch den Akt der promissio selbst und den Inhalt dieser letztern vielleicht nur mittelbar begreifen könne, sofern er Gegenstand der zunächst in's Auge gefaßten Handlung der promissio ist. Diese Unterscheidung ist für die ethische und juridische Beurtheilung eines Gelübdes nicht unwichtig, weil sich darnach das Maß der Zurechnungsfähigkeit bestimmt, ob das Gemüth ausschließlich sich vertieft hat in Betrachtung der angelobten Handlung, oder sich auch mit der Frage beschäftigt hat, ob und warum diese Handlung Gegenstand eines förmlichen Gelübdes werden soll: denn bei einer sündigen, unfreien, nicht ernsthaft gemeinten promissio kann die promissio allein ohne ihren Inhalt unmittelbarer Gegenstand der deliberatio und des propositum seyn. Was nun das Objekt des votum betrifft, so ist das eigentlichste Objekt eines Gelübdes ein bonum melius, quod ad supererogationem pertinet, — quod neque cadit sub necessitate absoluta (Naturnothwendigkeit) neque sub necessitate finis (die moralische Nothwendigkeit), obwohl es auch Gelübde gibt, die auf ein sittlich und zum Seelenheil Nothwendiges gehen, wie z. B. das votum baptizatorum: in welchen jedoch das zum Gelübde gehörige Moment der Freiwilligkeit nicht in seinem ganzen Umfang sich entfalte, l. c. a. 2. Schon weiter geht Cajetan in seinem Commentar, der das votum baptismi gar nicht für ein eigentliches votum gelten lassen will, weil bei'm votum, auch abgesehen von der necessitas seines Inhalts, wenigstens die specifische Form des Gelobens völlig frei seyn müsse, während die Annahme der Taufe und die Ablegung des sogenannten Taufgelübdes auch hinsichtlich dieser Form der Verpflichtung ein prae-

*) An die Stelle der verba können nach Ansicht des Th. auch treten quaecunque exteriora signa, wie bei'm Eid.

ceptum sey: vovere est consilii, baptizari est praecepti: — — votum est privata lex a se sibi voluntarie imposita, und die Statuirung eines förmlichen Gelübdes in der Taufe eine multiplicatio laqueorum ad nihil quodammodo utilium wäre, sofern die lex Christi sufficientem vim coactivam et inductivam ad observantiam fidei et praeceptorum habe, und es deßhalb nicht nöthig sey, quod baptizatus addat sibi aliam legem obligantem praecise ad praecepta (nämlich durch ein förmliches Gelübde): — wobei der Commentar freilich vergessen hat, daß der vis coactiva und inductiva in der lex Christi auch im Getauften noch eine entgegengesetzte vis widerstrebt, und daß auch die Wahl der specifischen Form des Gelübdes, wenn Befriedigung eines wirklich frommen Triebs und Bedürfnisses, doch auch eine Pflicht der Selbsterhaltung seyn wird. Für nichtig und unverbindlich erklärt Thomas solche Gelübde, deren Gegenstand unmöglich, an sich sündig, oder unnütz und eitel ist, oder in Folge der Umstände seinen Gott wohlgefälligen Karakter verliert, obwohl im letzteren Fall die Nichtigkeitserklärung nicht immer dem Privatermessen des Gelobenden anheimgestellt bleiben solle, außer wo die Sache an sich klar und einfach zu entscheiden sey. Daraus ergibt sich die weitere Bestimmung (a. 4.): promissio, qua Deo aliquid vovemus non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id, quod expedit facere: — ideo expediens est vovere, ja der Mensch nähert sich dadurch dem Zustand der Seligen und Gottes, und der necessitas firmatae voluntatis, quae non diminuit libertatem ut patet in Deo et in Beatis: zugleich ist aber damit gesagt, daß da, wo der Wille schon hinlänglich befestigt ist, ein Gelübde unpassend wäre: Christo secundum se non competebat vovere tum quia Deus erat, tum quia in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono). Das Gelübde setzt somit eine gewisse Schwäche und ein daraus entspringendes Bedürfniß voraus. In jedem Fall aber ist das Gelübde, sofern es eine promissio Deo facta ist, ein actus latriae sive religionis (art. 5.), wenn auch nicht immer sein Inhalt eine specifisch religiöse Handlung ist, es kann auch das Gelübde bloß einem Menschen geleistet werden, aber ein solches kann selbst begriffen seyn unter ein votum Deo factum, inquantum est quoddam opus virtuosum: damit sucht nun Thomas es zu rechtfertigen, wenn Gelübde an Heilige oder an die Kirche und ihre Vertreter gerichtet werden: ut ipsa promissio facta Sanctis vel Praelatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum, quod Sanctis vel Praelatis promittit: daß aber diese Auffassung nicht hinreicht, um den Sinn der in der katholischen Kirche üblichen und sanktionirten Gelübde an die Heiligen völlig auszudrücken, ist klar: die kirchliche Praxis beruht hinsichtlich solcher Gelübde thatsächlich auf der Lehre von dem cultus Sanctorum. — Was die Form der Gelübde betrifft, so unterscheidet Thomas (a. 7.) das votum simplex und votum solenne und zwar will er unter dem letztern bloß dasjenige votum verstehen, welches solennizatur per susceptionem sacri ordinis vel professionem ad certam regulam, und diesem komme die Kraft zu, daß jede ihm zuwiderlaufende Handlung nichtig sey und alle andern vota seyen als simplicia zu betrachten, eine Theorie, welche wirklich auch von den Päbsten sanktionirt und gemeines Recht geworden ist, jedoch mit der nähern Bestimmung, daß unter der professio ad certam regulam zu verstehen sey, die professio expressa vel tacita facta alicui de religionibus per sedem apostolicam approbatis. C. un. de vot. in VIto III. c. 5. und Extravag. Joh. XXII. un. de vot. (VI.) Thomas gibt nun aber eine Begründung für diese Definition des votum solenne; er sagt, wenn es sich bloß um eine Solennitas vor Menschen handelte, so könnten allerdings alle vota ex hoc, quod fiunt in publico, habere quandam solennitatem humanam, aber es handle sich bei'm votum als einer promissio Deo facta darum, die Form zu bestimmen, welche einem Gelübde vor Gott eine höhere Weihe, eine solennitas spiritualis et divina, verleihe und eine solche spiritualis benedictio vel consecratio finde bloß statt bei'm Uebergang vom Laienstand in den Priesterstand und den status perfectionis, quia particularibus actibus non consuevit solennitas adhiberi, sed assumptioni novi status und vor Gott gelten als

höhere Stände bloß die zwei der Priester und Religiosen: durch die auf diese bezüglichen vota aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui, so daß in ihnen multa particularia opera begriffen seyen. Für diese Lehre wird die Autorität des Dionysius Areop. de Eccl. Hier., wo von der Priesterweihe und Einweihung zum Mönchsleben die Rede ist, geltend gemacht. Demnach sey dem votum solenne in Kraft dieser Weihe eine fortior obligatio apud Deum als dem votum simplex zuzuschreiben, obgleich die Uebertretung beider eine Todsünde sey. Gemäß diesem Begriff von votum solenne zerfallen die vota simplicia selbst wieder in die zwei Klassen der vota publica und non publica. In engem Zusammenhang mit dieser Theorie vom votum solenne steht die Anschauung, welche Thomas auf Grund der Autorität eines Hieronymus von der Bedeutung des Klostergelübdes hat, als einer zweiten Taufe vgl. II. 2. qu. 189. a. 3 (sub fin.): *religionis* ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis etiam publicae poenitentiae (cf. c. 8. C. XXXIII. qu. 2.) sicut etiam holocaustum excedit sacrificium — — unde legitur in vitis Patrum, quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati (vgl. *Hieron.* ad Paulam ep. super obitu Blaesillae), eine Anschauung, welche wohl zusammenhängt mit der Auffassung vom Märtyrerthum als einer die Wassertaufe ersetzenden Bluttaufe, die ja im Mönchsstand, der auch ein Absterben ist, nur eine andere Form angenommen hat. — Zu diesen Bestimmungen fügt Thomas noch die Fragen über die Hindernisse, welche dem Gelübde im Wege stehen und über die Dispensation und Commutation der Gelübde. Was die erste Frage betrifft, so erwähnt Thomas zuerst das Hinderniß, das entspringt aus der Abhängigkeit von andern Personen, und Nullität des Gelübdes zur Folge hat; (a. 8.) nullus potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id, quod est omnino in sua potestate, dies gehöre zu der bei'm Gelübde erforderlichen justitia hinsichtlich des angelobten Gegenstandes; daher erzeuge jene Abhängigkeit von andern Personen die Ungültigkeit eines von diesen nicht approbirten Gelübdes, jedoch nur insoweit, als das Gelübde sich auf etwas bezieht, worin diese Abhängigkeit besteht, so z. B. könne ein Kind, sobald es mündig ist, wohl über seine Person durch ein Gelübde verfügen, auch gegen den väterlichen Willen (also sich zum Eintritt in den Mönchsstand oder in die Ehe und dergl. verpflichten), nicht aber über sein väterliches Erbe: ein Sklave, ein unmündiges Kind, ein Religiose über gar nichts ohne die Zustimmung des Herrn, Vaters, Prälaten. In art. 9. kommt dann Thomas auf das Hinderniß, das seinen Grund hat in dem mangelnden usus rationis; er bespricht hier besonders den Fall der Unmündigkeit bezüglich des Eintritts in einen Orden, kommt aber beiläufig auch auf die furiosi u. dgl. zu reden. Wichtig ist endlich noch die in art. 10—12. enthaltene Theorie von der dispensatio in voto; es ist hiebei besonders zu beachten, wie Thomas in art. 10. die in der Frage utrum possit in voto dispensari? liegende Schwierigkeit dadurch zu umgehen sucht, daß er den Begriff der Dispensation abschwächt zu dem Begriff einer das Maß der Verbindlichkeit bezüglich der einzelnen Fälle näher bestimmenden Auslegung eines allgemeinen Gesetzes (dispensatio videtur importare quandam commensuratam distributionem vel applicationem communis alicujus ad ea, quae sub ipso continentur); und die Fälle, die er anführt, als Grund zur Dispensation gebend (potest contingere, quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, quod est contra rationem ejus, quod cadit sub voto), sind vielmehr solche, welche eher eine Nullitätserklärung als eine Dispensation begründen, ja zum Theil sogar eine nicht einmal der Nullitätserklärung bedürftige Nichtigkeit des Gelübdes hervorbringen: dennoch behauptet dann Thomas in der Folge, daß die Kirche die Macht besitze, sowohl votum commutare, quam in voto dispensare, von denen das erstere, das commutare, nur die materia, das zweite die materia und das vinculum voti aufhebe. Schwieriger wird jedoch die Sache bei'm votum solennizatum und wirklich kommt hier Thomas in Widerspruch mit der kirchlichen Praxis und der später sanktionirten Theorie, indem er (a. 11.) unter Berufung auf die Feierlichkeit der consecratio seu benedictio voventis, welche einen bis

zum Aufhören der integritas der res consecrata dauernden nicht wieder gesetzlich aufhebbaren Karakter der Heiligkeit erzeuge, erklärt, daß man zur Noth noch eine Dispensation zugeben könne bei dem votum continentiae solennizatum per susceptionem sacri ordinis, weil non est essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiae; dagegen bei dem votum continentiae solennizatum per professionem religionis sey keine Dispensation möglich, weil hier die continentia ein wesentliches Stück des status religionis. Auch beruft sich Thomas dafür auf c. 6. X. de statu monach. III. 35. (in fine). Allein der Commentator Cajetan bemerkt mit Recht, diese Dekretale wie die Gründe des Thomas beweisen bloß, daß selbst der Pabst einen Mönch solange er dies sey, nicht vom votum castitatis dispensiren könne, allein nicht, daß er ihn nicht aus einem Mönch zu einem Nichtmönch machen könne: lehre doch Thomas selbst, daß die benedictio seu consecratio voventis keinen character indelebilis erzeuge wie die Ordination. Cajetan führt sofort mehrere Beispiele an, daß Päbste vom Klostergelübde dispensirt haben. Zum Schluß untersucht Thomas noch, wem die Fähigkeit zur commutatio vel dispensatio voti zukomme, (art. 12.) und erklärt, daß bei einer promissio Deo facta de aliquo, quod sit Deo acceptum, das Urtheil über das, was Deo acceptum sey, nur Gott zustehe; praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur Praelati autoritas, quae in persona Dei determinat, quid sit Deo acceptum (also auch hier wird die Dispensation unter der Hand verwechselt mit einer Nullitätserklärung wegen mangelnder justitia in objecto); Thomas glaubt seine Lehre mit Berufung auf 2 Kor. 2. V. 10. begründen zu können, eine Stelle, aus welcher er auch die Regel abstrahirt: omnis dispensatio petita a Praelato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est ejus corpus. Die Einwendung, welche gegen diese Lehre gemacht werden könnte, daß ja zur Commutation eines Gelübdes in's Klostergelübde nach allgemein gültiger Praxis die Autorität eines Prälaten nicht nöthig sey, sondern der Gelobende selbst diesen Tausch vornehmen könne, sucht Thomas zu erledigen durch die Behauptung, dieser Tausch sey eigentlich keine Commutation, sondern eine Erweiterung des Gelübdes; denn per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat; particulare autem in universali includitur, ideo Decretalis (c. 4. X. de vot. III. 34) dicit, quod „reus voti fracti non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat“; nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum vel orationum vel aliorum hujus modi, quae existens in saeculo facit, quia religionem ingrediens moritur priori vitae (!), et etiam singulares observantiae religioni non competunt et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Diese führt uns nun zu der Lehre des Thomas von den Klostergelübden (II. 2. qu. 186 — qu. 189): diesen legte schon die alte Kirche und noch mehr das Mittelalter einen alle andere übertreffenden Werth bei, wie aus der eben mitgetheilten Lehre von der Commutation der Gelübde erhellt: der Mönchsstand ist der status perfectionis und religionis *κατ' ἐξοχήν*. Dies motivirt, wie oben gesagt ist, die Ansicht von dem ingressus religionis als einer zweiten Taufe. Dennoch leugnet Thomas den Satz, daß jeder religiosus verpflichtet sey, zu allen sogenannten consilia: denn es gebe eine totalitas perfectionis, quae sine peccato praetermittitur und nur nicht gering geschätzt werden dürfe. Thomas weist den Mönch an seine Regel und nach dieser sey wesentlich im Klostergelübde nur das votum *paupertatis, perpetuae continentiae* und *obedientiae:* das erste, weil die divitiae habitae per se natae sunt, perfectionem caritatis impedire principaliter alliciendo animum et distrahendo (art 3.): das zweite propter vehementiam delectationis und propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, filiorum et rerum temporalium, quae ad eorum sustentationem sufficiant (art. 4.): das dritte, weil schon der weltliche Stand, der aliquid sibi retinet et aliquid Deo largitur, hinsichtlich des letztern der obedientia Praelatorum subditur, und in demselben Maß beim Mönch diese obedientia sich steigern müsse, als er sich und Alles, was er hat, Gott opfert: und durch

diese obedientia sey er zunächst seinem Obern und durch diesen den Bischöfen, oder im Fall der Exemtion dem Pabst unbedingt unterworfen, sowohl in Sachen: quae sunt communia aliis als in iis, quae specialiter pertinent ad disciplinam religionis: denn nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Als vollkommener Verzicht auf die Welt, ihre Lust und Sorge, und auf sich selbst, das eigene Fleisch und den eigenen Sinn, genügen diese drei vota und bilden das Wesen des votum religionis (art. 7.): und alle sonstigen Obliegenheiten eines Mönchs fließen aus diesen drei Gelübden. Unter diesen drei Gelübden ist aber das Gelübde des Gehorsams das wichtigste und wesentlichste, weil das Opfer des eigenen Willens das höchste ist, und die beiden andern vota unter sich begreift, während diese nicht umgekehrt das votum obedientiae, und weil jenes somit dem Ziel der perfectio näher führt, als die andern. Dennoch ist die Uebertretung aller dieser drei vota eine Todsünde. In der Erfüllung dieser drei vota ist das Mönchsleben eine imitatio Christi: dennoch sey eine Mannigfaltigkeit der Mönchsorden möglich, da es verschiedene Arten von exercitia gebe, durch welche die Erfüllung dieser drei vota vermittelt werden könnte, und verschiedene opera caritatis, in welchen das durch die drei vota beabsichtigte Ziel, der perfectio caritas, sich bezüglich der Aeußerung der caritas, specificire. Die wichtigste Unterscheidung, nach der die Orden sich specificiren, sey die der opera vitae activae und der vita contemplativa und da an sich die vita contemplativa dem höchsten Ziel die caritas Dei innerlich am nächsten stehe, und über ihr nur eine solche vita activa stehe, welche ex plenitudine contemplationis derivatur, d. h. ein Leben, das sich der doctrina et praedicatio widmet, so seyen die höchste Stufe des Mönchthums die religiones, quae ordinantur ad docendum et praedicandum, quae et propinquissimae sunt perfectioni Episcoporum, ihnen kommen dann zunächst illae, quae ordinantur ad contemplationem, und dann folge die dritte Klasse derer, quae occupantur circa exteriores actiones: auf jeder dieser Stufen gebe es selbst wieder Gradunterschiede, wie z. B. in der vita contemplativa das Gebet höher stehe, als die lectio. Bemerkenswerth ist ferner, wie Thomas die Auslegung des votum paupertatis, daß es nur das Privateigenthum des Einzelnen, nicht aber das Eigenthumsrecht des Ordens und der Klöster ausschließe, vertheidigt: (qu. 188. a. 7.) perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, diese hindere aber nur die aus dem Privatbesitz fließende Selbstliebe: sed sollicitudo, quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae non quaerit, quae sua sunt, sed communibus intendit. Doch gibt er zu, daß in gewissen Fällen auch diese Sorge für den Ordensreichthum einen altior caritatis actus, puta contemplationis vindiae aut instructionis proximorum hindern könne: dies schließe aber nur einen zu großen Reichthum des Ordens aus, sey es nun in rebus mobilibus oder immobilibus, und auch in dieser Beziehung stehen die Predigermönchsorden am höchsten, weil diese am wenigsten für die zeitweise Sorge um die Ordensgüter ihre Mitglieder disponibel machen können, daher nicht mehr als den dringenden Bedarf haben sollten: diesen aber zu besitzen, gehört selbst zur perfectio dieser Orden, weil derselbe ein instrumentum sey, das zwar nicht propter se quaeritur, aber propter finem nöthig sey. (Bekanntlich ist diese Frage die Quelle heftiger Conflikte und Spaltungen im Franziskanerorden gewesen, welche selbst durch den Ausweg, daß man das Eigenthumsrecht des Ordens in ein bloßes Nutzungsrecht verwandelte, nicht gehoben wurden). Was nun den Eintritt in den Mönchsstand betrifft, so unterscheidet Thomas ein doppeltes Gelübde (qu. 189. a. 2.), erstens das solenne votum, quod hominem facit monachum vel alterius religionis monachum, also die professio selbst, welcher ein annus probationis vorausgehen müsse, und zweitens das votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus, sed solum obligatur ad religionis ingressum, und dieses setze keinen annus probationis voraus, auch verpflichte es den Gelobenden nur in seinem Gewissen, vor dem forum internum, zu thun, was in seiner Macht steht, um in einen Orden oder das von ihm im Gelübde genannte Kloster aufgenommen und zur professio zugelassen zu werden (a. 3.), dagegen könne auf Grund

solches Gelübdes de jure keiner zum Eintritt und Verbleiben im Kloster gezwungen werden. Hinsichtlich solcher Personen, die durch sonstige Pflichten gebunden sind, bemerkt Thomas, daß von den Klerikern jeder ohne Weiteres zum Mönchsstand übergehen könne, der nicht die bischöfliche Würde hat; nur die Bischöfe seyen durch ein votum perpetuum und solenne zur Seelsorge verpflichtet und können ohne päbstliche Dispensation ihren Posten nicht verlassen. Was den Uebergang von Einem Orden zu einem andern betreffe, so sey, wenn er geschehe zelo perfectioris religionis oder propter declinationem religionis à debita perfectione, also von einer laxeren Zucht zu einer strengeren, dazu jeder ermächtigt, nur sey es Pflicht, propter humilitatem licentiam petere, quae tamen ei negari non potest und wenn die strengere Fassung der Regel zweifelhaft sey, sowie im zweitgenannten Fall müsse durchaus die Thatsache durch das judicium Superioris constatirt seyn dagegen eine Dispensation sey nöthig nur beim Uebertritt propter infirmitatem zu einem Orden mit milderer Regel. — Hinsichtlich der aus dem Band der Ehe entspringenden Verpflichtungen sagt er (P. III. qu. 61) über das Impedimentum voti, daß vor der Consummation der Ehe diese ein bloßes vinculum spirituale sey, welche den Eintritt in's Kloster nicht hindern könne. Erfolgt dieser Eintritt, so sey die Ehe völlig gelöst und der verlassene Theil könne sich wieder verehelichen; dagegen nach der Consummation der Ehe ist das eheliche Band unauflöslich und bleibt auch, quando uterque pari voto continentiam vovet, trotz der in diesem Fall völlig bestehenden Gültigkeit und Verbindlichkeit des Gelübdes. — Weniger ausgebildet ist bei Thomas die Lehre von der apostasia religionis, doch kennt er den Begriff dieses specifischen Vergehens (P. II. 2. qu. 12. a. 1.), wornach die Verletzung des Klostergelübdes, sofern es die Zerreißung eines Bandes ist, das den Menschen specifisch mit Gott verbindet, als Apostasie betrachtet wird und eine von den drei Arten der Apostasie bildet: (der Apostasia a fide, der Apostasia ab ordine und der Apostasia a religione oder a regula).

Diese Theorie des Scholastikers stimmt mit Ausnahme der von uns schon beiläufig erwähnten Punkte überein mit dem Decretalenrecht und seiner durch die spätern Decrete der Päbste und des Tridentinums erfolgten Weiterbildung: das geltende Recht der Kirche kennt die Unterscheidung von votum und propositum c. 3. X. de vot. III. 34, den Unterschied des votum simplex und solenne, und die Wirkung des letztern, wornach jede ihm zuwiderlaufende Handlung an sich nichtig ist (das impedimentum voti) c. un. de vot. in VIto III. 15., wollte aber auch die Erfüllung des erstern, wenn es ein votum publicum und nicht wegen Mangels der nöthigen Voraussetzungen an sich nichtig ist, früher durch Censuren in foro externo von der Kirche erwirkt wissen c. 6. X. h. t. cf. c. 8. Außer der Commutation und Dispensation c. 1. 3. 5. 7. 8. X. h. t. kennt es noch die redemptio voti auf Grund eines vom Obern gemachten Anschlags, sey es nun mit Geld oder sonstigen Leistungen: c. 9. (in fin.) cf. c. 1. 2. 8. X. h. t., hebt unter den verschiedenen Formen der Dispensation, unter welche es theilweise auch die Commutation subsumirt, noch besonders die Aufschiebung der Erfüllung des Gelübdes hervor, c. 5. 8. X. h. t. und weicht hinsichtlich der dem Pabst reservirten Fälle in soweit von Thomas ab, als es diese ausdehnt auf alle emissa peregrinationis ultramarinae, et visitationis liminum apostolorum Petri et Pauli, in Compostella, et castitatis ac religionis vota, c. 5. de poen. Extrav. comm. V. 9.: es kennt die annullirenden Hindernisse, welche entstehen theils aus dem Mangel vernünftigen Entschlusses, Irrthum, Zwang, Abhängigkeit von andern Personen, und sonstigen Rechten und Pflichten, durch deren Nichtberücksichtigung die justitia in objecto verloren ginge, wie die schon früher angeführten Stellen beweisen, ebenso die Befugniß jegliches Gelübde durch Ablegung des Klostergelübdes zu beseitigen, ferner deutet es an die Fälle, wo die Nullität vom geistlichen Richter erklärt werden muß, und kennt die schon durch das römische Recht statuirte Befugniß, die Erfüllung eines votum reale durch eine gegen den Gelobenden oder dessen Erben gerichtete Personalklage des im Gelübde mit der Leistung Bedachten zu erwirken, c. 18. X. de censibus III. 39. — Was dann speciell die Klostergelübde betrifft, so fordert das Decre-

talenrecht zur Gültigkeit eines solchen Gelübdes in foro externo die Pubertät des Gelobenden c. 8. X. de regul. III. 31. (und überdies in diesem Kanon noch eine besondere dreitägige Prüfungs- und Bedenkzeit für jeden Mündigen), was das Tridentinum (Sessio XXV. de regul. c. 15. 17.) dahin modificirt hat, daß bei Knaben die zu solchem Gelübde nöthige Mündigkeit erst mit dem 17. Jahr beginne, bei Mädchen zwar wie früher mit dem 13. Jahr, aber so, daß bei solchen, die vor dem Beginn des 17. Jahrs das Gelübde ablegen wollen, die Freiheit des Entschlusses und die sonstige durch die Ordnungen des betreffenden Ordens vorausgesetzte Befähigung *) durch eine Untersuchung des Bischofs oder seines Vicars zuvor constatirt seyn muß: fernere Bedingung der Gültigkeit des Gelübdes ist ein mindestens einjähriger Noviziat, c. 16. X. de regul. III. 31., vor dessen Beendigung der Rücktritt nicht gehindert werden darf, obwohl nach der Ansicht mancher Kanonisten immer noch die Frage offen bleibt (auch noch nach den Bestimmungen des Tridentinums), ob damit nicht noch eine moralische Verbindlichkeit des Novizen, der vor der Zeit schon entschieden und öffentlich sich erklärt hatte, angenommen werde, die nur nicht zwangsweise in foro externo geltend gemacht werden wolle, aber um so mehr im Beichtstuhle aufrecht zu erhalten sey, wie jedes andere votum simplex. Auch konnte bis in spätere Zeit von der Verpflichtung zu einem Noviziat von Einem vollen Jahr in gewissen Fällen dispensirt werden, vermöge einer Bestimmung Alexanders IV., der die strenge Durchführung des Noviziats nur bei den Dominikanern und Franziskanern forderte, eine Bestimmung, die Bonifacius VIII. auf die übrigen Bettelorden und erst das Tridentinum auf alle Mönchsorden ausdehnte, cf. c. 1—4. de regul. in VIto III. 14. und Conc. Trident. S. XXV. de regul. c. 15., womit das Letztere zugleich Garantieen zu Sicherung des Eigenthums- und Erbrechts des Novizen verband, c. 16. Nach Verfluß des Noviziats kann der Eintritt erfolgen entweder durch eine professio expressa oder eine professio tacita mittelst concludenter Handlung, c. 23. X. de regul. III. 31. und c. 1. h. t. in VIto III. 14. Die nach römischem Recht zu den Wirkungen des Klostergelübdes gehörige Theilnahme an den Standesvorrechten des Klerus (c. 22. l. de Episc. et cleric. I. 3.) hat das kanonische Recht nicht beseitigt. Die Lösung vom Klostergelübde erfolgt entweder durch den Tod oder durch die schon oben berührte päbstliche Dispensation: die Anfechtung der Gültigkeit eines Klostergelübdes geschieht entweder ex officio vom geistlichen Richter, oder durch den Professen selbst, wenn die Nichtigkeit wegen Irrthums, Zwangs einer dem Professen selbst nicht schwerer zu imputirenden Nichtbeobachtung der Gesetze über den Noviziat, oder sonstiger ihm obliegenden und seinem Gelübde widersprechenden Verbindlichkeiten wegen Mangels der vollen Zurechnungsfähigkeit, wegen eines erst nachträglich zum Bewußtseyn kommenden Mangels der justitia in objecto u. dergl. stattfindet, oder endlich durch diejenigen, deren Rechten das Klostergelübde zuwider ist oder die sonst eine gesetzliche Gewalt über den Professen haben; sind 5 Jahre vom Tag der Profeßleistung an verflossen, ohne daß irgendwie die Gültigkeit des Gelübdes angefochten wurde von den dazu Berechtigten, so erfolgt eine Klagverjährung, die nur durch eine dem Pabst vorbehaltene restitutio in integrum gehoben wird, cf. Conc. Trid. XXV. de regul. c. 19. und die declar. Congreg. Concil. zu der Stelle (bei Richter Canones et Decr. Conc. Trid. p. 423) und die Constitution Benedikts XIV: si datam hominibus fidem (ibid. p. 600). Strafbestimmungen gegen die, welche sich der Apostasia a regula schuldig gemacht, enthält die oben genannte Bestimmung des Conc. Trid., womit die Deklarationen der Congreg. Conc. (l. c. p. 432 und die ff.) zu vergleichen sind.

Widerspruch gegen diese Theorieen und die ihnen entsprechende Praxis wurde zwar

*) Es gibt nämlich auch Nullitätsgründe, welche aus den besondern, in den Statuten der einzelnen Orden aufgestellten Bedingungen entspringen: daraus folgt, daß Irrthum, besonders wenn ein Betrug seitens des Novizen ihn veranlaßt hat, die Nichtigkeit der erschlichenen Aufnahme in den Orden, wie des Gelübdes zur Folge hat, vergl. Benedicti XIV. de synod. dioec. XIII. c. 11.

schon vor der Reformation laut, theils von reformatorisch religiösem Standpunkt aus, theils von Seiten der Humanisten. Allein gründlich erschüttert wurde diese Theorie erst durch Luthers Angriff auf die Lehre von dem den Ablaßschatz bildenden Verdienst der opera supererogationis: der erste Zweifel war also gegen die justitia in objecto gerichtet; damit war dem Gelübde gerade dasjenige Gebiet entzogen, auf dem es am üppigsten wucherte; hatte doch Luther schon vor dem Ablaßstreit in seinen Predigten über die zehen Gebote und sonst beiläufig einzelne Formen von Gelübden und manche Consequenzen der geltenden Theorie angefochten. Bald machte er gegen die Gelübde der Bruderschaften geltend die „rechte gründliche Brüderschaft, die in dem heiligen Sacrament eingesetzet —— eine gemeine Bruderschaft aller Heiligen —— und aus Christi Wunden geflossen ist, —— da ist Eine Taufe, Ein Christus, Ein Sacrament, Eine Speise, Ein Evangelium, Ein Glaube, Ein Geist, Ein geistlicher Körper und ein Jeglicher des Andern Gliedmaß«, eine Gemeinschaft, die nur gehindert wird durch die »vielen äußerlichen merklichen Brüderschaften« (Sermon von dem hochw. Sacr. des heil. wahren Leichn. Christi und von den Bruderschaften 1519). Gründlicher war der Angriff in dem praeludium de captivitate Babylonica 1520, in dem Abschnitt vom Sacrament der Taufe, wo er Aufhebung aller Gelübde, besonders der immerwährenden, fordert, und verlangt, man solle die Leute wieder an ihr Taufgelübde weisen, in dem übrig genug, ja mehr gelobet sey, als ein Mensch erfüllen könne, und dann jegliche Ablegung eines besonderen Gelübdes auf's Aeußerste erschweren: ebenso vertheidigt er in dieser Zeit die Priesterehe, und hält das Gelübde der Ehelosigkeit, das in der Annahme des Priesterordens enthalten war, für unverbindlich, weil es ein dem Klericat nicht wesentlicher durch unbefugte Willkühr im Widerspruch mit dem vom Apostel den Bischöfen gegebenen Recht erzwungener Zusatz sey. Dagegen zauderte Luther, den Mönchen und Nonnen ohne Weiteres die Ehe zu gestatten, namentlich wenn sie schon ziemlich lange in ihrem Stande waren, weil er ihnen Ergebung unter die Folgen einer durchaus von ihnen selbst verschuldeten Lage glaubte zur Pflicht machen zu müssen, da Gottes Wort von diesem Fall ganz schweige. Den Fortschritt zur völligen Sprengung der Klosterbande machte zuerst Karlstadt nach seiner Rückkehr von einem mißglücktem Reformationsversuch in Dänemark, s. d. Art. Karlstadt. Zuerst (den 21. Juni 1521) hielt er eine Disputation über die Gelübde, sodann verfaßte er eine größere deutsche Schrift über diese Frage (den 24. Juni), welcher (den 29. Juni) Erläuterungen zu seinen 7 Disputations-Thesen folgten, die in einer zweiten Schrift umgearbeitet und erweitert wurden. Die Beweisführung in diesen Karlstadtischen Schriften ist vielfach lächerlich und abgeschmackt, wie auch Luther in seinen von der Wartburg aus geschriebenen Abmahnbriefen bemerkt (cf. den Brief an Melanchthon bei de Wette II. p. 37. und den an Spalatin vom 15. August ibid. p. 42) und Karlstadt kam darüber, sowie über seine verkehrte Ansicht von der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes bezüglich der Gelübde in Conflikt mit Melanchthon und Luther, wie die erwähnten Briefe und Melanchthons Zeugniß (ep. ad Spalat. vom 10. April 1525 und der Brief an Myconius vom Jahr 1530 Corp. Ref. II. 31.) beweisen (vergl. auch die Briefe Luthers an Melanchthon und Amsdorf vom 9. Sept. 1521): und Luther zweifelte lange, ob die Berufung auf die Schwäche der Natur, wie Karlstadt sie hervorgehoben hatte, die Verletzung des Mönchsgelübdes rechtfertige, da man mit dieser Instanz allein eben so gut die Verletzung des göttlichen Gesetzes rechtfertigen könnte, welches auch über die natürlichen Kräfte des sündigen Menschen gehe: man müsse außerdem ein klares Gotteswort haben, welches die Verletzung des Mönchsgelübdes in gewissen Fällen rechtfertige, und ein solches habe Karlstadt bis jetzt nicht anzuführen gewußt. Allein bald fand Luther auch hier die Bewährung aus der Schrift: seine auf diese Frage speciell bezüglichen Schriften eröffnen die im September 1521 nach Wittenberg gesendeten Thesen (Walch XIX. p. 1797) und die völlig ausgebildete Ansicht liegt bereits vor in seinem noch im November 1521 auf der Wartburg geschriebenen »Urtheil von den geistlichen und Klostergelübden«, welches er mit einer vom 21. November 1521 datirten Zuschrift seinem Vater widmete (s. Walch

XIX. p. 1808 ff.). Dem Wort folgten Thaten, deren freilich ziemlich spät nachgeholte Besieglung Luthers Eintritt in die Ehe war. Da aber Luther nur die immerwährenden Gelübde verwarf und ausdrücklich diejenigen, bei welchen der Mensch seine Freiheit sich in dem durch seine sonstigen Pflichten gebotenen Maß reservire, frei gab (Walch B. XIX. p. 2052, Thes. 141), so wurde auch in der evangelischen Kirche die Zulässigkeit solcher Gelübde mit Recht anerkannt, und z. B. in den Diakonissenanstalten benützt. — Eine weitere Opposition war die der Staatsgewalt, welche der Kirche theilweise die Hülfe des weltlichen Arms entzog, das impedimentum voti bisweilen abschaffte, die Bedingungen für die Profeßleistung vermehrte und eine höhere Altersstufe dafür verlangte u. dgl. — Quellen: die schon angeführten, und die neuern Lehrbücher des Kirchenrechts. **C. F. Jäger.**

Gelübde bei den Hebräern. Gelübde sind nach dem A. T. Versprechungen, Jehovah, im Fall er ein Gebet (um Rettung und Bewahrung, oder um Gewährung eines Guts) erhöre, durch irgend eine Darbringung den Dank zu bezeugen (vgl. Gen. 28, 20—22. das erste Beispiel eines Gelübdes im A. T., 2 Sam. 15, 8.; 1 Sam. 1, 11. u. s. w.), oder Jehovah zu Ehren sich einer Handlung, besonders eines Genusses zu enthalten. Nur für das erstere, das positive Gelübde, pflegt der Ausdruck נֶדֶר gebraucht zu werden (eine Ausnahme s. Num. 6, 5.), während das negative Gelübde, die Ablobung durch אִסָּר oder אֱסָר obligatio (Num. 30, 3 ff.), am vollständigsten durch שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנּוֹת נֶפֶשׁ (a. a. O. V. 13.) bezeichnet wird. — Das positive Gelübde konnte sich auf Personen (auch die eigene Person), Thiere und Grundstücke erstrecken. Personen wurden Jehovah zum Dienst am Heiligthum geweiht. (Wahrscheinlich sind hieraus die am Heiligthum dienenden Frauen, Exod. 38, 8. vgl. 1 Sam. 2, 22. zu erklären; s. außerdem 1 Sam. 1, 11.; nicht aber gehört die Opferung der Tochter des Jephtha hieher. Ob unter den in den jüngeren Geschichtbüchern öfters erwähnten, zum Dienst des Tempels bleibend verordneten Nethinim auch solche gelobte Personen sich befanden, läßt sich nicht ausmachen; im Allgemeinen war der Ursprung dieser Nethinim ohne Zweifel ein anderer, s. hierüber z. B. Saalschütz, mos. Recht S. 723). Personen und Grundstücke konnten*), unreine Thiere mußten nach bestimmter Schätzung losgekauft werden. Bei Menschen war das Lösegeld nach Alter und Geschlecht verschieden, bei den Armen wurde es überdies nach Verhältniß des Vermögens bestimmt, Lev. 27, 1—8., für unreine Thiere, Häuser und Erbäcker wurde der Preis von den Priestern bestimmt (bei den Erbäckern nach dem wahrscheinlichen Werth der Aernten bis zum Halljahr); bei der Einlösung mußte dann noch ¹/₅tel darüber bezahlt werden. Wurde ein Erbacker nicht gelöst, so konnte er veräußert werden, fiel aber, im Halljahre nicht dem früheren Besitzer, sondern den Priestern zu, V. 20. 21. War dagegen das gelobte Feld durch Kauf erworben, so fiel es im Halljahr an den ersten Besitzer zurück, V. 22—24. (Die späteren Satzungen über die Schätzungen gibt Mischna tr. Erachin). — Gelobte reine Opferthiere mußten immer geopfert werden, Lev. 27, 9. 10. Das Gelübdeopfer steht als eine Art der Schelamim entgegen der freiwilligen Gabe, נְדָבָה (vgl. zur Erläuterung auch die Unterscheidung in 2 Kön. 12, 4.), denn jenes ist, weil es nach erlangter Gebetserhörung in Folge einer bei der Bitte übernommenen Verpflichtung dargebracht wird, ein nothwendiges Opfer. Bei dem Gelübdeopfer mußten alle Bestimmungen über die Fehllosigkeit der Opferthiere beobachtet werden, wogegen bei der נדבה nach Lev. 22, 23. die Forderungen weniger streng waren. (S. das Weitere unter dem Art. Opfer.) —

*) Nach Saalschütz a. a. O. S. 363 soll das Gesetz die Auslösung eines gelobten Menschen nicht bloß gestatten, sondern diese als den einzigen Inhalt des Gelübdes betrachten, so daß von einem Anheimfallen der Person selbst an das Heiligthum gar nicht die Rede seyn konnte, man also eigentlich nur die Bezahlung einer Geldsumme an das Heiligthum gelobt hätte. Diese Auffassung ist mit Lev. 27, 2 f. vereinbar, sofern dort nicht der Gegensatz wie in V. 14 f. hervorgehoben ist (vgl. schon Philo de spec. leg. §. 8). Aber aus 1 Sam. 1, 11. 22. 28. geht doch die Zulässigkeit der wirklichen Weihung einer Person zum Dienst am Heiligthum klar hervor.

Daß weder etwas, was Jehovah ohnehin gebührte (vgl. Lev. 27, 26.), noch etwas, woran Sünde und Schande haftete [vgl. Deut. 23, 19.*),] Jehovah als Geschenk gelobt werden durfte, versteht sich von selbst. Das dem göttlichen Fluch Verfallene konnte nur Gegenstand des Cherem seyn, das, wenn es auch in Folge eines Gelübdes vollzogen werden konnte (Num. 21, 2.), doch von dem נֶדֶר im engern Sinne wesentlich verschieden war. (S. das Nähere unter dem Art. Bann bei den Hebräern). — Wie die positiven Gelübde mit den Schelamim zusammenhängen, so die Enthaltungsgelübde mit den Sühnopfern und den Reinigungen. Unter den letzteren ist das häufigste das Fasten (s. den Art.), das wichtigste der Nasiräat (s. den Art.). Karakteristisch für den sittlichen Geist des Mosaismus ist, daß er alle unnatürlichen Mortifikationen beseitigt wissen will. Verstümmelung und sonstige Entstellung des Leibes schloß geradezu von der Gemeinde Jehovah's aus, Deut. 23, 2. vgl. Lev. 19, 18. Deut. 14, 1 ff.

Die Zulassung der Gelübde entspricht im Allgemeinen dem Stand der Unmündigkeit unter dem Gesetz. Doch legt das mosaische Gesetz und überhaupt das Alte Test. auf das Geloben kein besonderes Gewicht. „Wenn du das Geloben unterlässest, so ist dir's keine Sünde," Deut. 23, 23. Nirgends wird das Geloben als etwas Verdienstliches empfohlen; auch davon kann nach dem A. T. keine Rede seyn, als ob durch die äußere Leistung als solche Gott zur Erfüllung der ihm vorgetragenen Bitte bewogen würde. Vielmehr wird in Stellen wie Ps. 66, 13 ff.; 76, 12. u. a. auf die in dem Geloben sich aussprechende Gesinnung der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott hingewiesen. (Vgl. besonders Ps. 66, 18. „hab' ich's auf Unrecht abgesehen in meinem Herzen, so wird der Herr nicht hören.") Und umgekehrt rügt Maleachi 1, 14. die schlechten Gelübdeopfer um der in ihnen hervortretenden gemeinen Gesinnung willen**). Darauf wird natürlich gedrungen, daß das einmal ausgesprochene Gelübde unverbrüchlich gehalten werde, Num. 30, 3. Deut. 23, 22—24.***). Das Gelübde ist dem Eide verwandt (vgl. den Ausdruck in Num. 30, 11. 14.). Daher wird Sprüchw. 20, 25. Pred. 5, 3—5. vor leichtfertigem Geloben nachdrücklich gewarnt. Dabei verfügt aber das Gesetz, Num. 30, 4 ff. die Einschränkung, daß das Gelübde einer Tochter, die noch im Hause des Vaters ist, und einer Gattin nur dann gültig seyn sollte, wenn der Vater, beziehungsweise der Gatte, an demselben Tage, an dem er es gehört, es nicht wehrte. Ebenso waren ohne Zweifel Knechte in Bezug auf Gelübde von ihrem Herrn abhängig (wovon übrigens Num. 30, 11. nur nach Luthers irriger Uebersetzung handelt); auffallend ist, daß die Verordnung Num. K. 30. über die Söhne schweigt.

Diesen einfachen Bestimmungen des Gesetzes hat die Mischna im Trakt. Nedarim eine reiche Kasuistik beigefügt, besonders in Betreff der Formen, in denen das Gelübde ausgesprochen werden konnte und des Grades der Verbindlichkeit der verschiedenen Formen. Allerdings geht, wie Saalschütz, mos. Recht S. 360 sagt, die Tendenz der rab-

*) Unter dem Hundegeld ist nach dem Zusammenhang ohne Zweifel der von dem קְדֵשִׁים durch widernatürliche Unzucht erworbene Sold zu verstehen. Nach Jos. Ant. 4, 8. 9. u. a. a. soll die Stelle auf den ἐπ' ὀχεύσει κυνός bezahlten Lohn gehen. S. zur Erläuterung der Stelle *Spencer*, de leg. rit. II, 36. und Movers Phönicien, I. S. 680.

**) Von Bedeutung für die Würdigung der alttestamentlichen Gelübde ist auch, wie Deut. 12, 17 f. die Darbringung der Gelübdeopfer zur religiösen Freudenfeier gestempelt wird, bei der nach 16, 11. vgl. Ps. 22, 26 ff. auch den Armen und Nothleidenden eine Erquickung bereitet und überhaupt zur Erbauung der Gemeinde (vgl. Ps. 116, 14.) öffentlich die rettende Gnade Gottes verkündigt werden sollte.

***) Die angeführten Stellen werden häufig so gedeutet, daß das Gelübde nicht eher in Kraft getreten sey, als bis es mit dem Mund ausgesprochen war. Natürlich ist, daß es nur in diesem Fall unter die gesetzliche Controle fiel. Im Uebrigen aber ist kein Recht vorhanden, den Ausdruck in der bezeichneten Weise zu pressen und im Widerspruche mit dem sittlichen Geiste des Mosaismus stände — die Annahme, daß z. B. ein Gelübde wie das der Hanna, 1 Sam. 1, 13. an sich nicht bindend gewesen wäre.

binischen Bestimmungen dahin, „theils unvorsichtigen Gelübden keinen störenden Einfluß, namentlich auf das Familienleben zu gestatten, theils andrerseits wieder durch gelegentliche Strenge dem Leichtsinn in diesen Dingen zu wehren. In letzterer Beziehung kommen besonders die Verordnungen in Betracht, durch welche ein betrügliches Spiel mit den Betheuerungsformeln abgeschnitten werden soll. So, wenn dem Wort Korban (welches das eigentliche Gelübdewort ist, in dem Sinn: es sey Etwas als Darbringung für Gott geheiligt!) durch Verdrehung, Ausdrücke wie konam, konach, konas substituirt werden, soll das Gelübde doch gelten, u. dgl. Doch kann es kaum etwas Geeigneteres geben, um den einfachen Wahrhaftigkeitssinn abzustumpfen, als eben die skrupulösen Distinktionen, welche die Mischna hier statuirt. — Einiges Interesse hat wegen der Stellen, Matth. 15, 5. Mark. 7, 11. die Behandlung der kasuistischen Frage, in wie weit ein Gelübde gültig sey, durch welches Jemand einen Theil seines Eigenthums dem Genusse Anderer entzieht, um sich dadurch von einer Verpflichtung, die er diesen schuldet, loszumachen. In den angeführten, neutestamentlichen Stellen wird nämlich vorausgesetzt, daß ein Sohn durch Aussprechen des Korban selbst der Unterhaltung seiner Aeltern sich entziehen konnte. Daß solche Fälle vorkamen, erhellt aus Nedarim 5, 6. Nach Saalschütz a. a. O. S. 366 sollen nun die Ansichten der Mischna mit dem Tadel, den Christus gegen solche Gelübde ausspreche, ganz übereinstimmen. Aber wenigstens aus Nedarim 3, 2. folgt dies nicht. Dort wird zu den symbolischen und darum nicht verbindlichen Gelübden auch das gerechnet: „wenn Jemand Andere sieht Feigen essen und sagt: siehe es sey über euch Korban, und es findet sich, daß es sein Vater und Bruder sey.“ Was dieses Gelübde ungültig macht, ist lediglich der Umstand, daß der Gelobende gar nicht die Absicht hatte, dem Vater oder Bruder den Genuß zu entziehen, also im Geloben mehr ausgesprochen hat, als er eigentlich wollte. — Auf der andern Seite ist es auch nicht genau, wenn nach früheren Vorgängen noch de Wette zu Matth. 15, 5. aus Nedarim 9, 1. bemerkt: „Rabbi Elieser hielt das Gebot der Ehre gegen die Aeltern für höher als alle Gelübde; aber die Weisen erklärten auch Gelübde gegen dieses Gebot für verbindlich.“ Denn der Sinn der letzteren Meinung ist a. a. O. doch nur: es solle nicht Jemand unter dem Vorwand der Aelternehre ohne Weiteres der Erfüllung eines Gelübdes sich entziehen, wohl aber könne er auf ordentlichem Wege von einem Gelübde, durch welches die Ehre der Aeltern beeinträchtigt wird, gelöst werden. Doch bleibt die Mischna von der unumwundenen Anerkennung des Satzes, daß jede in selbsterwähltem, willkürlichem Gottesdienst übernommene Leistung, durch welche eine Liebespflicht verletzt wird, in sich nichtig und verwerflich sey, weit genug entfernt. — Ueber die Gelübde bei den neueren Juden s. Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums S. 451 ff. Ueber die Lösung der Eide und Gelübde, die durch einen Rabbi oder, wenn ein solcher nicht zur Stelle ist, durch drei andere Männer zu erfolgen hat, s. ebendas. S. 613 f. Schließlich ist noch das berüchtigte Kol nidre zu erwähnen (worüber s. d. Art.) Näheres über die Sache s. Eisenmenger, entd. Judenth. II. S. 489 ff. Bodenschatz, kirchl. Verf. der Juden II. S. 354 ff. Schröder, a. a. O. S. 619 ff. Oehler.

Gemara, s. Thalmud.

Gemeinde, kirchliche (ecclesia, congregatio fidelium, Christianorum) ist im weiteren Sinne die ganze Christenheit, die Kirche, die Gemeinschaft aller derjenigen, welche durch den Glauben an Christus, als ihren Erlöser und Herrn (*Κύριος*) mit diesem und durch ihn mit einander zu Einem Ganzen verbunden sind; im engern Sinne bezeichnet Gemeinde einen Theil der Kirche, eine Landes-, Provinzial-, Kreis-, Ortsgemeinde. Wenn man sich des Ausdrucks ohne weitern Zusatz bedient, so versteht man darunter gewöhnlich die Ortsgemeinde und auf diese ist auch die folgende Darstellung beschränkt worden. Man vergl. außerdem den Artikel Kirche.

Die Einheit des Glaubens erzeugt die äußere Gemeinschaft des Lebens. In eine solche traten alsbald diejenigen, welche das ihnen von den Aposteln verkündete Evangelium annahmen. Es entstanden Hausgemeinden, welche sich zu Ortsgemeinden erweiter-

ten (s. über die Bildung der Parochieen den Artikel Bisthum, Bd. II. S. 247). Wo nun die Apostel oder ihre Gehülfen eine Gemeinde begründeten, übertrugen sie die Leitung derselben unter Zustimmung der Gemeindeglieder wohl gewöhnlich den zuerst Bekehrten (Apg. 14, 23. Röm. 16, 5. *ἀπαρχή*, Tit. 1, 5.), welche sich auch selbst dazu erboten (1 Kor. 14, 15. . . *οἰκία Στεφανᾶ* . . *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*. Vergl. *Clemens Rom.* epist. I. ad Corinth. cap. 42. Baur, über den Ursprung des Episkopats S. 87). Davon aber waren die Apostel weit entfernt, die Wirksamkeit in der Gemeinde und für dieselbe auf den eingesetzten Vorstand (*προϊστάμενοι ἐν κυρίῳ*, 1 Thessalonich. 5, 12. *ἡγούμενοι*, Hebr. 13, 7. 17. 24.) zu beschränken; dieser sollte nur die Thätigkeit Aller leiten, um Unordnung zu verhüten (1 Kor. 14, 33. 40.). Alle sollten nach Maßgabe der ihnen verliehenen Charismen dem gemeinsamen Wohle sich widmen (1 Kor. 12, besonders Vers 7. Ephes. 4, 7. 11 folg.). Christus verheißt Allen, die ihn lieben und sein Wort halten, daß er bei ihnen Wohnung machen werde (Ev. Joh. 14, 23.). Sie werden ausgesondert zum Opfer Gottes (*ἁγιαζόμενοι*, Hebr. 2, 11.), Heilige (*ἅγιοι*, Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. u. v. a.), ein Bau, ein Tempel Gottes (*θεοῦ οἰκοδομή, ναὸς θεοῦ*, 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. verb. 3 Mos. 26, 11.), in welchen der Geist Gottes wohnt (*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*., Röm. 8, 8. 1 Kor. 3, 16; 6, 19., verb. Ezech. 36, 27.). So werden sie ein geistiges Haus (*οἶκος πνευματικός*), ein heiliges, königliches Priesterthum (*ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον*, 1 Petr. 2, 5. 9., verb. 2 Mos. 19, 6.). Sie werden Priester (*ἱερεῖς*, Off. Joh. 1, 6; 5, 10.). In der Gemeinde des Herrn verwirklicht sich die Verheißung des alten Bundes. Auf die Glieder der Gemeinde des neuen Bundes (*ἡγιασμένοι*) ist das Erbe (*κλῆρος*) übergegangen (Apg. 26, 18. Kol. 1, 12 u. a.). Sie werden daher selbst *κλῆροι* (1 Petr. 5, 3.). Es besteht nicht mehr das jüdische Hohepriesterthum, da Christus durch sein Opfer für alle Ewigkeit die Erlösung gebracht hat (Hebr. 9, 11 folg.); es besteht auch nicht mehr das Priesterthum der Leviten, da alle Erlösten Priester geworden sind. Daher verwaltet auch die Gemeinde selbst, unter der Leitung der zu ihrem Dienste bestimmten Beamten (1 Kor. 16, 16. Hebr. 13, 17. 1 Thess. 5, 12 folg. — Ephes. 5, 21. 1 Petr. 5, 3 folg.) alle ihre religiösen Verhältnisse betreffenden Angelegenheiten. Sie wirkt mit auf dem Apostelconvent bei der Entscheidung der Frage, ob den übertretenden Heiden das ganze Ceremonial-Gesetz auferlegt werden soll (Apg. 15, 12. 22 folg.), bei der Schlichtung von Streitigkeiten (1 Kor. 6. verb. Matth. 18, 16. 17.), bei der Uebung der Disciplin (1 Kor. 5, 1 folg. 13. 2 Kor. 2, 6. 2 Thess. 3, 6. 7. 14. 15.), bei der Wahl der Beamten (Apg. 1, 15. 21 folg.; 6, 2. 5; 14, 23. 2 Kor. 8, 8. 19.). Der Gemeinde liegt auch der ganze Gottesdienst ob (Kol. 3, 15—17.).

Das Verhältniß der Beamten und der ganzen Gemeinde war nach den ursprünglichen Bestimmungen im Allgemeinen voller Eintracht, änderte sich aber bald, indem auf's Neue die Idee des alttestamentlichen Priesterthums Eingang fand, der Ausdrück *ἱερεῖς, κλῆροι* auf die Beamten beschränkt wurde, gegenüber dem Volke (*λαός*), dem nun auch nach und nach die Theilnahme an der kirchlichen Verwaltung entzogen wurde (s. d. Art. Klerus). Die Entscheidung allgemeiner Angelegenheiten erfolgte auf Synoden, welche vom Klerus allein gebildet wurden; die Schlichtung von Streitigkeiten fiel an den Bischof und dessen Delegirte; dasselbe geschah rücksichtlich der Uebung der Disciplin (s. d. Art. Gerichtsbarkeit); auch wurde die Besetzung der geistlichen Stellen in die Hand des Bischofs gelegt. Dem Kanon der Schrift: „*ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον*“ (1 Kor. 12, 7.) steht nun gegenüber der Kanon des Laterankoncils von 1215: „Decernimus ut laici ecclesiastica tractare negotia non praesumant“ (c. 8. X. de arbitris I. 9.). Wenn der Apostel gebietet: „Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeinde (1 Kor. 14, 34.), so dekretirt Alexander IV.: „Inhibemus quoque, ne cuiquam laicae personae liceat publice vel privatim de fide catholica disputare“ (c. 2. §. 1. de haereticis in VI^to^ V. 2.). Wenn sich früher das allgemeine Priesterthum in gründlicher Thätigkeit äußerte, so erklärt der römische Katechismus (P. II. de ordinis sacramento

cap. 46 sq.), daß dasselbe nur ein inneres sey (interius sacerdotium), kraft dessen auf den Altar des Geistes, im Herzen, Gott geistliche Opfer dargebracht werden. Alle kirchlichen Funktionen gehen nur vom Klerus, der lehrenden Kirche aus, deren Objekt, nicht Subjekt, das Volk ist. Der Klerus allein verwaltet das dreifache erlösende Amt des Herrn. Christus ist König, Prophet und Hoherpriester, die Kirche sein Reich, seine Lehranstalt, sein Tempel; der Klerus verwaltet in hierarchischer Gliederung die Jurisdiktion, das Magisterium, das Ministerium (m. s. Phillips Kirchenrecht, I. §. 8. S. 47 folg.). Die Gemeinde als eine thätige ist in der römischen Kirche nur der Priester.

Die Kirche der Reformation hat zu ihrer Aufgabe die Verwirklichung des Evangeliums in apostolischer Weise. Die Reformatoren mußten daher an die Stelle des römischen Begriffs der Gemeinde den evangelischen wieder zur Geltung bringen. Luther sagt: »Gern haben sie es, daß man sie für die Kirche halte, als Pabst, Cardinäle, Bischöfe... Wir wollen diesmal einfältiglich bei dem Kinderglauben bleiben, der da sagt: Ich glaube eine heilige, christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen ... das ist ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind —. Der Pabst ist kein Volk ... also auch die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig christlich Volk...« (Werke von Walch, XVI, 2777). »Es haben die Papisten einen neuen Artikel im Glauben aufgebracht, der heißet: Wir Geistlichen sind die heilige, christliche Kirche und malen sich im Schiffe sitzend, und die andern Christen im Meere schwimmend und ersaufend« (a. a. O. XIV, 288). »Christliche Kirche aber heißet die Zahl oder Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherr oder Bischof gehören, es sey in einer Stadt, oder in einem ganzen Lande oder in der ganzen Welt« (a. a. O. XIX, 1190). Indem Luther unter den Begriff der Kirche oder Gemeinde die Gläubigen mit ihrem Pfarrer zusammenfaßt, ähnlich wie die anderen Reformatoren, namentlich Melanchthon: „Absurdum est, cogitare sibi ecclesiam sine ministerio,“ Calvin (in den Instit. lib. IV. cap. IV. §. 9. cap. IX. §. 3 seq. cap. XIX. §. 25. u. v. a.) erklärt er zugleich: »Solcher Pfarrherr oder Bischof hat Nichts überall Macht zu setzen, denn er ist nicht die christliche Kirche« (Walch, a. a. O. XIX, 1190). Nicht die Träger des Amts allein, sondern verbunden mit der Gemeinde, haben in geordneter Weise die kirchlichen Angelegenheiten zu behandeln, weil sie zusammen den Auftrag vom Herrn erhalten haben. »Christus ist der hohe und oberste Priester, von Gott selbst gesalbt, hat auch seinen eigenen Leib geopfert für uns, welches das höchste Priesteramt ist: darnach hat er am Kreuze für uns gebeten: zum dritten hat er auch das Evangelium verkündigt und alle Menschen gelehrt, Gott und sich erkennen. Diese drei Aemter hat er auch uns Allen gegeben; darum weil er ein Priester ist und wir seine Brüder sind, so haben es alle Christen Macht und Befehl und müssen es thun, daß sie predigen und vor Gott treten, Einer für den Andern bitte und sich selbst Gott opfere« (a. a. O. IX, 701). Indem zum Begriff der kirchlichen Gemeinde gehört, daß in ihr Aemter bestehen, ergibt sich eine Schranke für die Thätigkeit der Gemeindeglieder, die zwar den Beruf haben, zum gemeinschaftlichen Besten die ihnen von Gott verliehenen Gaben zu verwenden, dies aber nicht anders auszuführen im Stande sind, als unter der Leitung des Amts, damit nicht statt des beabsichtigten Nutzens durch Unordnung Nachtheil eintrete. Demgemäß bestimmen die Grundzüge einer evangelischen Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen des preußischen Staats vom 29. Juni 1850 §. 1.: »Jede evangelische Gemeinde hat die Aufgabe, unter der Leitung und Anregung des in ihr bestehenden, geistlichen Amtes sich zu einer Pflanzstätte christlicher Gesinnung und christlichen Lebens zu gestalten.« Eine andere Schranke entsteht für die Ortsgemeinde dadurch, daß sie nur ein Theil eines größeren Ganzen, insbesondere der Gesammtgemeinde, d. i. der Kirche selbst ist. Die einzelne Gemeinde entspringt aus der Kirche, welche ihre Mutter ist. Schon dadurch tritt sie in eine bestimmte Abhängigkeit, welche sich konkret gestaltet im Verhältnisse zu den Kreisen, welche über sie hinausgehen, also zur Diöcese, Provinz, Landeskirche. Daraus folgt, daß die Ortsgemeinde nicht über solche Gegenstände verfügen kann, welche über ihre Grenzen

hinausgehen; sie hat sich daher auf ihre eigenen Hausangelegenheiten zu beschränken, ohne jedoch bei der Verwaltung derselben die allgemeinen Prinzipien des Ganzen verletzen zu dürfen, zugleich aber ist sie befugt, in den angeordneten Formen auch auf die Angelegenheiten der größeren Kreise einzuwirken. Die angeführten Grundzüge sprechen sich im §. 1. darüber also aus: „Als Glied der evangelischen Kirche bekennt sich die Gemeinde zu der Lehre, die in Gottes lauterem und klarem Wort, den prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments begründet und in den drei Hauptsymbolen und den Bekenntnissen der Reformation bezeugt ist, und unterwirft sich den allgemeinen, kirchlichen Gesetzen und Ordnungen". — Ueber die hier angedeuteten Punkte vergl. man Puchta, Recht der Kirche. Leipzig 1840. Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Dritte Aufl. Erlangen 1853. Richter, Kirchenrecht §. 163 folg.

Die Organisation der Gemeinde selbst und ihr Geschäftskreis ist verschieden nach der Consistorial-, Presbyterial- und Synodalverfassung (s. d. A.). Die älteren Kirchenordnungen überweisen der Gemeinde sowohl äußere, als innere Angelegenheiten, die späteren lutherischen Ordnungen beschränken sie meistens auf Externa, während die neueren Gesetze auch Interna ihnen übertragen. Die ganze Gemeinde, d. h. alle selbstständigen Mitglieder derselben, nach näherer gesetzlicher Vorschrift der Observanz, wird nur ausnahmsweise zusammenberufen, gewöhnlich zu den Wahlen des Pfarrers und anderer Beamten, sodann wenn es sich um Ausschreibung neuer Beiträge, um Veräußerung kirchlicher Gemeindegüter, um Aufnahme von Kapitalien und dergleichen handelt. Statt der Gemeinde ist mitunter einer größeren Repräsentation oder Vertretung die Vollziehung dieser Funktionen übertragen. Die gewöhnlichen laufenden Geschäfte verwaltet der Pfarrer nebst Vorstehern, welche zusammen ein Kirchencollegium, einen Kirchenvorstand, Pfarr- oder Kirchengemeinderath bilden. Wegen der Ressortverhältnisse im Einzelnen s. m. d. Art. Presbyterium und die neuesten Gemeindeordnungen, welche in v. Moser's allgem. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1852 folg. enthalten sind. Jacobson.

Verzeichniß

der im vierten Bande enthaltenen Artikel.

E.

Seite

Encyklopädie, französische . . . 1
Encyklopädie, theologische . . . 9
Endor, Hexe von . . . 16
Endura, s. Katharer . . . 17
Energumenen, s. Dämonische . . . —
Engedi . . . —
Engel . . . 18
Engelbert, der heil. Erzbischof von Köln, s. Köln . . . 32
Engelbrecht, Hans . . . —
Engelsbrüder, s. Gichtel . . . 33
England. Reformation . . . —
England, kirchlich-statistisch . . . 57
Englische Bibelübersetzung . . . 64
Englische Fräulein . . . 67
Englischer Gruß, s. Ave Maria . . . —
Enkratiten . . . —
Ennodius, Magnus Felix . . . 68
Enthaltsamkeit . . . 69
Enthusiasmus . . . 72
Enthusiasten, s. Messalianer . . . 75
Eon, s. Eudo de Stella . . . —
Epaon . . . —
Epaphras . . . 79
Epaphroditus . . . 80
Eparchie . . . —
Epha, s. Maße . . . 81
Epheser, Brief Pauli an die, s. Paulus . . . —
Ephesus, christl. Gemeinde, s. Paulus . . . —
Ephesus, ökumenische Synode zu, s. Nestorius und Pelagius . . . —
Ephesus, Räubersynode . . . —
Ephesus, Stadt in Kleinasien . . . 83
Ephod . . . 85
Ephräm . . . —
Ephraim . . . 92
Ephron . . . 93
Epiphanienfest, Fest der Erscheinung . . . 94
Epiphanius, Bischof von Constantia . . . 96
Epiphanius, Bischof von Pavia . . . 99

Seite

Epiphanius, Scholasticus . . . 100
Episcopius, Simon . . . —
Episcopus in partibus . . . 103
Episkopalsystem in der römisch-katholischen Kirche . . . 105
Episkopalsystem in der evangelischen Kirche . . . 108
Epistolae formatae et canonicae, s. lit. formatae . . . 111
Epistolae obscurorum virorum . . . —
Epochen, s. Zeitrechnung, christliche . . . 113
Equitius . . . —
Erasmus, Desiderius . . . 114
Erasmus, der Heilige . . . 121
Erastus, Thomas . . . —
Erbauung . . . 123
Erbauungsbücher, s. Andachtsbücher . . . 124
Erbe . . . —
Erbrecht der Kirche, s. Kirchengut . . . 126
Erbsünde, s. Sünde . . . —
Eremit, s. Anachoreten . . . —
Ergebung . . . —
Erhard, Bischof, s. Hildulf . . . 127
Erhöhung Christi, s. Stände Christi . . . —
Erigena, s. Scotus Erigena . . . —
Erleuchtung . . . —
Erlöserorden . . . 129
Erlösung . . . —
Ernesti, Johann August . . . 140
Erniedrigung Christi, s. Stände Christi . . . 142
Ernte bei den Hebräern . . . —
Erste Bitte, s. Exspectanzen . . . 144
Erstgeburt . . . —
Erstlinge und Erstlingsopfer . . . 147
Erthal, Franz Ludwig v. E. . . . 148
Erwählung, s. Prädestination . . . 150
Erweckung . . . —
Erzbischof . . . 151

Seite

Erziehung, christlicher Begriff von der, s. Pädagogik . . . 154
Erzpriester, s. Archipresbyter . . . —
Erzvater, s. Patriarch . . . —
Esau, s. Edom . . . —
Eschatologie . . . —
Escorial . . . 157
Esdras, s. Esra und Nehemia . . . 159
Esdrelon, Esdrälon . . . —
Esel . . . 161
Eselsfest . . . —
Esnik (Eznik) . . . 163
Espen, Zeger Bernhard von . . . 164
Esra und Nehemia . . . 165
Essener . . . 174
Esther . . . 177
Esthland, Christenthum u. Reformation in E., s. Liev-, Esth- u. Kurland . . . 185
Ethik, Sittenlehre, Moral . . . —
Ethnarch . . . 205
Eucharistie, s. Abendmahl . . . 206
Eucharius . . . —
Euchiten, s. Messalianer . . . 207
Euchologion . . . —
Eudämonismus . . . —
Eudisten . . . 211
Eudo oder Eon v. Stella . . . 212
Eudoxius, der Arianer oder Semiarianer . . . —
Eugendus . . . 213
Eugenia, St. Eugenius . . . —
Eugenius von Toledo . . . —
Eugenius I. . . . —
Eugenius II. . . . 214
Eugenius III. . . . —
Eugenius IV. . . . 215
Eugippius . . . 216
Eulalia, St. . . . 218
Eulalius . . . —
Eulogia . . . 219
Eulogius, Patriarch von Alexandrien . . . 220
Eulogius von Corduba . . . —

Digitized by Google

Seite
Eunomius u. Eunomianer 220
Euphemia 224
Euphemiten, s. Messalianer —
Euphrat —
Euphrosyna 226
Eusebius von Alexandrien —
Eusebius, mit dem Beinamen Bruno 228
Eusebius, Bischof von Cäsarea 229
Eusebius von Doryläum, s. d. Art. Ephesus, Räubersynode und Eutychianismus 238
Eusebius, Bischof von Emesa —
Eusebius, Bischof von Laodicea in Syrien 240
Eusebius von Nikomedien —
Eusebius, Bischof von Samosata am Euphrat 242
Eusebius, Erzbischof von Thessalonich 243
Eusebius, Bischof von Vercelli in Piemont 244
Eusebius, Pabst 246
Eustachius —
Eustathius, Bischof von Antiochien —
Eustathius, Bischof von Sebaste 247
Eustathius —
Eustochium, s. Hieronymus 249
Euthymius Zigabenus —
Eutyches, s. Eutychianismus 251
Eutychianismus —
Eutychianus 257
Eutychius —
Eva —
Evagrius, Mönch 258
Evagrius der Kirchenhistoriker 259
Evangeliarium 260
Evangelien, kanonische, s. d. einzelnen Evangelien 261
Evangelien, apokryphische, s. Pseudepigraphen des A. T. und Apokryphen des N. T. 261
Evangelienharmonie —
Evangelische Allianz 270
Evangelische Kirchenkonferenz, die deutsche 274
Evangelische Räthe, s. consilia evangelica 275
Evangelium, ewiges —
Evaristus, der heilige 279
Evilmerodach —
Ewald —
Ewigkeit Gottes, s. Gott 280
Ewigkeit der Höllenstrafen, s. Höllenstrafen —
Exactionen —
Exclusiva —
Excommunicatio, s. Bann und Anathema 282
Exedra —
Exegese, s. Hermeneutik —

Seite
Exegetische Sammlungen 282
Exemtion 286
Exequien, s. Exsequien 289
Exercitien, geistliche —
Exil, babylonisches, s. Babylonisches Exil —
Exodus, s. Pentateuch 290
Exorcismus —
Exsequien, s. Begräbniß bei den Christen 292
Exspectanzen —
Exsuperius, Bischof von Toulouse 294
Extravagante, s. kanonisches Rechtsbuch 295
Eylert —
Eymericus, s. Inquisition 296
Ezechias, s. Hiskia —
Ezechiel —
Eziongeber 304

F.

Faber, Joh. Augustanus 305
Faber, Basilius 306
Faber, Felix, oder Fabri —
Faber, Johannes 307
Faber, Johannes (Fabri) —
Faber, Oratorianer, Fortsetzer v. Fleury, s. Fleury 309
Faber (Favre), Peter Franz —
Faber (Jakob) Stapulensis 310
Faber, Guido 313
Faber, Vitus —
Faber, Nikolaus —
Faber, (Fèvre, Jacques de) —
Fabian —
Fabrica ecclesiae, s. Baulast, kirchliche 314
Fabricius, Johann —
Facultäten 315
Facultäten, s. Universitäten 316
Facundus, Bischof von Hermiane —
Fagius, Paul 317
Falkenstein, v. (Johann Heinrich) 318
Fälle, vorbehaltene, s. casus reservati —
Familiares in den Klöstern, s. Klöster —
Familiaritas, s. Ordination —
Familie, christliche —
Familisten 322
Fanatismus 323
Farel, Wilhelm 325
Farnovius 331
Faröer-Inseln, christlich, s. Dänemark —
Fasten bei den Juden —
Fasten in der christlichen Kirche 334
Fastidius, mit dem Zunamen Priscus 339
Fatalismus 340
Faustinus 342

Seite
Faustus, der Manichäer 342
Faustus von Rhegium 343
Faustus, Sozini, s. Sozzini 344
Febronius, Justinus, s. Hontheim —
Feder (Johann Michael) —
Fegfeuer 345
Feiertage, s. Festtage 348
Felgenhauer, Paul —
Felicissimus, Schisma des F. 349
Felicitas, St. 350
Felix, der Manichäer —
Felix, der Märtyrer 351
Felix I. — III. 352
Felix IV. und V. 353
Felix, Landpfleger 354
Felix von Aptunga, s. Donatisten 355
Felix von Nola, Bekenner —
Felix von Urgel, s. Adoptianer —
Feller, Franz Xaver v. —
Fénélon 356
Ferdinand III., der Heilige 364
Feria, s. Fest 365
Fermentarii —
Ferrara-Florenz, Synode von —
Ferrer, Vincentius 370
Fertum, s. Abgaben, kirchliche 373
Ferus, Franziskaner-Prediger, s. Wild, Johann —
Fesch, Joseph —
Feßler (Ignaz Aurelius) 375
Festcyclus, s. Feste, kirchliche 377
Feste, kirchliche 378
Feste, der alten Hebräer 383
Feste, der späteren Juden 387
Festungen und Festungskrieg, bei den Hebräern 392
Festus, M. Porcius 394
Fetischismus —
Feuerprobe, s. Gottesurtheile 398
Feuer- und Wolkensäule —
Feuertaufe, s. Märtyrer 400
Feuillanten —
Fèvre, s. Faber Stapulensis 401
Fichte, J. G., s. Kant —
Ficinus, Marsilius —
Fidelis, St. 403
Fidelissimus, rex, s. Allergläubigster König 404
Filioque, s. Trinität —
Finnen, ihre Bekehrung —
Firmilianus, Bischof von Cäsarea in Kappadocien 406
Firmpathen, s. Pathen 407
Firmung, s. Confirmation —
Fisch, Fischfang bei den alten Hebräern —
Fisch, ein altchristliches Symbol —
Fischerring, s. Annulus piscatorius 408
Fisher, Johann —

	Seite
Fistula	410
Flacius, Matthias	—
Flagellanten, s. Geißler	415
Flavianus, Patriarch von Antiochien	—
Flavian, Bischof von Constantinopel	416
Fléchier, Esprit	418
Fleetbheirathen, s. Winkelehe	419
Fleisch im biblischen Sinn	—
Fleischgenuß bei den Hebräern	423
Fletus, s. Bußgrade	425
Fleury, Claude	—
Fleury, Stadt	427
Flodoard oder Frodoard	428
Florentius	—
Florentius, Radewin, s. Brüder vom gemeinsamen Leben	429
Florenz, Kirchenversammlung, s. Ferrara	—
Floriacenser	—
Florian, St.	430
Florus, Drepanius	—
Fluch, kirchlicher, s. Anathema	431
Flue, Nikolaus von der	—
Fodrum, s. Abgaben, kirchliche	433
Föderaltheologie, s. Coccejus	—
Fonseca, Peter von	—
Fontevraud, Orden von	—
Foreiro	434
Fori privilegium, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	435
Formosus, Pabst	—
Formula consensus Helv., s. Helvetische Consensformel	436
Forster, Johann	—
Forster, Valentin	—
Forster, Johann Andreas	—
Forster, Bartholomäus	—
Fortunatus, Venantius, Honorius Clementianus	—
Fortunatus, Patriarch zu Grado in Istrien	437
Forum Appii	—
Forum ecclesiasticum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	438
Forum internum et externum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	—
Foscarari	—
Fossorii, s. Copiaten	—
Fourier, s. Communismus	—
Fox, Georg, s. Quäker	—
Fragmente, Wolfenbüttler	—
Francke, August Hermann	440
Franco, Gegenpabst	450
Frank, Sebastian	—
Franken, Bekehrung zum Christenthum, s. Chlodwig	454
Frankenberg, Joh. Heinrich	454
Frankfurt a. M., Reformation	457
Frankfurt, Synoden in, s. Adoptianismus	466
Frankfurter Concordate, s. Concordate	—
Franz (Franciskus) von Assisi	466
Franz, von Paris, s. Jansenismus	481
Franz, von St. Paula	—
Franz, St. (Graf) von Sales	483
Franz Xavier	484
Franz I., König von Frankreich	487
Französische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen	488
Französisches Glaubensbekenntniß	—
Französisch-katholische Kirche	489
Französische Reformation	517
Französisch-reformirte Kirche	529
Französisch-lutherische Kirche	547
Französische reformirte und lutherische Kirche	—
Fratricellen	562
Frauen, bei den Hebräern	563
Frayssinous (Denys, Graf v.)	564
Freidenker, s. Deismus u. Rationalismus	565
Freie Gemeinden, s. Lichtfreunde	—
Freiheit, religiöse, s. Religionsfreiheit	—
Freiheit, sittliche	—
Freimaurer und Freimaurerei	570
Freistätte, s. Asyl	591
Freunde, s. Quäker	—
Freylinghausen, Johann Anastasius	—
Fridolin, St. (Fridold)	595
Friede mit Gott	596
Friede, Linzer, zu St. Germain, Westphäl., Wiener, s. unter den betreffenden Buchstaben	598
Friedenskuß	—
Friederich III., der Weise	—
Friederich II., Landgraf v. Hessenkassel	600
Friederich III., Kurfürst v. der Pfalz	601
Friederich August I., Kurfürst von Sachsen	604
Friesische Philosophie, s. Kant	607
Friesland	—
Fritigild	612
Fritzlar	—
Frömmigkeit	613
Fronfasten	615
Fronleichnamsfest	—
Fronton le Duc	616
Fructuosus, Bischof von Tarragona und Märtyrer	617
Fructuosus, Erzbischof von Braga	—
Fructus medii temporis, s. Abgaben	618
Frumentius, s. Aethiopische Kirche	618
Fry, Elisabeth	—
Fulbert von Chartres	623
Fulcher (auch Fulcard) von Chartres	624
Fulda, das Kloster	—
Fulgentius Ferrandus	626
Fulgentius von Ruspe	627
Fundatio beneficii, s. Beneficium eccles.	628
Fundamentalartikel, s. Glaube	—
Fürbitte	—
Furcht Gottes, s. Gottesfurcht	629
Furseus, Missionär und Abt	—
Fußwaschen bei den Hebräern, s. Reinigungen	630
Fußwaschung am grünen Donnerstag	—

G.

	Seite
Gabler, Johann Philipp	632
Gabriel	633
Gad	634
Gadara	636
Gajaner, s. Monophysiten	637
Gajus, s. Cajus	—
Gajus, Pabst, s. Cajus	—
Galater, Brief an die, s. Paulus	—
Galatien	—
Galbanum	638
Galea, s. Kleider, geistliche	—
Galerius, Kaiser, s. Diocletianus	—
Galfried von Monmuth	—
Galiläa, s. Palästina	639
Galiläer	—
Gall, Nicolaus	—
Gallen, St., einstiges Benediktinerkloster	641
Gallicanische Kirche, s. Gallicanismus	647
Gallicanismus	—
Gallienus (P. Licinius)	652
Gallim	653
Gallion	—
Gallus, Vibius Trebonianus	—
Gallus der Heilige	654
Gamaliel	656
Ganganelli, s. Clemens XIV.	657
Gangra	—
Garasse, Franz	658
Gardiner	659
Garizim	660

	Seite
Garnier, Johann	661
Garnier, Julien	662
Gärten (bei den Hebräern)	663
Garve, Karl Bernhard	—
Gaßner, Johann Joseph	664
Gastfreiheit bei den Hebräern	666
Gastmähler bei den Hebräern	667
Gaston, Ordensstifter, s. Antoniusorden	669
Gath	—
Gaudentius, Bischof von Brixia	670
Gaulonitis, s. Palästina	671
Gauzbert (Autbert), Apostel der Schweden, s. Ansgar und Schweden	—
Gaza	—
Gazelle	674
Geba oder Gaba	675
Gebal	—
Gebet im Allgemeinen	676
Gebet bei den alten und bei den heutigen Hebräern	676
Gebet des Herrn	686
Gebet im Namen Jesu	692
Gebetbücher, s. Andachtsbücher	695
Gebetverhör	—
Gebhard II, Truchseß	696
Gebote Gottes, die zehn, s. Dekalog	698
Gebote der Kirche, die fünf	—
Geburtstage der Heiligen und Märtyrer, s. Anniversarium	699
Gedalja	—
Geduld	700
Gefängnisse bei den Hebräern	702
Gefängnißstrafen, kirchliche, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	703
Gefühl	704
Geheimlehre, s. Arcan-Disciplin	710
Gehenna	—
Gehon, s. Gihon	711
Gehorsam	—
Geiger, Franz Tiburtius	712
Geiler von Kaisersberg	714
Geißelung bei den Hebräern, s. Leibesstrafen bei den Hebräern	723
Geißelung in der christlichen Kirche	723
Geißler	—
Geist, Orden des heil.	728
Geist, hl., dritte Person in der Gottheit, s. Trinität	—
Geist des Menschen im biblischen Sinne	—
Geistesgaben	735
Geistliche Drama	740
Geistliche Sache, s. Gerichtsbarkeit	749
Geistliche Verwandtschaft, s. Verwandtschaft	—
Geistliche, geistliches Amt, geistlicher Stand	—
Gelasius I. — II., Päbste	761
Gelasius der Cyzicaner	762
Geld bei den alten Hebräern	763
Gellert	768
Gelübde	771
Gelübde bei den alten Hebräern	788
Gemara, s. Thalmud	790
Gemeinde, kirchliche	—

Verzeichniß einiger Druckfehler.

Im III. Bande

Seite 751.	Zeile 17	von unten,	statt	Fritzsche	lies	Grimm.
„ 752.	„ 1	von oben,	„	Fritzsche	lies	Grimm.

Im IV. Bande

Seite 16.	Zeile 16	von unten,	statt	Fragen	lies	Fragenden.
„ 94.	„ 24	von oben,	„	Kalerat	lies	Kalaal.
„ 142.	„ 26	von oben,	„	die	lies	die einen.
„ 147.	„ 6	von unten,	„	bei	lies	bei der.

Digitized by Google

Digitized by Google